

**Los significados que tiene la
lactancia materna para las mujeres
madres de la comunidad Kwe´sx
Kiwe, Valle del Cauca.**

Sayda Milena Pico Fonseca

**Universidad de Caldas
Ciencias de la Salud, Departamento Ciencias de la
Salud
Manizales, Colombia
2023**

Los significados que tiene la lactancia materna para las mujeres madres de la comunidad Kwe'sx Kiwe, Valle del Cauca

**SAYDA MILENA PICO FONSECA
Nutricionista y Dietista
Magíster en Salud Pública**

**Tesis de investigación presentada como requisito parcial para
optar al título de:
Doctora en Ciencias de la Salud**

**Directora:
Ph.D., DIANA PAOLA BETANCURTH LOAIZA**

**Universidad de Caldas
Ciencias de la Salud, Departamento Ciencias de la Salud
Manizales, Colombia
2023**



A las mujeres y el territorio Kwe'sx Kiwe Nasa

Agradecimientos

¡Tendría que hacer una tesis más para lo que tengo que agradecer!

Agradezco a Dios, que me ha dado vida y salud; a Alexis, mi esposo incondicional, quien en momentos de sombras es luz y de angustia es soporte. A mis hijos Juan Martín y Nahara que me llevaron al mundo de la lactancia vivida y a Mauricio que me llevó al mundo de la interculturalidad. A estos 4 seres humanos que esperaron pacientes en mi ausencia.

A Don Fermin, mi papá que hizo de mí una mujer fuerte, que me alentó y admiró hasta su último suspiro; a Doña Aminta, mi mamá que ha sido incondicional y me ha permitido volar, esperando y acompañando siempre mis vuelos. A Germán que ha construido su vida junto a mí.

A Doña Nelly, que sin importar la fecha y hora está para mí. A Lizeth, Laura y Álvaro que no sólo me dieron el privilegio de ser la tía de Isabella y Julieta, sino que han caminado como soporte en el cuidado y el amor de nuestra siguiente generación, que han creído en la lactancia y que sobre la misma humanidad la han logrado.

A Isabel, Elisa, Sandra y Viví por inspirarme como investigadora, por acompañarme como profesional y por aconsejarme como amiga.

A Luisa Guarín, quien en días de poca inspiración sus letras y palabras me ayudaron a continuar.

A Diana Paola Betancurth mi tutora, asesora y mentora, por su incansable espíritu laborioso y su gran sabiduría sobre salud pública

A mis compañeros de Doctorado Isabel, Claudia, Germán y Martha que se convirtieron en mis amigos y me ayudaron en esta travesía, pero en especial a Angela que me abrió las puertas de su casa y corazón. A los profesores del doctorado que nos acompañaron, aconsejaron y compartieron sus conocimientos con esta la Primera Cohorte.

Finalmente, y con la mayor gratitud, a la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa del Municipio de Jamundí, que me abrieron las puertas y me dejaron entrar a sus vidas y a su resguardo.

Resumen

Introducción: La lactancia materna, al ser una práctica esencial para garantizar la soberanía alimentaria, alcanza en Colombia una tasa del 30% en niños menores de seis meses. Sin embargo, en comunidades indígenas, este índice asciende al 80%, resaltando la necesidad de comprender el significado único de esta práctica en dichos contextos específicos.

Objetivo: El propósito de este estudio radica en comprender los significados atribuidos a la lactancia materna por las madres pertenecientes a la comunidad Kwes Kiwe Nasa, ubicada en el municipio de Jamundí, Valle del Cauca.

Metodología: Se llevó a cabo un estudio cualitativo basado en los principios de la hermenéutica y el constructivismo. La investigación se respaldó en la aproximación etnográfica interpretativa, mediante observación participante y entrevistas en profundidad con madres indígenas. La selección de información se guió por el criterio de saturación para cada categoría de análisis. La información recopilada fue transcrita, categorizada y codificada utilizando el software Atlas TI. Simultáneamente, se llevó a cabo un ejercicio reflexivo que facilitó la identificación de categorías emergentes.

Resultados: Durante el trabajo de campo, surgieron categorías clave, tales como "lactancia materna y territorio", "cosmovisión y lactancia", "significados de la lactancia materna exclusiva" y "prácticas de lactancia materna". Estos hallazgos revelaron que, para las madres de la comunidad Nasa, la lactancia materna va más allá de su función nutricional; se erige como una expresión del cuidado de la vida y del territorio. En este sentido, se percibe como una práctica que nutre no solo el cuerpo, sino también la identidad cultural y la conexión colectiva con el territorio ancestral.

Conclusiones: La lactancia materna, además de ser una práctica alimentaria, contribuye a la construcción del territorio Nasa como vida. Se destaca su papel en la conservación de la cultura, la identidad comunitaria y el territorio, a lo largo de las diversas etapas biológicas y simbólicas de la lactogénesis. Este conocimiento tradicional arraigado en su cultura, cosmovisión y rituales se transmite de generación en generación, consolidándose como un pilar fundamental para la identidad y la resistencia cultural de esta comunidad indígena, aspectos cruciales al diseño e implementación de políticas públicas.

Palabras clave: *lactancia materna, comunidades indígenas, salud pública, lactogénesis, territorio* (Desc BIREME).Resumen

Abstract

Introduction: Breastfeeding, being an essential practice to guarantee food sovereignty, reaches in Colombia a rate of 30% in children under six months of age. However, in indigenous communities, this rate rises to 80%, highlighting the need to understand the unique meaning of this practice in these specific contexts. **Objective:** The purpose of this study is to understand the meanings attributed to breastfeeding by mothers belonging to the Kwes Kiwe Nasa community, located in the municipality of Jamundí, Valle del Cauca. **Methodology:** A qualitative study was carried out based on the principles of hermeneutics and constructivism. The research was based on the interpretative ethnographic approach, through participant observation and in-depth interviews with indigenous mothers. The selection of information was guided by the saturation criterion for each category of analysis. The information collected was transcribed, categorized and coded using Atlas TI software. Simultaneously, a reflective exercise was carried out to facilitate the identification of emerging categories. **Results:** During the fieldwork, key categories emerged, such as "breastfeeding and territory", "cosmovision and breastfeeding", "meanings of exclusive breastfeeding" and "breastfeeding practices". These findings revealed that, for the mothers of the Nasa community, breastfeeding goes beyond its nutritional function; it stands as an expression of care for life and territory. In this sense, it is perceived as a practice that nurtures not only the body, but also cultural identity and collective connection with the ancestral territory. **Conclusions:** Breastfeeding, in addition to being a nourishing practice, contributes to the construction of the Nasa territory as life. Its role in the conservation of culture, community identity and territory is highlighted, throughout the various biological and symbolic stages of lactogenesis. This traditional knowledge rooted in their culture, cosmovision and rituals is transmitted from generation to generation, consolidating itself as a fundamental pillar for the identity and cultural resistance of this indigenous community, crucial aspects for the design and implementation of public policies.

Key words: breastfeeding, indigenous communities, public health, lactogenesis, territory (Desc BIREME).

Tabla de contenido

La mirada situada de una madre nutricionista sobre el fenómeno de la lactancia materna	12
1. Planteamiento del Problema y Antecedentes	15
1.1 La importancia de la lactancia materna como práctica segura de alimentación en el recién nacido, la madre y la sociedad	15
1.2 La lactancia materna: un recorrido del panorama internacional y local	17
1.3 La lactancia materna como un fenómeno cultural	21
1.4 Preguntas de investigación	30
1.4.1 Pregunta de investigación:	30
2. Justificación	30
2.1 Objetivos de investigación	33
2.1.1 General:	33
2.1.2 Específicos:	33
3. Referente Teórico	34
3.1 Otros modelos posibles: el cuestionamiento del modelo médico hegemónico a través de la antropología.	34
3.1.1 La antropología médica y de la alimentación, puertas disciplinares para la investigación de la Lactancia Materna	37
3.1.2 La Antropología de la Alimentación y la Nutrición: herramientas teóricas para la comprensión de la lactancia materna	39
3.2 Una comprensión desde la cosmovisión y los significados de la comunidad: el enfoque cultural de la lactancia materna.	41
3.3 Las prácticas y conocimientos ancestrales: una perspectiva territorial para comprender la lactancia materna	49
3.4 Políticas públicas y lactancia materna en Colombia	55
3.4.1 Marco normativo sobre la lactancia materna en Colombia	56
3.4.2 Marco normativo en relación con las comunidades indígenas en Colombia	58
4. Metodología	61
4.1 El abordaje hermenéutico interpretativo y el constructivismo social: una apuesta epistemológica para comprender los significados de la lactancia materna	61
4.1.1 Objetivos y abordajes de la investigación cualitativa en ciencias de la salud	65
4.2 Etnografía: como enfoque de la investigación cualitativa	67
4.2.1 Entre la descripción y la interpretación: etnografía desde una perspectiva interpretativista	69
4.2.2 Etnografía y nutrición	70
4.3 Trabajo de campo	72
4.3.1 Entendimiento teórico del campo	72
4.3.2 El trabajo de campo y el campo en sí mismos: un proceso en constante iteración	74
4.6 Técnicas e instrumentos de investigación	76
4.6.1 Entrevista etnográfica no directiva	76
4.6.2 Observación participante	77
4.6.3 Diario de campo: como instrumento para la reflexividad y el registro de la	

información	79
4.7 El análisis etnográfico para la comprensión de los significados de la lactancia materna	79
4.7.1 Criterios de calidad	82
4.7.2 Consideraciones éticas	82
5. Resultados	86
5.1 El contexto del estudio: la comunidad Nasa	86
5.1.1 Valle del Cauca	87
5.1.2 Población indígena en el Valle del Cauca	88
5.2 La comunidad Nasa	88
5.2.1 La salud y la maternidad en la comunidad Nasa Yuwe	91
5.2.2 El resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa	92
5.2.3 Más allá de las mujeres Nasas: dinamizadoras y líderes participantes de las actividades de la Unidades Comunitarias de Atención.	98
5.3 El acceso al trabajo de campo etnográfico: adentrarse en el territorio sagrado de las mujeres Nasa	100
5.4 Las montañas son como “las tetas”, la leche es como el agua: el territorio Kwe'sx Kiwe Nasa y su relación simbólica con la lactancia materna	115
5.5 Para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la leche materna más que un alimento, transmite vida	133
5.6 Más que un fin, un medio: la lactancia materna creadora de vínculos territoriales	151
5.7 “Lactancia materna es... no hay palabras para describirla, es algo tan importante que desde pequeñas se les enseña”: saberes ancestrales sobre la lactancia materna.	153
6. Lactogénesis territorial: la lactancia materna como una práctica alimentaria que construye el territorio Kwe'sx Kiwe Nasa	159
6.1 La lactogénesis territorial: una interpretación de los significados de la lactancia materna para las mujeres de la comunidad Nasa.	160
6.1.1 La producción de la leche materna en el territorio sagrado de la Comunidad Nasa.	161
6.1.2 La bajada de la leche que como el agua transmite vida, la objetivación – subjetivación del territorio a partir de la lactancia materna.	167
6.1.3 La estabilización de la práctica como vínculo con el territorio y la vida	173
7. Conclusiones	177
8. Recomendaciones	179
Referencias	181

Lista de tablas

Tabla 1. Porcentajes de infantes amamantados en el país

21

Lista de figuras

- Figura 1.** Comprensión de la lactancia materna desde perspectiva cultural y territorial 55
- Figura 2.** Celebración del Maíz y la Madre Tierra ¡Error! Marcador no definido.
- Figura 3.** Mapa de actores clave para el trabajo de campo de la investigación. ¡Error!
Marcador no definido.
- Figura 4.** Celebración día de la Madre Tierra Nasa ¡Error! Marcador no definido.
- Figura 5.** Visita a las UCAS en el territorio ¡Error! Marcador no definido.
- Figura 6.** Tulpa Ancestral ¡Error! Marcador no definido.
- Figura 7.** Descripción del territorio Kwe'sx Kiwe Nasa 117
- Figura 8.** Circulación de las diferentes etapas simbólicas de la lactancia materna. ¡Error!
Marcador no definido.
- Figura 9.** Los significados de la lactancia materna en la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa 178

Listado de Abreviaturas

LM: lactancia materna

LME: lactancia materna exclusiva

ICBF: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

UCA: Unidad Comunitaria de Atención

OMS: Organización Mundial de la Salud

UNICEF: Organización de las Naciones Unidas para la Primera Infancia

IBFAN: Red Mundial de Grupos pro-Alimentación Infantil

ENSIN: Encuesta Nacional de la Situación Nutricional

FAMI: Familia Mujer e Infancia

IHAN: Iniciativa para la Humanización de la Asistencia al Nacimiento y la Lactancia

PALM: Plan de Apoyo a la Lactancia Materna

POS: Plan Obligatorio en Salud

PAB: Plan de Atención Básico

SGSSS: Sistema General de Seguridad Social en Salud

PDLM: Plan Decenal de Lactancia Materna

PMA: Programa Mundial de Alimentos

PNSAN: Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional

ELN: Ejército de Liberación Nacional

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

La mirada situada de una madre nutricionista sobre el fenómeno de la lactancia materna

La escritura de este documento me ha generado múltiples reflexiones y cuestionamientos. Incluso, ha causado una cierta tensión entre mis saberes y mis sentires, toda vez que se problematiza la amplia temática de la lactancia materna, especialmente desde mis roles como nutricionista, investigadora y madre lactante. Las cuestiones subjetivas, íntimas y particulares, así como las experiencias propias, hacen parte del proceso investigativo y de la construcción de conocimientos. La presente investigación da cuenta de mi reflexividad como mujer, situada en una sociedad y cultura específica (1). Esta reflexividad se entiende como la herramienta para identificar mi posición frente al fenómeno de investigación, donde puedo aprehender el orden simbólico de lo que se estudia (2). En este sentido, comprendo que, como investigadora, soy también instrumento de indagación (3). Lo anterior implica un proceso constante de reflexión que comienza al situar el lugar desde donde construí el problema a investigar: mi experiencia como nutricionista y mi rol como madre de tres hijos.

La lactancia materna es, para mí, la primera forma de alimentación. La consideré, incluso, una forma de soberanía y seguridad alimentaria (4), así como un derecho de todo recién nacido. Así, cuando tuve a mi primer hijo, Juan Martín, me repetía diariamente, casi hasta que se convirtió en un mantra “la lactancia materna exclusiva hasta los seis meses y de manera complementaria hasta los dos años”. Sin embargo, para ese entonces, las palabras que tanto invoqué tuvieron un sentido distinto, venían cargadas con un tono diferente al que me evocan hoy, porque las percibí como un mandato. No pasaron más que unas horas para que el sueño idílico que profesé durante mis seis años de experiencia profesional como nutricionista se derrumbara en la práctica. A Juan le costó mucho tomar el pecho, mientras yo sentía que algo no andaba bien conmigo ni con mi bebé. Así uno de los momentos más anhelados de mi vida se convirtió en incertidumbre, tristeza y enojo.

Días después, en una de las salas de espera, mientras aguardaba el primer control con Juan y en medio de mi intento de darle la “teta”, una señora se me acercó y me dijo: “sólo muévelo en forma de cuna o amárralo a tu pecho. Nosotras somos unas madres y nos

acompañamos unas a otras. Dame tu número para seguir en contacto”. En ese momento comenzó mi verdadero viaje a través de la práctica de la lactancia materna. Allí, con otras madres, acompañada en tribu, fue el momento donde pude sentir la necesidad de comprender, desde otros enfoques, métodos y de manera más profunda, la lactancia materna.

Después de aprender sobre la lactancia con otras mujeres, regresé a mi vida laboral. Solicité trabajar con las comunidades indígenas Nasa y Emberá del Valle del Cauca, las cuales se destacan por mantener altos índices de lactancia materna. En el marco de este trabajo tuve uno de los regalos más maravillosos de la vida, mi segundo hijo Mauricio, descendiente de la comunidad Embera Chamí y con quien he aprendido a abrigar la crianza intercultural, experimentando en mi propia vida la experiencia de las comunidades.

A partir de esto, en una reflexión constante, continué la formulación de otras preguntas, orientadas a las experiencias, prácticas y significados relacionados con este fenómeno cultural. Ante estas dudas, decidí realizar un proceso de aprendizaje desde nuevos enfoques y métodos que me permitieran interpretarlo y comprenderlo.

Ahora bien, mi investigación doctoral tiene inicio con el planteamiento del problema. Esta sección contiene la descripción del objetivo de estudio, en el cual se subraya la importancia de la lactancia materna en el campo de la nutrición. Esta sección incluye, también, un panorama actual, tanto internacional como local, sobre la lactancia materna y aborda la necesidad de asumirla como fenómeno cultural. Todos estos elementos son los que permiten construir la pregunta de investigación. Posterior al planteamiento, se encuentra la justificación: en esta sección se destaca la utilidad, la importancia y la relevancia de la investigación, específicamente al respecto de comunidades generalmente invisibilizadas: las indígenas. Con ambos apartados, se da paso a la descripción del referente teórico, el cual termina de delinear los objetivos que retoman las preguntas planteadas previamente y que fueron transformándose como parte del proceso iterativo de la revisión de antecedentes, la reflexión y la escritura.

Por otro lado, en el apartado metodológico se evidencia mi postura epistemológica. Es así que defino la etnografía como enfoque, método y lente elegido para comprender la lactancia materna como fenómeno cultural. En esta sección se detalla el diseño metodológico y se incorpora la delimitación de la población sujeto de estudio, así como el trabajo de campo; las técnicas para la generación de información; el proceso de análisis de datos y categorías; los criterios de calidad definidos para la investigación cualitativa y las consideraciones éticas. Todos estos elementos son indispensables para entender la lactancia materna a partir de las

experiencias, prácticas y significados de las mujeres de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa en el Valle del Cauca.

Posteriormente, en el apartado de resultados, doy cuenta de la descripción densa, construida a partir de las interacciones con la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, particularmente con las autoridades indígenas y las madres dinamizadoras del programa de Unidad de Atención Comunitaria del ICBF, más que mis “porterías” o “informantes”, mis maestras a la hora de comprender los significados, saberes y prácticas de la lactancia materna. Este capítulo, en particular, está dividido en apartados, que dan cuenta de lo narrado por las madres, sus voces y las relaciones con cada uno de los objetivos propuestos.

Una vez terminados los resultados, expongo el proceso de interpretación, en el marco de la construcción teórica propia de la discusión, donde a partir de los relatos de las madres y autoridades indígenas, doy cuenta de relaciones simbólicas existentes entre la práctica de la lactancia materna y el territorio Nasa, lo que explico a través de un símil con el proceso de lactogénesis, como punto de encuentro para la comprensión de los significados de la lactancia materna desde un abordaje cultural y territorial, como una forma de explicar cómo la lactancia integra la salud y la vida, siendo esta comprensión el mayor aporte a los conocimientos de las ciencias de la salud.

1. Planteamiento del Problema y Antecedentes

En el planteamiento del problema se abordarán: a) la definición de los conceptos que configuran la situación problemática a la luz de la importancia de la Lactancia Materna (LM) como práctica segura de alimentación; b) hacer un recorrido del panorama internacional y local de la LM, así como rastrear antecedentes de la temática y, finalmente, c) abordar la LM desde su enfoque cultural, las posibles deficiencias en el conocimiento del fenómeno y la necesidad de comprenderlo a partir de una mirada alternativa. A modo de cierre se exponen las preguntas de investigación.

1.1 La importancia de la lactancia materna como práctica segura de alimentación en el recién nacido, la madre y la sociedad

La lactancia provee la seguridad emocional para el inicio de vida

que necesita todo ser humano.

María Castilla

La LM es la primera práctica alimentaria conocida, ha permitido, entre otras cosas, la supervivencia de niños y niñas en todo el mundo (5). También, es un hecho de vida cargado de creencias y culturas que por mucho tiempo ha sido motivo de distintos estudios y análisis. A partir de las condiciones mencionadas, diversos organismos internacionales determinan el tiempo, tipo y beneficios a nivel físico, emocional y social de la lactancia materna (LM)(6)¹.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) (7) afirma, por ejemplo, que la LM aporta a los recién nacidos nutrientes para su desarrollo y bienestar. De acuerdo con sus lineamientos, se debe realizar en los primeros seis meses de vida, lo que se traduce en que el niño o la niña no necesitará ningún tipo de alimento o bebida adicional durante este periodo. Sin embargo, después -y hasta los dos años el menor- sí precisará de complementos. Lo mismo sostiene la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación

¹Otras definiciones sobre la lactancia son estas: lactancia materna exclusiva: La leche humana como único alimento. En esta forma de alimentación el lactante recibe únicamente vitaminas, minerales o medicamentos. Lactancia materna predominante: Leche humana como principal alimento. Permite que el lactante reciba otros líquidos como agua, zumos, té o solución de rehidratación oral. Lactancia materna completa: Incluye a la lactancia materna exclusiva y la lactancia materna predominante. Lactancia materna parcial: incluye la toma de leche humana, más otras leches o papilla. Destete: No consumo de leche humana.

(FAO). Para la FAO, la LM es vital en el neonato porque provee vitaminas y elementos necesarios para el crecimiento, además no requiere preparación o equipo especial para su consumo (8).

Según la OMS, la producción de la leche materna depende de seis hormonas de la pituitaria, encargada del desempeño del desarrollo de las glándulas mamarias y de las reacciones en cadena que permiten la obtención y eyección. Entre estas hormonas están la adrenocorticotropina, hormona estimulante de la tiroides; la foliculoestimulante, hormona luteinizante; la somatotropina coriónica humana, hormona lactógeno placentario y las hormonas esteroides, que secretan las glándulas suprarrenales. Las más importantes son la prolactina y la oxitocina, hormonas generadas por la hipófisis y mediadas por mecanismos de estimulación (7).

Los beneficios de la LM en menores y madres han sido estudiados desde diversas perspectivas y por múltiples investigadores, quienes resaltan la calidad nutricional de la leche humana, así como sus más de 500 elementos y componentes bioactivos, los cuales favorecen el desarrollo físico, cognoscitivo y motor del recién nacido. También, dichas investigaciones, enfatizan estas características para definir la LM como una práctica segura de alimentación. Al respecto, y en el caso de los niños/as, mejora la respuesta inmunitaria y disminuye la probabilidad de trastornos infecciosos, sobrepeso u obesidad y hasta enfermedades autoinmunes (9-10). Al mismo tiempo, evita la mortalidad por infecciones estomacales, diarrea o enfermedades respiratorias y contribuye al adecuado crecimiento de la mandíbula, los dientes y el habla, además de servir como laxante para una digestión sin problemas (11-12-13).

Por otro lado, en las madres, la LM reduce el estrés y mejora la presión arterial; favorece la involución uterina porque disminuye el riesgo de hemorragias; funciona como anticonceptivo porque ayuda a espaciar los embarazos y previene la anemia. También, estabiliza el peso corporal y reduce la probabilidad de depresión posparto, cáncer de seno, ovario, osteoporosis, enfermedades cardíacas y diabetes (8-14-15-16).

Los estudios realizados durante las últimas décadas demuestran que la práctica de la LM impacta, al tiempo, en lo emocional y psicoafectivo. En primer lugar, es un acto que implica relaciones afectivas, de responsabilidad y cariño entre madre e hijo, por lo que involucra el cuidado y la reciprocidad (10-11-12). En efecto, cuando una mujer da a luz experimenta una sensación de placer que favorece en gran medida al recién nacido y a la mujer en su rol como madre. En segundo lugar, fortalece lazos de pareja, pues la madre recibe apoyo del padre y la familia a lo largo de este proceso (14-15-16).

En relación con la dimensión social, se configura el derecho único de las mujeres a amamantar y a cuidar personalmente de sus hijos e hijas (16). Es decir, la práctica tiene en cuenta a la mujer como un actor social que construye sus conocimientos, significados y valores alrededor de la esencia femenina. Para Martínez y Paolicelli, la práctica implica, a nivel social, el espacio para que la mujer pueda apoderarse de la reproducción y, a la vez, destacarse dentro de su comunidad; todo esto al estructurar un modelo económico que soporte la vida y que asegure la lactancia en las poblaciones menos favorecidas, así como la construcción de una sociedad más comprensiva y tolerante (17).

Ahora bien, a pesar de la importancia de la LM, y de sus múltiples beneficios mencionados, existen diversos aspectos que se vinculan con el descenso en los índices de su práctica. Tales condiciones son el resultado de estructuras que se ubican tanto en condiciones individuales como en políticas públicas del país. Ahora, la información disponible indica que no todos los recién nacidos reciben este tipo de alimentación; en un menor porcentaje lo hacen de manera exclusiva y, en muchos casos, no reciben leche humana en ningún momento de su vida. En este orden de ideas, a continuación, se revisará un panorama general frente a la LM.

1.2 La lactancia materna: un recorrido del panorama internacional y local

La lactancia materna es un tema prioritario en la agenda de salud a nivel mundial. Los esfuerzos por promover esta práctica toman relevancia en los años 70, durante “la cumbre de la alimentación del lactante y el niño pequeño”, celebrada por la OMS y la UNICEF. En esta cumbre surgió el Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de Leche Materna (1981) y la Red Mundial de Grupos pro-Alimentación Infantil (IBFAN) (7-8). Posteriormente, en 1990, se impulsó la cumbre “la lactancia materna en el decenio de 1990: una iniciativa a nivel mundial” donde 30 países se adhirieron a la convención sobre los Derechos de la Infancia (7-8). En el evento, las naciones firmaron la Declaración de Innocenti, enfocada a promocionar la lactancia materna en los cinco continentes (18).

Para el año 2019, en el informe sobre el estado mundial de la infancia, realizado por la OMS y UNICEF, se calcula que 820.000 niños salvan su vida cada año debido al consumo de leche materna, es decir, el 40% de los infantes de seis meses o menos en el mundo (18). Otros estudios, como el de Echazú (19), describen la realidad de la lactancia en el mundo, mencionando que de los 155 millones de menores que existen, un gran porcentaje estaría sufriendo algún tipo de enfermedad o retraso en su crecimiento debido a la falta de leche materna.

Ahora bien, ciertas investigaciones alertan sobre las posibles consecuencias de la disminución de la LM. Por su parte, Maharlouei y Pourhaghighi (20) afirman que 52 millones de infantes no cuentan con un adecuado peso debido a la poca ingesta de leche materna. Asimismo, Dwinanda, Syarif y Sjarif, sostienen que 41 millones de niños/as entre 0 y 3 años se encuentran en condición de sobrepeso o alcanzando la obesidad, todo esto como consecuencia del consumo de leche artificial (21). Los datos mencionados son respaldados por organizaciones como UNICEF, que en 2019 reveló que, globalmente, sólo un 38% de los niños de menos de seis meses de edad, y en etapa de desarrollo, reciben lactancia materna (18).

Las cifras entregadas en el reporte de 2019 reflejan un panorama complejo para la práctica de la LM. En todo el mundo, menos del 40% de los/las niños/as menores de 6 meses son alimentados con lactancia materna. La revisión por regiones, entre los años 2013 y 2018, indica que en países de África Oriental y Meridional la prevalencia de lactancia materna es del 56%, en contraste con África Occidental que es de tan solo 34%. En países de Asia alcanza el 54%, mientras que en América Latina y el Caribe es del 38%; para el continente europeo esta cifra oscila alrededor del 33% (18).

En países de Latinoamérica y el Caribe, como Perú y Bolivia, se tienen tasas más altas de LM, tanto en la primera hora después del nacimiento como en los primeros seis meses de vida. En estas regiones, la práctica de LM es de un 68,4% y un 63,3%, respectivamente. Cabe destacar que son países cuya predominancia étnica es indígena (18). Sin embargo, en Ecuador, donde las comunidades indígenas representan el 7% de la población, solo el 39.6% de mujeres dan de lactar y el promedio de LM es de tan solo 2 meses y medio. Por esto, es importante mencionar que el porcentaje de niños/as que reciben lactancia es más del doble para hijos/as de madres indígenas (71,6%) que para los de las madres mestizas (34,5%).

Por otro lado, en las investigaciones en comunidades indígenas se encontró que, en América Latina y especialmente en zonas rurales, las madres indígenas alimentan a sus hijos de manera espontánea durante un período de nueve meses. Este es el caso de Perú, país donde se realizó un estudio en la comunidad rural de Huaylas, el cual reveló que la mayoría de los habitantes son indígenas Quechuas y que al menos el 91,2% de las madres estuvo en desacuerdo con el uso de leche artificial en reemplazo de leche humana (22).

Algo muy parecido indican estudios de los últimos cinco años en México, Argentina y Costa Rica, los cuales se han centrado en la práctica de LM, en los códigos sociales y en la simbología detrás de ella, así como en los sentires frente al amamantamiento a libre

demanda. Algunos de estos trabajos de exploración involucran a las mujeres y a sus relatos a la hora de amamantar (23-24). Otros se enfocan en la identificación de prácticas culturales de red de apoyo frente a la práctica de amamantar (25), cuestiones relacionadas con la lactancia y su continuidad en el tiempo.

Investigaciones realizadas durante el año 2015 en Colombia, respaldadas por el Ministerio de Salud y Protección Social, evidencian que el 72,6% de los recién nacidos ingiere leche materna. No obstante, tan solo el 36,1% de los infantes llegó a los seis meses consumiendo el alimento (26). Además, el 29,6% de los niños fueron alimentados con líquidos distintos a la leche materna debido a que los padres decidieron reemplazar sus dietas (26).

Tales datos fueron actualizados por el informe del Plan Decenal de Lactancia Materna 2022-2030, que clasifica las zonas urbanas y rurales a partir de los porcentajes de infantes amamantados alguna vez con leche materna, en comparación con los que fueron amamantados durante las primeras horas de vida (durante el primer día y después del primer día). En la tabla # 1 se encuentra la información.

Tabla 1.

Porcentajes de infantes amamantados en el país

Características	N	% algu na vez fue ama mant ado	% ama ntado durante la primera hora de nacido	% Porcenta je amamant ado durante el primer día de nacido	% Porcentaj e amamant ado después del primer día de nacido
Región Pacífica	2,196	97,2	52,8	19,7	27,5
Cali (área centro)	321	97,2	50,4	29,0	*
Valle sin litoral	375	95,5	52,1	20,0	27,9
Cauca sin litoral y Nariño sin litoral	770	98,0	69,4	*	21,0
Chocó, Valle litoral, Cauca litoral y Nariño litoral	728	97,3	32,7	21,5	45,8
Región Amazonía y Orinoquía	2,174	97,0	56,2	20,0	23,8

Nota: elaboración propia basada en Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (2020). Libro Encuesta Nacional de la Situación Nutricional ENSIN 2015

La tabla revela que el 48,7% de los niños en Colombia reciben leche materna en la primera hora de nacidos. También, destaca las regiones del Chocó, Valle litoral, Cauca y Nariño litorales, que se encuentran 16 puntos porcentuales por debajo del promedio nacional mencionado (26), lo que sugiere diferencias regionales frente a los principales indicadores de LM, particularmente en la región seleccionada para este estudio.

Ahora bien, la Encuesta Nacional de la Situación Nutricional (ENSIN) del 2015 muestra cómo las comunidades indígenas cuentan con un mayor porcentaje en el inicio temprano de la LM, con un 84,7%, seguido de las poblaciones afrodescendientes, con 71,5%. Al analizar los hallazgos acerca de LM luego del primer año, claramente se evidencia que las comunidades indígenas encabezan la lista con un 78,1%, en comparación con las personas del centro del país y las comunidades afrodescendientes (27).

Correa, quien describe la experiencia de las madres de un hogar FAMI del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) en el departamento del Quindío, sostiene que las madres lactantes al interior de estas comunidades regulan su proceder a través de patrones éticos que cuestionan los roles del padre, la familia y la sociedad (28). Un planteamiento

similar expone González, para quien la lactancia debe ser analizada desde la perspectiva de los padres y madres que demandan políticas públicas basadas en sus necesidades reales y en su corporalidad (29), al tiempo que vinculan su contexto sociocultural y étnico, tal como lo describen Rodríguez y Tapia (30). Los investigadores mencionados, luego de encuestar a 195 madres de la comunidad de Palenque, descubrieron que buena parte de ellas contaban con una red de apoyo, conocimientos y creencias en torno a la lactancia y relacionadas con sus propias representaciones, imaginarios y modos de vida (30).

El panorama previamente descrito es semejante a las investigaciones locales en el Valle del Cauca. Una de estas es de Jesús Rodríguez García y Naydú Acosta Ramírez. Sus estudios sobre los lazos entre la lactancia y el estrato socio-económico en poblaciones en situación de vulnerabilidad, mostraron que las madres poseen conocimientos sobre la lactancia. Sin embargo, estos no se aplican en la práctica, dado que muchas de sus acciones están orientadas por gustos e instintos más que por sus normas o beneficios (31). Este elemento problematiza las posibles relaciones existentes entre saberes, creencias y la práctica de la LM.

La consolidación y revisión de estudios cuantitativos permite tener un panorama general de la situación de la LM, de la misma forma en que profundiza y aporta a las interpretaciones, normas y prácticas que se enmarcan en la discusión que actualmente se adelanta sobre su relevancia social, todo esto al permitir inferir que los organismos internacionales y los esfuerzos locales de las políticas públicas aún no son suficientes para mejorar las cifras de LM. Cabe destacar entonces que incluso en los países desarrollados, los números no son alentadores. Esto puede relacionarse con ciertos contextos sociales y culturales que influyen en la práctica (32). Respecto a esto, en el próximo apartado se aborda la LM desde un enfoque cultural, lo que permite definirla como un fenómeno complejo y diverso que va más allá de las concepciones biológicas, generalmente expuestas desde modelos médico-hegemónicos.

1.3 La lactancia materna como un fenómeno cultural

La LM ha sido estudiada, casi siempre, desde una perspectiva biológica; sin embargo, la práctica es un fenómeno complejo que abarca dimensiones históricas, sociales y culturales. Bajo este contexto, es pertinente relacionar definiciones que permitan comprender la LM desde una perspectiva histórica y en constante relación con experiencias y cosmovisiones de las comunidades que la practican; configurando, de este modo, una mirada de la LM como fenómeno cultural. Así pues, concebir la LM de dicha manera, implica reconocer los hábitos, creencias, valores y significados que median en su práctica, convirtiéndola en un hecho

biográfico, ligado directamente a las experiencias de vida de las mujeres que, a su vez, son parte de una sociedad (33).

La historia de la LM es tan antigua como la historia de la humanidad, por eso, distintas sociedades han destacado sus beneficios (34). Para los griegos, por ejemplo, la leche materna era fuente de fuerza, poder, inmunidad y protección, mientras que para los babilonios y los egipcios la práctica debía realizarse en los primeros tres años de vida (35). En la Edad Media, el descubrimiento de nuevas enfermedades y la aparición de las primeras medidas de higiene comenzaron a controlar el perfil de las mujeres que amamantaban. También, se desarrollaron los primeros instrumentos como biberones, utilizados para evitar el posible contagio de enfermedades. Así, junto con el temor por la propagación de virus y bacterias, esta herramienta introdujo formas artificiales de alimentación y desplazó, hasta cierto punto, a la LM. Siglos después, a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la invención de la leche en polvo y los suplementos alimenticios, se redujo la LM, lo que impulsó la alimentación con fórmula. Sin embargo, cabe destacar que, tiempo después, ciertos médicos, pediatras y nutricionistas que promovieron estas alternativas, terminan por desalentar el consumo de estos suplementos alimenticios (36).

Así, cuando se observó un aumento significativo en la morbi-mortalidad infantil, se activaron, inmediatamente, las distintas políticas públicas de promoción y defensa de la LM. En este contexto se impulsaron diferentes programas, tales como la Iniciativa para la Humanización de la Asistencia al Nacimiento y la Lactancia (IHAN). Además, los países miembros de las Naciones Unidas ratificaron la importancia y la urgencia de implementar una “*estrategia mundial para la alimentación del lactante y del niño pequeño*”, la cual fue aprobada en 2002 por la Asamblea Mundial de la Salud (37). Pese a estas medidas, los procesos de mercantilización de la leche de fórmula, los cambios en las dinámicas laborales, sumado a las transformaciones estructurales y políticas, dificultan y/o limitan los deseos y las posibilidades reales de las mujeres lactantes a la hora de amamantar y cuidar a sus hijos, cuestión que demuestra el débil equilibrio entre lo natural y lo cultural de las actividades humanas (38).

Esto, sin embargo, no puede generalizarse. Ciertos estudios han encontrado marcadas diferencias culturales en torno a la lactancia, particularmente en las comunidades indígenas (38). En estos casos, se destacan hábitos, valores y saberes sobre la maternidad como el *porteo*, la unión permanente entre madre e hijo ligada al amamantamiento, así como la socialización con otras mujeres madres que construyen una red de apoyo y acompañamiento constante (39). Otros hallazgos permiten afirmar que la leche materna es

considerada por algunas comunidades como un líquido sagrado, importante para la vida, cuya protección se vincula con saberes de generaciones anteriores (39).

De esta manera, las actividades relacionadas con la lactancia pueden quedar al arbitrio de consejos, creencias o costumbres socioculturales con algún grado de influencia en la práctica. Un concepto útil para abordar estas posibles relaciones es el de *cosmovisión*, definido como “*conocer y valorar la realidad que se nos presenta individual o grupalmente*” (40); es decir; se presenta como esa visión de sí mismo que tienen cada uno de los individuos pertenecientes a cualquier comunidad. Lo anterior se vincula entonces a las interpretaciones de la totalidad unitaria de lo existente (41), que configura “*un modo de ver y de vivir la propia vida, una toma de posición vital fundada en un conocimiento de la realidad que constituimos nosotros mismos y de la realidad que nos rodea. Y aquí cabe tener en cuenta qué es lo que compone mi relación, qué elementos la integran y cómo se relacionan esos elementos entre sí*” (40).

Así, la cosmovisión tiene en cuenta saberes que se traducen generalmente en un sistema de mitos, ritos y valores diferentes a una concepción racional del mundo. Se trata, entonces, de un conocimiento más emocional e intuitivo enmarcado en aspectos simbólicos. De este modo, cada comunidad construye una cosmovisión que contiene significados, conceptos y estructuras abstractas que conforman la base de sus distintos sistemas simbólicos, los cuales hacen comprensible y comunicable la experiencia de los seres humanos (42).

Resumiendo, la cosmovisión se convierte no sólo en un generador de saberes, sino, también, de formas de estructurar los pensamientos de tal manera que “*los mundos en los que viven las diferentes sociedades son mundos diferentes, no simplemente los mismos mundos con distintos nombres*” (42). Este concepto es, entonces, un articulador fundamental para comprender la lactancia como un fenómeno cultural, sobre todo en las comunidades indígenas, grupos que han sufrido los efectos de la colonización y políticas de asimilación de los modelos de conocimiento y desarrollo occidentales, encarnados en los sistemas de salud, que pretenden implementar políticas y programas contruidos sin ninguna cosmovisión.

Por ende, entender la lactancia materna como un fenómeno cultural, más allá de sus aspectos biológicos, implica reconocerla como una práctica cargada de significados y que debe ser analizada desde una perspectiva interpretativa (43) que permita entender sus diferencias; todo esto teniendo en cuenta contextos socio-culturales, temporales e, incluso, las subjetividades individuales. Esta forma de comprender la LM se considera un aporte fundamental para el estudio de esta práctica, en tanto posibilita la construcción de otras

explicaciones posibles que, a su vez, contribuyen a complementar, e incluso complejizar, el análisis de la lactancia en comunidades indígenas, poblaciones que han sido poco exploradas y abordadas a partir de enfoques distintos al médico y científico (15-16).

Ahora, en relación con los saberes de la lactancia materna, expresan algunos investigadores (144), el rol de las madres, abuelas, suegras, tías y hermanas cercanas proporciona consejos social y culturalmente aceptados, construidos a partir de experiencias previas en el cuidado de sus propios hijos. De esta manera, los saberes consolidados alrededor de la leche materna se presentan como construcciones sociales de la cultura local que son transmitidas de generación en generación.

Según indican Cidro et al. (145) y Amaral Martins et al. (146), estos saberes abarcan mitos, tabúes, costumbres, entre otros, que permean la práctica de LM. En algunas comunidades indígenas, por ejemplo, en los grupos mapuches, expresan Martínez-Poblette y Ossa (147) que los saberes son estímulos sociales y culturales que refuerzan la motivación intrínseca de las madres al ser interpretados como naturales, en tanto mantiene el vínculo madre-hijo.

En contraste, según expresan Wanhoji et al. (148), estos saberes también pueden dificultar la prolongación de la LM, entre ellos, las creencias relacionadas con las diferencias de género, donde la lactancia en los niños debe ser complementada con otro tipo de alimentación para satisfacer su demanda, que es más alta que la de las niñas. Percepción que se generaliza, según observaron Matsuyama et al. (149), en otras madres que consideran que su leche no es suficiente para dejar satisfecho al bebé o la creencia de que la madre le transmite a través de la leche materna, no sólo enfermedades, sino también emociones negativas como la ira y la tristeza, e incluso rasgos comportamentales de quien lo alimenta. Lo mismo ocurre con ciertos rituales de iniciación que realizan a la madre y el niño, los cuales terminan por limitar o interrumpir la práctica de la LM (150-152).

De la misma manera, existen algunos conceptos erróneos compartidos por abuelas y bisabuelas que no lactaron a sus hijos y no identificaron ningún problema en su crecimiento y desarrollo; los cuales, según expresan Nsiah-Asamoah, Doku y Agblorti (152-153), también refuerzan la creencia de que no es necesario lactar de manera continuada hasta los seis meses. Lo anterior, muestra la importancia de las mujeres -suegras y abuelas- de la familia a la hora de realizar o no la lactancia materna (154), pues al ser una práctica femenina hace que sus conocimientos cobren mayor relevancia. En este sentido, ellas son percibidas por las madres como buenas asesoras, personas que influyen en su promoción, convirtiéndose en

un factor protector, según afirman Nsiah-Asamoah et al. (152), Chapetón Castro (155) y Aké canul et al. (144).

Las expresiones, creencias y costumbres culturales en las comunidades se consideran parte del contexto familiar y de las prácticas de lactancia materna, en tanto son tradiciones interétnicas, las cuales, según expresan Amaral Martins et al. (146), son respetadas más allá de las diferencias de pensamiento y circunstancias. Por esta razón, *la presencia* de las abuelas y las suegras es ineludible a la hora de tomar la decisión de amamantar, puesto que son ellas quienes transmiten directamente los saberes construidos a partir de sus experiencias, sus composiciones familiares y culturas locales (145,154, 156).

Por otro lado, según la percepción de algunos investigadores (151, 156), en ciertas comunidades las normas culturales involucran la participación de los cónyuges y abuelos y, en general, de referentes masculinos. Lo anterior se presenta tanto en la salud sexual y reproductiva de las mujeres como en las prácticas de cuidado, que incluyen la alimentación y la lactancia.

Algunos estudios (151) suponen que este apoyo puede ser potenciado en diferentes estrategias de promoción para prolongar la lactancia a partir de la difusión de información, tanto como desde el acompañamiento de los controles de salud. De esta manera se constituyen (145) recomendaciones que retoman el rol masculino como agente activo y motivador intrínseco, sobre todo para las mujeres que tienen poca experiencia.

No obstante, ese apoyo masculino puede variar de acuerdo a los contextos socioculturales, así como las convenciones sociales, estructurales e institucionales que rodean la práctica (157) e, incluso, cuestiones propias de la subjetividad de los cónyuges, lo cual permite que los hombres se desentienden un poco de los aspectos relacionados con la LM y del embarazo en general (151). En relación con esto, expresan Luchinni, Márquez-Doren y Rivera-Martínez (158) que los saberes masculinos aparecen como parte de las estrategias de promoción y acompañamiento a la lactancia, pero en realidad pueden estar ausentes en la práctica, siendo la lactancia una experiencia femenina.

Por otro lado, Monteban y Yucra Velásquez (159) expresan que los saberes de los profesionales de la salud por lo general están centrados en los beneficios de la práctica, por ejemplo: el mejoramiento del sistema inmune, el equilibrio entre macro y micronutrientes hasta los 6 meses, la importancia de iniciarla lo más rápido posible como una forma de fortalecer el vínculo madre-hijo, así como los beneficios de salud psicológica y de desarrollo para el bebé. Sin embargo, desde la perspectiva de Buser et al. (160), los saberes

profesionales entran en tensión con los saberes tradicionales de las comunidades, lo que hace que las madres experimenten dualidades al intentar satisfacer las expectativas culturales y las del sistema sanitario en relación con el cuidado de sus hijos y la lactancia materna.

Es por ello que Buser et al. (160) plantean que estas tensiones se generan en medio de prácticas culturales tradicionales que reflejan valores y creencias de la comunidad por generaciones. Lo anterior debido a que los profesionales de la salud deben evaluar, en pro de mejorar las políticas de salud pública de promoción de la lactancia materna, desde un ejercicio reflexivo de *humildad cultural* (159) que reconozca las particularidades en los procesos de comprensión de la comunidad, sus saberes, prácticas y, sobre todo, focalizándose en las mujeres como principales cuidadoras.

En este sentido, según observaron Zakar et al. (151), algunas madres también identificaron ciertas contradicciones en las recomendaciones del personal de salud, pues durante el parto en hospitales algunos médicos recomiendan el uso de fórmulas después de la cesárea. En otros casos, se promueve el destete después de los 3 meses, cuestión que contradecía el consejo de otras madres y abuelas de la comunidad y la propia experiencia de la madre, lo que causa incomodidad y confusión en el sostenimiento de la práctica, especialmente en madres multíparas a quienes les cuesta combinar diferentes fuentes de información con su propia intuición y conocimiento para lograr equilibrar diferentes valores en torno a la alimentación infantil y hacer un uso estratégico de la información (144,161)

Así, según afirman Wandel et al. (161), el fortalecimiento de los lazos de confianza entre las madres y los profesionales sanitarios, puede contribuir a mejorar los procesos de comunicación sobre la salud y la nutrición, incorporando visiones de las madres en los protocolos de atención. Para ello es importante que el personal pueda dar continuidad a esta atención culturalmente segura, centrada en la madre, en el marco de una buena comunicación. De hecho, la investigación participativa, según lo plantean Foley, Schubert y Denaro (161), podría ser útil para generar iniciativas de promoción de la lactancia materna, esto puede fomentar la autonomía y el rol de las comunidades indígenas para el desarrollo de políticas interculturales (163).

Al respecto, Amaral Martins et al. (146), expresan que la superposición de conocimientos populares con los del personal sanitario generan tensiones que dificultan las acciones y orientaciones profesionales en relación con la promoción de la LM. Para superar estas cuestiones es necesario incorporar una perspectiva dialógica que incluya las normas culturales, y los conocimientos tradicionales, desde un abordaje de cuidado cultural donde los

sistemas tradicionales y biomédicos sean complementarios (164). En efecto, cuando estos conocimientos son compartidos, la misma comunidad se encarga de replicar los mensajes del personal sanitario, tales como el calostro y sus beneficios para el desarrollo cerebral (148,161).

Como se describió anteriormente, los discursos de las prácticas de LM presentan diferencias relacionadas con los saberes de referentes de la comunidad: suegras, abuelas, cónyuges y abuelos, que entran en tensión con los saberes de los profesionales de la salud y los de otras madres (148) por diferentes motivos. Uno de ellos puede ser las brechas generacionales, dado que algunas madres tendieron a acatar las recomendaciones de los profesionales de salud, más que a las de sus abuelas o suegras.

En otros casos, los saberes de la comunidad pueden ser contradictorios entre sí, lo que genera confusión en las madres, sobre todo cuando las percepciones y recomendaciones de los miembros del núcleo familiar son distintas. Mientras abuelas y suegras fomentan la lactancia materna, algunos cónyuges y abuelos ejercen presión para interrumpirla, de tal manera que las madres regresen a sus labores de reproducción y cuidado, lo cual genera malestar en las madres, quienes en últimas son las que realizan y experimentan la práctica.

Los contextos donde se realiza la lactancia materna también pueden convertirse en un factor de influencia para la práctica, debido a especificidades geográficas, socioculturales, económicas y laborales vinculadas a las actividades domésticas y educativas. A este respecto, expresa (155) que el contexto geográfico puede determinar el acceso a ciertos alimentos “no indígenas”; por ejemplo, en centros de salud donde pueden ofrecer alimentos complementarios o facilitar la compra para quienes tienen las posibilidades económicas para adquirirlos y reemplazar la lactancia. En ocasiones, las dificultades sociales, como las adicciones y la pobreza, pueden también afectar la lactancia materna (145).

El contexto también puede generar sensaciones de estigma y vergüenza que son experimentadas por algunas madres migrantes (156), quienes enfrentan procesos de aculturación donde existen otros valores, a lo que se le suma la percepción social de que el uso de fórmula láctea representa status económico (156). Lo anterior se repite en las comunidades donde irrumpen costumbres de la “cultura occidental” como la presencia de multinacionales en sus territorios y prácticas de asistencialismo descontextualizado e inefectivo por parte del Estado (165).

Además de estas condiciones, para algunas madres el trabajo doméstico, agrícola y actividades educativas reducen el tiempo disponible para amamantar, lo que termina por

disminuir su producción de leche (145,151). En estos casos, según informan Castro et al. (166), las madres o cuidadores de los niños complementan la lactancia materna con agua, agua de panela, infusiones, leche de vaca, fórmulas infantiles o formas de alimentación complementaria, de acuerdo con los recursos locales.

Teniendo en cuenta lo anterior, las prácticas de lactancia materna están atravesadas por elecciones que realizan las madres en su contexto. Estas elecciones pueden estar influenciadas por los mensajes de comunicación que promuevan el consumo de otros alimentos industrializados, por la facilidad o estatus que representa, según expresan tanto Chapetón Castro (155), como Aké Canul et al (144).

Es así como las prácticas, según lo observado por Wandel et al. (161), pueden estar orientadas por conceptos que son reproducidos por ciertas abuelas y suegras, e incluso profesionales de la salud, que consideran importante tener niños “gordos”, lo que reduce el tiempo dedicado a la LM y hace que esta termine antes del tiempo recomendado. En otros casos, algunas madres asociaban la diarrea infantil con el estado de la leche y como tratamiento decidían suspender la lactancia (162), así como el cuidado y la crianza de otros bebés, donde la única solución duradera a la demanda de alimento es la leche artificial (167).

Las experiencias de vida de las madres también pueden condicionar la duración de la LM. Una de ellas puede ser el parto por fuera de la comunidad, la hospitalización o el control de la alimentación por parte del personal de salud que se convierten en situaciones que pueden afectar el amamantamiento, más allá de las recomendaciones del resto de referentes familiares y comunitarios (145,162)

De acuerdo con lo expuesto, es posible interpretar la lactancia materna como una práctica situada que se da en comunidad. Para algunos grupos étnicos, como los Guambianos, la leche materna es un factor protector frente al uso de fórmulas artificiales que no contienen los suficientes anticuerpos (166) mientras que, para otros grupos, a pesar de ser el primer alimento ofrecido, tiene mayor importancia la alimentación de la madre durante la gestación, en tanto aquello que se consume se traduce en el estado de salud, crecimiento y desarrollo del bebé (155)

Es así como la LM debe considerarse como una práctica situada que incluye a la familia, sus creencias en torno a la lactancia materna y su influencia sobre el disfrute y éxito de la práctica que empodera a las mujeres que la realizan (168). Sin embargo, para algunas madres, llevar adelante el amamantamiento es un desafío en el cual se experimentan dificultades, al mismo tiempo que puede ser una labor agradable y afirmativa, pero a la vez

dolorosa y compleja, lo que genera en ellas sentimientos ambivalentes. Entre aquello que les gusta de la práctica se pueden mencionar la intimidad adquirida con el bebé, el tiempo, el vínculo y la conexión; mientras que entre las dificultades comunes se resalta la falta de tiempo para realizarla adecuadamente o para hacer otras actividades 168).

Del mismo modo, algunos estudios destacan la determinación de las madres de continuar con la lactancia a partir de experiencias anteriores y educación prenatal, condiciones que se presentan como aspectos diferenciadores a la hora de prolongarla durante seis meses o más. Es así como, según expresan Aké Canuel et al. (144) y Monteban (155), es cuestión de “mantener la fuerza”, tanto para la madre como para el bebé. En este sentido, se resume que la LM exclusiva es el resultado de un conjunto de factores entre los que se incluyen las normas y valores culturales, el contexto geográfico y sociocultural, las creencias culturales y los saberes construidos a partir de experiencias tanto propias como ajenas; así como las normas o valores culturales de la comunidad en la cual están inmersas las madres.

En este punto vale la pena comentar que la lactancia materna puede ser abordada incluso como el contexto para otros comportamientos relacionados con la maternidad. Lo anterior la hace un fenómeno no solo cultural, sino multideterminado por la identidad cultural, étnica o de edad, lo que hace que se requiera un acercamiento situado y contextual, tal como la noción de significado.

La lactancia materna abordada como fenómeno cultural está relacionada con concepciones sobre la crianza, el cuidado, la maternidad y el estado nutricional, el planteamiento del problema y su desarrollo tendrá como foco la comprensión de los significados que tiene la LM para las mujeres madres de las comunidades indígenas, particularmente en la comunidad Kwe'sx Kiwe. El interés de esta investigación es, puntualmente, la visión de las mujeres madres como portavoces, cuyas ideas predominantes fueron parte de un consenso activo sobre el fenómeno de interés. En este sentido, sus testimonios fueron complementarios a las miradas, tensiones y discursos de otros referentes de la comunidad, tales como: gobernantes, líderes religiosos, cónyuges y familiares; esto con el fin de interpretar los vínculos que existen entre la experiencia materna, que también puede ser comunitaria y colectiva.

1.4 Preguntas de investigación

Teniendo en cuenta tanto las definiciones conceptuales asociadas al fenómeno de la LM, como la revisión de antecedentes que configuran un panorama actual y la necesidad de

abordar la práctica desde una postura cultural, haciendo hincapié en la contextualización de la población sujeto de estudio, se plantea la siguiente pregunta de investigación, junto con algunas preguntas secundarias producto de la reflexión:

¿Cuáles son los significados que tiene la LM para las mujeres madres de la comunidad?, ¿en qué medida se inscribe como una práctica cultural que contiene significados y prescripciones arraigados en la tradición comunitaria?, ¿cuáles son las relaciones entre las intervenciones, regulaciones y directrices de la comunidad y los significados que tiene la LM para las mujeres madres?

1.4.1 Pregunta de investigación:

¿Cuáles son los significados que tiene la lactancia materna para las mujeres madres de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, en el Valle del Cauca?.

2. Justificación

Comprender la dimensión cultural de la lactancia materna LM, implicó abordarla como fenómeno específico. Si bien como fenómeno está relacionada con otras temáticas como la crianza, el cuidado y la maternidad, necesita ser entendida en relación con sus propios significados, es decir, desde la comunidad de mujeres madres que la realizan. De tal forma se pueden conformar aportes teóricos, metodológicos y prácticos en el campo de las intervenciones sanitarias y en las políticas públicas relacionadas con la LM. Lo anterior, llevó a establecer las razones del estudio.

En primer lugar, a nivel teórico y de acuerdo con la revisión de antecedentes, se identificó un vacío importante en la comprensión que tienen los significados de la LM en comunidades indígenas, hasta ahora los estudios revisados se concentran en los saberes y prácticas. De esta manera, la presente investigación permitió la creación de nuevo conocimiento sobre los significados y prácticas alimentarias de la lactancia de una población, generalmente invisibilizada en el campo de la salud y la nutrición, a la luz de saberes indígenas poco explorados (11).

La disertación es de particular interés para la academia porque fortalece el análisis y posicionamiento en temáticas de nutrición relevantes en la actualidad, que de hecho hacen parte de las metas nutricionales para el 2025. Al mismo tiempo, es la oportunidad para una construcción teórica alternativa que tenga en cuenta la cosmovisión, los significados y el

contexto, como categorías pertinentes para la investigación, lo que se traduce en un conocimiento que aporta a la mirada cultural y clínica sobre la LM.

A nivel metodológico, el acercamiento al fenómeno según una perspectiva interpretativa, con métodos y técnicas cualitativas, se considera novedoso en los estudios de LM, puesto que reivindica las voces de los actores involucrados (en este caso particular las mujeres madres de la comunidad). Asimismo, contribuyó a visibilizar las condiciones de la práctica de LM en poblaciones indígenas cuyos saberes no han sido abordados.

A nivel práctico, el estudio fue relevante porque se vinculó con los objetivos propuestos por la Asamblea Mundial de la Salud, la cual establece claramente “*incrementar hasta al menos un 50% la tasa de lactancia materna exclusiva durante los 6 primeros meses*” (7-8), proporcionar a los hospitales y centros sanitarios capacidades para respaldar la LM y promover estrategias comunitarias para fomentar la práctica. También se posibilitó la promoción de otros alimentos complementarios, promover la capacitación y creación de condiciones para que las madres puedan lactar, incluso en contextos laborales, e invertir en la formación y generación de capacidades para la protección, promoción y respaldo de la LM.

En el caso de Colombia, se crea el Plan Decenal de Lactancia Materna 2022-2031, en el cual se establecen las acciones a realizar a nivel nacional y regional para lograr una eficaz protección y promoción de la LM. El impacto esperado de este plan es llegar a 11.000.000 de niños y niñas menores de 2 años, y a sus respectivos familiares y cuidadores, a través de los siguientes objetivos:

- Fortalecer el desarrollo de las capacidades y competencias institucionales para la promoción de la LM
- Desarrollar mecanismos de transformación, apropiación, movilización y responsabilidad social de la comunidad desde los diferentes roles a favor de la lactancia materna
- Considerar la gestión política para el apoyo, protección y promoción de la LM (11).

De acuerdo con la evaluación del programa, las intervenciones sanitarias y estrategias de las políticas públicas no han sido suficientes para acompañar a las 102 comunidades y pueblos indígenas, donde es notable la ausencia de una visión cultural de la práctica de amamantar. De hecho, se menciona como parte de las recomendaciones y resultados la necesidad de abordar la promoción de la LM desde los usos y costumbres, saberes y servicios institucionales diferenciales.

Precisamente la elección de trabajar con la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa se debió a la representatividad de la población frente a las demás comunidades indígenas, pues esta conforma el 13,4% del total de la población indígena a nivel nacional. En otras palabras, de 186.178 personas autorreconocidas, el 3,8%, es decir, 7005 personas, viven en el Valle del Cauca (44).

La investigación, por tanto, respondió a la necesidad de contribuir a la ampliación de la comprensión de las prácticas, significados, tradiciones y saberes propios de las comunidades, puesto que la comprensión de dichos significados introduce una visión para la promoción de la LM. Ello debido a que la Política de Atención Integral en Salud (PAIS) - lineamiento fundamental en las intervenciones sanitarias a nivel nacional-, exhorta a garantizar la LM en las comunidades indígenas, en su enfoque diferencial sobre la implementación de servicios de salud.

Esta investigación pretendió contrarrestar la invisibilización de las comunidades indígenas y desatender el análisis realizado por la política PAIS. En esta evaluación se destaca, en la enseñanza del recurso humano, una enorme deuda tanto en la formación al respecto a las culturas médicas tradicionales de los grupos étnicos, como en la implementación del enfoque intercultural.

2.1 Objetivos de investigación

2.1.1 General:

Comprender los significados que tiene la lactancia materna para las mujeres madres de la comunidad Nasa Valle del Cauca, Colombia.

2.1.2 Específicos:

- Describir desde una perspectiva etnográfica el contexto material y cultural de las mujeres madres de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa.
- Identificar los aspectos de las cosmovisiones de la comunidad relacionados con la lactancia materna, teniendo en cuenta las experiencias y trayectorias de vida de las mujeres madres Kwe'sx Kiwe Nasa.
- Interpretar los significados que tiene la lactancia materna para las mujeres madres de la comunidad indígena Kwe'sx Kiwe Nasa.
- Comprender las prácticas de la lactancia materna de las mujeres madres de la comunidad indígena Kwe'sx Kiwe Nasa.

3. Referente Teórico

El referente reúne los conceptos y marcos normativos considerados pertinentes para abordar la problemática en cuestión. Para exponerlos de manera ordenada y coherente, el apartado inicia con el cuestionamiento del modelo médico hegemónico, para presentar, posteriormente, la propuesta de un enfoque alternativo que incluye al sujeto y sus interpretaciones. De este modo, se da paso a un breve recorrido por las antropologías médicas, así como por las de alimentación y nutrición, cuyos aportes teóricos y metodológicos permiten una investigación desde una perspectiva interpretativa a partir de conceptos específicos como *cosmovisión, cultura, experiencia, territorio y significados*.

3.1 Otros modelos posibles: el cuestionamiento del modelo médico hegemónico a través de la antropología.

Realizar investigación y producir conocimiento desde otras perspectivas, que en este caso se encuentran situadas en la comprensión de significados, requiere cuestionar y proponer modelos alternativos a los impuestos por ciertas visiones positivistas, las cuales han sido consideradas, por décadas, como la única manera de entender y hacer ciencia. Lo anterior se presenta, sobre todo, cuando de estudiar al ser humano se trata. En este sentido, se propone reflexionar sobre el modelo médico hegemónico (45), identificando sus principales críticas y procesos de cambio para, de esta manera, dar paso a otros modelos posibles.

De acuerdo con los planteamientos de Menéndez, el Modelo Médico Hegemónico (MMH) es:

[...] el conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica, el cual desde fines del siglo XVIII ha ido logrando establecer sub-alternativas al conjunto de prácticas, saberes e ideologías teóricas hasta entonces dominantes en los conjuntos sociales, para lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad legitimada por los criterios científicos como por el Estado (45).

Este paradigma se caracteriza por tener una posición biologicista; es decir, aquella en donde se da predominancia a la perspectiva médica en lo relacionado con los problemas de salud-enfermedad, esto a tal punto que subordina, en términos metodológicos e ideológicos, otros niveles de conocimiento y comprensión de dichos procesos. Todo esto invisibiliza la comprensión alternativa de la salud, la visión crítica e, incluso, los enfoques culturales que puedan ser evidentes en comunidades diversas, entre ellas las indígenas. Por esta razón, la

enfermedad, desde una perspectiva positivista, es un ponderado en función de la formación médica profesional que excluye los procesos históricos, culturales y psicológicos de las personas, en donde, en el mejor de los casos, se les tiene cuenta como simples anécdotas, las cuales no cumplen ningún rol a la hora de diagnosticar o tratar enfermedades.

También, es un paradigma caracterizado por la individualidad, donde se asume la desigualdad social producto del sistema capitalista como una responsabilidad individual, lo que conduce a una mercantilización directa o indirecta de la enfermedad. Como consecuencia de lo anterior, la solución propuesta es la descentralización, que implica repartir de manera desigual los costos y las pérdidas, lo que lleva a que las comunidades en situación de vulnerabilidad sean las que deban asumir mayor carga para solventar las problemáticas de salud a las que se enfrentan.

En el marco de este individualismo, se evidencia la ahistoricidad del planteamiento, esto debido a la falta de comprensión de la historia como una que forma parte de los procesos de salud-enfermedad. El mercantilismo, la salud, el conocimiento sobre el padecimiento y el acceso al tratamiento como una mercancía que puede adquirirse, comprarse y venderse se traduce en una asimetría de conocimiento con el paciente, donde su única opción es adaptar una actividad pasiva, que deja por fuera sus saberes y experiencias, para obedecer a la posición superior del médico tratante, basada en su racionalidad científica, legitimación jurídica y profesionalización formal en el método científico positivista.

En síntesis, el modelo médico hegemónico se caracteriza por una posición biologicista, pragmática e individualista, cuya base epistemológica está relacionada con el positivismo y ha sido predominante desde 1930 hasta la actualidad. Cabe destacar que también se ha convertido en un modelo multifuncional, puesto que se le atribuyen funciones curativas, preventivas y de mantenimiento; así como de control, normalización, medicalización y legitimación de prácticas, saberes, comportamientos y fuerzas sociales dominantes sobre las minorías de cualquier tipo, particularmente étnicas (46).

Como una opción diferente a este modelo médico hegemónico, dentro de la perspectiva antropológica, existe una visión médica alternativa que integra las prácticas tradicionales², entendiéndose por estas las instauradas por la medicina oriental, el ayurveda, entre otras. Estas propuestas se caracterizaron y caracterizan por el uso de técnicas basadas en la

² Este concepto no sólo connota una suerte de “pasado” cargado de valores, sino que clausura toda la serie de prácticas alternativas que se van constituyendo como dominantes

eficacia simbólica (47), prácticas que se han transformado, pero que el modelo médico hegemónico ha tendido a estigmatizar y subordinar ideológicamente.

Se hace necesario, entonces, un cambio de mirada sobre la salud, particularmente sobre la salud pública, área directamente involucrada con la LM. Para ello se toma como referencia las construcciones conceptuales de Granda, quien afirma que la *“salud pública alternativa consiste en tener una visión histórica y contextual de los fenómenos relacionados con la salud y el cuidado de la población”* (48). Lo anterior debido a la imperante necesidad de reflexionar y entender la salud y la vida integralmente, sin descuidarlas y orientando la mirada hacia el sujeto para lograr un compromiso del Estado.

Esta perspectiva es compartida por autores como Eduardo Menendez (46), quien aboga por un desarrollo diferente, particularmente de la medicina y la salud desde un abordaje social. Menendez busca comprender los determinantes sociales, al tiempo que entiende, como sus resultados, a la pobreza, la desigualdad y la educación, las cuales tienen un impacto significativo en la salud de las personas (46). Por lo tanto, el autor defiende la participación activa de las comunidades en la toma de decisiones relacionadas con su propia salud y atención médica, cuestión que requiere empoderar a distintos grupos de personas desde sus propios conocimientos con el propósito de establecer estrategias de promoción de la salud que sean social y culturalmente adaptadas (46).

De esta manera, Eduardo L. Menéndez, expone una perspectiva más amplia y holística de la atención médica y la salud pública, que aborde los desafíos de la salud desde una perspectiva más inclusiva y comunitaria. El autor, a diferencia del modelo médico hegemónico, defiende un enfoque interdisciplinar que brinda atención médica y promueve la investigación en salud, a partir de reconocer los procesos de salud-enfermedad como problemáticas complejas, que tienen dimensiones sociales, económicas y psicológicas y que requieren de la comprensión de otras disciplinas, particularmente de las ciencias sociales como la antropología y la sociología.

En este sentido, el abordaje de la LM en comunidades indígenas demanda un modelo médico alternativo que, además de incluir esas otras visiones de mundo, reivindique las relaciones sujeto-sujeto. Asimismo, resulta necesario que dicho modelo ponga en tensión el determinismo biológico, que recupere la noción de comunidad en los acompañamientos sanitarios y que incorpore una perspectiva cultural a la hora de comprender, no sólo los procesos de salud-enfermedad, sino todas aquellas áreas vinculadas a la nutrición y al cuidado (49), es allí donde la antropología, como una alternativa teórica orientada a la comprensión cultural, abre las puertas a otras maneras de entender la realidad de las

comunidades diversas y, en este caso particular, a la comprensión de la lactancia materna en comunidades indígenas.

3.1.1 La antropología médica y de la alimentación, puertas disciplinares para la investigación de la Lactancia Materna

Para realizar un breve recorrido por la historia de la antropología médica, se propone tomar los estudios y reflexiones de Eduardo Menéndez quien, a partir de su experiencia y trayectoria profesional, describe de manera general el panorama de la disciplina (50). Entrando en materia, el desarrollo de esta área se dio, en mayor medida, a finales del siglo XIX en los Estados Unidos y se presentó como una especie de ciencia específica en 1950. A partir de lo mencionado, la antropología médica evolucionó hasta convertirse, en 1980, en una de las especialidades con crecientes aportes a la Antropología Social y a los estudios cualitativos dentro de las Ciencias de la Salud (50).

Los inicios de la antropología médica, según Menéndez (50), pueden asociarse con los aportes de autores como Durkheim quien, con sus estudios sobre el suicidio, pudo establecer el concepto de epidemiología cultural al introducir el análisis de datos cuantitativos y técnicas cualitativas en el enfoque racional de procesos de salud-enfermedad. Con este aporte, Durkheim incluye a las relaciones sociales que de una manera u otra intervienen en el proceso.

Tomando como base los avances propuestos en su momento por Durkheim, Goffman (51) y Gusfield (52) exploran la existencia de rituales sociales en los servicios de salud y funcionamientos institucionales, así como los rituales de las sociedades contemporáneas. En cambio, estudios como los de Antonovsky (53), en su acercamiento a la problemática de nutrición en familias en situación de vulnerabilidad, generan una tensión en las relaciones de clase dentro del análisis de la mortalidad infantil por desnutrición.

En general, diferentes corrientes de pensamiento han analizado las sociedades desde sus lazos, incluyendo los de hegemonía/subalternidad propuesta por Gramsci y aplicada por otros autores en el análisis de los fenómenos simbólicos. De esta manera, la antropología logró consolidar algunos aportes a las investigaciones en ciencias de la salud, al introducir esta nueva comprensión de los procesos de salud-enfermedad desde la interpretación de la vida colectiva, en la que, significados, rituales y prácticas hacen parte de los saberes de sectores subalternos que deben ser resignificados como parte de la definición de salud-enfermedad que tenga cada comunidad y cada individuo (54).

Por otro lado, en sus inicios la antropología médica en Latinoamérica se dio, principalmente, en dos países: Brasil y México. Sin embargo, su influencia más fuerte data de la década del 70, con la repercusión de los trabajos teóricos de algunos norteamericanos en México dedicados a estudiar *“todo proceso de salud-enfermedad en muy diferentes sectores y actores sociales, con los objetivos de describirlos y comprenderlos, y en menor grado intervenir sobre ellos”* (50). Este desarrollo puede advertirse, posteriormente, en Brasil durante 1990, con sus notables avances en la salud colectiva.

Según Langdon, la razón de este auge se debe, en parte, a los estudios norteamericanos, los cuales comenzaron a generar desacuerdos con las propuestas latinoamericanas debido a una marcada relación psicologista. Lo anterior sumado a las diferencias contextuales configuradas por las particularidades históricas, socioeconómicas y políticas. La tensión crece en las comunidades indígenas, las cuales, a nivel latinoamericano, continúan presentándose como la población con mayor tasa de mortalidad y con menos esperanza de vida (55).

Sin embargo, buena parte de los estudios de la antropología médica latinoamericana se han concentrado en estas poblaciones, investigando sobre alimentación/desnutrición; autoatención en salud; biomedicina; enfermedades crónicas y transmisibles; adicciones y políticas públicas en salud. En otras palabras, es una antropología centrada en los saberes, las experiencias y la interpretación de los significados construidos por los sujetos.

No obstante, en Latinoamérica, es necesario realizar estudios desde contextos locales con una perspectiva global de las temáticas, orientándose, especialmente, al examen de la salud más que de la enfermedad. En este sentido, la antropología médica es una de las áreas con mayor contribución a la salud colectiva, puesto que posibilita la generación de información útil más allá de los usuales estudios estadísticos; esto al permitir documentar e interactuar directamente desde las subjetividades, lo cual aparece como una cuestión fundamental para la investigación de la LM como fenómeno cultural (56).

La antropología médica, como campo interdisciplinario que examina la interacción entre la cultura, la salud y la enfermedad, desempeña un papel fundamental en la comprensión de la lactancia materna desde una perspectiva cultural. Esta disciplina permite analizar cómo las prácticas de lactancia están influenciadas por las creencias culturales, las normas sociales y las estructuras de poder dentro de una sociedad específica. La lactancia materna, lejos de ser una práctica aislada, está inmersa en un contexto cultural que afecta la toma de decisiones de las madres, las percepciones sobre la leche materna y las prácticas de cuidado infantil.

Desde esta perspectiva es posible explorar cómo las diferentes culturas valoran la lactancia materna, cómo se transmiten los conocimientos sobre la lactancia de generación en generación y cómo las prácticas de lactancia pueden verse afectadas por factores socioculturales, económicos y políticos. En última instancia, este enfoque proporciona una comprensión más completa y contextualizada de la lactancia materna, lo que es esencial para diseñar estrategias de promoción de la lactancia efectivas y culturalmente sensibles que respeten y celebren la diversidad de prácticas y significados culturales.

3.1.2 La Antropología de la Alimentación y la Nutrición: herramientas teóricas para la comprensión de la lactancia materna

La antropología médica abre, entonces, el camino entre las Ciencias Sociales y las Ciencias de la Salud para dar lugar a otros campos disciplinares que contribuyen, igualmente, al estudio de la LM. Entre ellos se encuentra la Antropología de la Alimentación y la Nutrición, que, a través del acercamiento a la alimentación como un fenómeno individual y comunitario, reconocen los impactos del consumo de alimentos en el desarrollo de los procesos de salud-enfermedad (57).

Los estudios de la antropología de la alimentación retoman el análisis de la cultura en torno a las actividades humanas socialmente determinadas y significadas (57-58), por lo que analiza la alimentación humana como expresión sociocultural. En este sentido, estudia aquellos elementos significativos, determinantes y determinados en los procesos de alimentación. Así, su objeto de reflexión es la cultura de la alimentación (59). Esta visión se refuerza con los argumentos de Romos Espinoza, para quien la alimentación y la cultura tienen vínculos determinantes (60). Por lo tanto, la descripción de los procesos de alimentación debe hacerse teniendo en cuenta la historia y el contexto de las comunidades.

Sin embargo, a partir del siglo XX, las investigaciones antropológicas sobre alimentación comenzaron a definir los alimentos como una categoría analizable en términos sociales, políticos y económicos. Es así que, como parte de este desarrollo conceptual, los aportes de Foster y Gallatin separan la alimentación de la comida; es decir, la alimentación es un concepto bioquímico desde el punto de vista de la salud, mientras que la comida se refiere a un concepto más cultural, construido por las comunidades que consumen los alimentos (60). Ambas categorías hacen parte del objeto de estudio de la antropología de la alimentación, un área caracterizada por la interdisciplinariedad con Ciencias de la Salud, entre ellas la epidemiología, la enfermería, la medicina y la nutrición, todo esto sin perder de vista la relación alimentación-nutrición como fenómeno cultural. Además, para esta disciplina, las prácticas y significados de la alimentación humana presentan condiciones materiales,

históricas y de contexto que se relacionan con la comprensión de aquellas costumbres, hábitos y rituales que afectan las formas de alimentación humana (61). En el caso de esta investigación, de una manera específica de alimentación: la LME.

Es importante aclarar que, durante las últimas dos décadas, la Antropología de la Alimentación, gracias a científicos sociales y de la salud interesados de manera interdisciplinar por la malnutrición, dio lugar a una subdisciplina: la Antropología de la Nutrición que, a partir de teorías de la antropología, la economía, la ecología y la nutrición, se aproxima también a la comprensión de los factores que inciden en la selección que hacen las personas al consumir ciertos alimentos. Un ejemplo de lo anterior son los factores sensoriales, económicos y ecológicos, así como de las percepciones de los alimentos y su clasificación, creencias, saberes y significados (62-63-64).

La antropología de la nutrición se destaca como un campo de estudio invaluable para comprender la lactancia materna desde una perspectiva cultural y contextual. Este enfoque permite explorar en profundidad cómo las prácticas de lactancia están intrínsecamente vinculadas a las normas culturales, las creencias, los valores y las tradiciones en una sociedad específica.

La lactancia materna, lejos de ser una práctica meramente biológica, es un fenómeno que se ve moldeado y modificado por las influencias culturales y sociales. Así, a través de la lente de la antropología de la nutrición, se pueden analizar las variaciones en las percepciones sobre la lactancia materna, las restricciones culturales que pueden influir en la decisión de amamantar, las creencias relacionadas con la calidad de la leche materna y cómo estas influencias se traducen en las prácticas reales de lactancia. Esta perspectiva no solo nos permite apreciar la diversidad de prácticas de lactancia en todo el mundo, sino que también resalta la importancia de reconocer y respetar las diferencias culturales al diseñar programas de promoción de la lactancia.

En última instancia, la antropología de la nutrición proporciona una comprensión enriquecedora y holística de la lactancia materna. Lo anterior facilita la formulación de estrategias de salud más efectivas y culturalmente apropiadas para fomentar esta práctica esencial en diversas comunidades y contextos culturales.

Por esto, la antropología, como paraguas teórico, metodológico, con sus correspondientes ramas, antropología médica, antropología de la alimentación y antropología de la nutrición, configura un escenario teórico que responde a las complejidades de comprender los significados de la lactancia materna en comunidades indígenas

específicamente porque, a diferencia de otras aproximaciones, lo que hace la antropología es brindar esa visión *emic*, entendida como: “*las representaciones que existen en la mente de los miembros de la sociedad sometida a observación*” (65). Es decir, “*es una construcción intersubjetiva, una especie de consenso de toda la sociedad. Es por esto que la misión del investigador es rescatar los significados y sentidos de dicha construcción para el actor social*” (64). Precisamente, esta visión *emic*, tiene en cuenta un amplio marco de comprensión caracterizado por la cultura, la cosmovisión y las experiencias de vida de las madres indígenas que realizan la práctica de la lactancia materna.

3.2 Una comprensión desde la cosmovisión y los significados de la comunidad: el enfoque cultural de la lactancia materna.

Abordar la LM desde una perspectiva interpretativa y desde una postura epistemológica hermenéutica, implica una definición específica de conceptos que, de acuerdo a Bachelard, no son tan solo palabras sino, fundamentalmente, “*problemáticas, que al ponerse en juego señalan enigmas sociales y científicamente pertinentes*” (66). Para analizar dichos conceptos es necesario, entonces, sumergirse en el contexto en el que adquieren significado relevante e identificar las conexiones explícitas e implícitas en su articulación (67-68).

Precisamente, para desglosar y, a su vez, exponer las relaciones entre los conceptos teóricos pertinentes para comprender la lactancia como fenómeno cultural, se propone comenzar por explorar la *cosmovisión*. Así, la cosmovisión se presenta como el marco que puede englobar las conceptualizaciones de *culturas, experiencias, trayectorias y apropiación de significados*, expresiones que complementan la visión teórica de esta investigación.

Para empezar, la *cosmovisión* describe de manera amplia “*una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad humana y de la interrelación entre ambos*” (69), propia de todas las comunidades humanas. Lo anterior, en tanto “*surge en un contexto social específico y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas; por eso se habla de cosmovisiones en plural*” (69) que, a su vez, se construyen de manera colectiva e histórica. Por tal motivo, puede ser evidenciada de manera empírica a través de la observación de rituales, conductas, prácticas e, incluso, en las acciones e ideologías de los movimientos sociales (69).

Esta comprensión puede complementarse con la de López-Austin, quien afirma:

Concibo la cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en discursos de larga duración: hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión, en su carácter de sistema ideológico, forma parte de este complejo (70).

La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón, pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario... está presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad (70).

En su esencia, la cosmovisión representa las suposiciones, premisas e ideologías arraigadas en un grupo sociocultural específico, al tiempo que determina cómo se percibe y entiende la realidad que los rodea. La influencia de la cosmovisión es profunda, se absorbe en el ambiente en el cual crece, lo que hace que pueda permanecer en el subconsciente.

La cosmovisión es, entonces, fundamental para todos los subsistemas de la cultura, en tanto es el origen de las tradiciones culturales de las comunidades, particularmente de las comunidades indígenas, que se configuran en valores arraigados e interrelacionados con las percepciones y significados que tienen las madres sobre la lactancia materna. Todo lo anterior se realiza como un acto culturalmente incorporado y transmitido de generación en generación.

Teniendo en cuenta que la cosmovisión incluye las relaciones con la naturaleza, la tierra y el territorio, la leche materna es vista como un alimento natural y saludable. Lo anterior, se encuentra en sintonía con las creencias sobre la armonía con el entorno natural, donde el territorio, más que el soporte material de lo que sucede en la vida de las comunidades, es un actor fundamental en la construcción de la realidad, las significaciones culturales alrededor de las prácticas sociales, los intereses, las percepciones, valoraciones e interacciones de reciprocidad y confrontación de la vida cotidiana de las comunidades que los habitan (286).

Además, las cosmovisiones incorporan elementos espirituales y significados simbólicos que dan sentido a la lactancia materna como un vínculo que trasciende los aspectos biológicos y dan cuenta incluso de la comprensión de los procesos de salud-enfermedad, lo que hace que la lactancia sea valorada como un aspecto que contribuye en la preservación de la salud. Así, la cosmovisión aporta una perspectiva única y profunda sobre la lactancia materna, pues moldea la forma en que se comprenden y se practican estas

tradiciones culturales. Ignorar la cosmovisión de una comunidad indígena al abordar la lactancia materna podría llevar a malentendidos y a la falta de efectividad en las intervenciones de salud. Por lo tanto, es crucial considerar y respetar estas cosmovisiones en cualquier esfuerzo destinado a promover y apoyar la lactancia materna en contextos indígenas.

Estos argumentos adquieren mayor relevancia, al comprender la cosmovisión como un atributo común a todos los seres que tienen acciones intencionales y conscientes; por esto, puede variar ampliamente según diferentes culturas y sistemas de creencias. Algunas cosmovisiones se basan en la separación entre lo natural y lo sobrenatural, mientras que otras abrazan la idea de que seres espirituales personales y fuerzas espirituales impersonales influyen en los asuntos humanos. En ese sentido, es posible identificar cosmovisiones como la secular, que se enfoca principalmente en la esfera natural; la animista, que atribuye poder a seres y fuerzas espirituales; la panteísta, que ve una esencia impersonal que llena el universo y la teísta, que sostiene que Dios creó y cuida el universo.

Las funciones principales de la cosmovisión son diversas y trascendentales, no solo buscan explicar el mundo y nuestras experiencias en él, sino también validar nuestras creencias y proveer un refuerzo psicológico para enfrentar la vida. Además, la cosmovisión cumple una función vital al integrar y adaptar a las personas en su entorno cultural y social (169).

La cosmovisión es un marco de referencia esencial que moldea y alinea las pautas de comportamiento de las personas en función de su percepción de la realidad. Así, se presenta como un fenómeno complejo y dinámico que invita a reflexionar sobre nuestras creencias y la manera en que influye en la comprensión del mundo y las acciones que acontecen en él (169).

En este sentido, se describe como un concepto amplio que permite ubicar las cosmovisiones en amplios ámbitos de la vida comunitaria que, a su vez, se relacionan con la organización social de las comunidades. De esta manera, el concepto de cosmovisiones también permite comprender su dinamismo, cuestión que abre el panorama para la indagación de otros fenómenos vinculados a la adaptación y las relaciones sociales, como lo son los procesos de alimentación, entre ellos la LM (69).

La cosmovisión está en el centro de todos los subsistemas de una cultura, incluyendo los subsistemas tecnológicos, sociales, políticos, lingüísticos, económicos y religiosos. La

forma en que estos subsistemas se establecen y funcionan refleja la cosmovisión del grupo sociocultural.

Teniendo en cuenta este acercamiento a la cosmovisión, es importante introducir el concepto de cultura, entendido como un concepto complejo y dinámico que se ha transformado en los últimos años gracias a los aportes de la antropología. Esta disciplina reconoce a la cultura como conceptualización transversal en sus procesos de teorización (71).

La antropología, al reconocer sus orígenes coloniales, ha logrado plantearse reflexiones y transformaciones relacionadas con el concepto de cultura, en tanto lo ha replanteado desde una mirada crítica. Dicha crítica cuestiona su uso al “esencializar, exotizar y estereotipar” (71) otras formas de vida; por esta razón, se espera construir nuevas aproximaciones alrededor de este concepto con el propósito de comprender la LM como fenómeno cultural.

Por un lado, la cultura puede definirse como “un mundo integrado de creencias y prácticas”, es decir, como un conjunto de características claramente identificables de una sociedad, que de manera discursiva se definen en plural como “culturas” y pueden interpretarse como opuestas a los significados, pues forman entidades coherentes, consistentes, debidamente integradas y delimitadas, tal como las describen las etnografías clásicas de Malinowski (1986), Mead (1990) y Benedict (1934) (71-74).

Con el tiempo, esta visión ha cambiado al hacerse evidente que las sociedades anteriormente definidas como “discretas” con su correspondiente “cultura”, son en realidad dinámicas, variables, cambiantes e incompletas. Por esta razón, el presente estudio es más cercano a lo que Sewells (2005) denomina: la cultura como categoría social (71).

La cultura, definida como categoría social, hace parte de la compleja realidad humana, relacionada con las dimensiones políticas, económicas, materiales y biológicas de la vida. Particularmente en el siglo XX, esta definición de cultura ya no daba cuenta, únicamente, de las conductas aprendidas y transmitidas de generación en generación, sino que también se implementó como un concepto que integra, en conjunto, a los símbolos y los significados (71). Uno de los referentes en la construcción de esta definición es Clifford Geertz, quien desde una perspectiva interpretativa de la antropología define la cultura como:

El conjunto de creencias y conceptos creado por los grupos humanos e interiorizado por cada uno de sus integrantes, a través del lenguaje, y que se manifiesta, tanto en forma ideológica como material, por medio de su comportamiento, en correspondencia

con los sentimientos y emociones de cada persona, así como con la estructura y funcionamiento de la sociedad. (75)

Para Clifford Geertz, la cultura es *“un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan sus juicios” (76)*. En este orden de ideas, el autor define la cultura como un texto que debe ser interpretado, es decir, hace referencia a esas estructuras de significación socialmente establecidas a través de las cuales las personas emiten mensajes. No solamente la comprende como ese sistema de símbolos, sino que va más allá, como *“ese esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actividades frente a la vida” (43)*.

En concordancia con lo anterior, Geertz afirma que su concepto de cultura es eminentemente semiótico:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (43).

En este sentido, la cultura se comprende como un documento activo, como una acción simbólica que tiene su propio sentido y valor (77): *“no se puede pensar hacer ver la cultura como una realidad en sí misma, con fuerzas y fines propios, o pensar que ésta consiste solamente en la conducta que se observa en los individuos de alguna comunidad” (43)*.

Esta noción de cultura como texto-documento que debe ser interpretado, se relaciona con esta concepción de la cultura como:

[...] una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extra somáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. (43)

Así, la cultura es definida como ese esquema de significación, históricamente creado, a partir del cual los seres humanos ordenan sus vidas (77). Precisamente, esta especificidad se relaciona con la concepción que Geertz plantea sobre los símbolos significativos que, para él, configuran “sistema o estructuras” que no son generales o aplicables a todos los seres humanos.

Si bien algunas críticas a Geertz hacen alusión a la exclusión de la dimensión práctica en su definición de cultura como sistema, autores como Sewell (2005) plantean que el concepto de sistema y el de práctica son complementarios, en tanto las prácticas culturales usan símbolos para llevarse a cabo. De esta manera da cuenta que las prácticas requieren un sistema de significado estructurado, al comprenderse como “el uso del código semiótico para hacer algo en el mundo”, cuestión que involucra las capacidades que tienen las comunidades para elaborar sus propios significados, modificarlos y proponer nuevas reglas (75).

La cultura es, entonces, la dimensión semiótica de las prácticas culturales vinculadas a la vida cotidiana (78). La vida cotidiana es entendida, desde la definición de Agnes Heller, como:

La vida cotidiana es la vida de todo hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humana – específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad. Y, a la inversa, no hay hombre alguno, por “insustancial” que sea, que viva sólo la cotidianidad, aunque sin duda ésta le absorberá principalmente. (79)

Esta interpretación de las particularidades permite comprender lo universal (79). Para el autor, la cultura no es una entidad ni una cuestión con la cual puedan relacionarse causalidades. Se trata más bien de un contexto desde el cual se describen fenómenos de una manera detallada e interpretativa, lo que Geertz denomina como *descripción densa*. Dicha descripción debe tener en cuenta los valores y significados que los sujetos utilizan para definir lo que viven; es decir: “*analizar las estructuras significativas de la experiencia... tales como son aprehendidas por los miembros representativos de una determinada sociedad en un determinado momento de tiempo...*” (43).

Es importante aclarar que la experiencia humana es, en este marco, una “*conciencia, interpretada y aprendida*” (78). Tal como lo menciona Tatiana Staroselsky: “*una experiencia no es cualquier vivencia, ni cualquier encuentro con el mundo: es una elaboración de ese material en la forma de un relato significativo para otros*” (80). En dicho fragmento es posible identificar las características de este concepto de experiencia que, al aparecer como una elaboración, supera esta concepción empirista de la recepción de datos, le da un carácter activo que implica un proceso de “*apropiación y una elaboración de la tradición*” (80). Por otro lado, al mencionar el relato significativo para otros, da cuenta del carácter colectivo de la experiencia, de su intersubjetividad, puesto que para Benjamin “*la narración no aparece como*

“expresión” de las experiencias que se dan fuera de ella sino como el espacio para su configuración misma como experiencias” (80).

De esta manera, la comprensión de las experiencias que las personas construyen a lo largo de sus vidas, es una constante interacción entre el presente, el pasado y las expectativas del futuro y se consideran fundamento para dar cuenta de los significados de los fenómenos culturales. Por este motivo, vinculado a los conceptos anteriores, el concepto de trayectoria toma relevancia, puesto que hace referencia a: *“un camino a lo largo de toda la vida, que puede cambiar en dirección, grado y proporción” (81)* lo que permite justamente *“entrelazar las experiencias particulares con las transformaciones de la sociedad en general” (81)*, para así lograr la interpretación de aquellos hechos biográficos y su relación con las normas sociales, valores y procesos de cambio individuales y colectivos (81).

A partir de lo ya mencionado, es posible afirmar las relaciones conceptuales presentes en los conceptos de cosmovisión, cultura, vida cotidiana y experiencia, los cuales, a su vez, convergen en la construcción de símbolos y significados por parte de los individuos, como lo consideraría García (77). Retomando los aportes de Geertz, los símbolos son, entonces, *“objeto, acto, acontecimiento que sirva para vehicular ideas o significados” (77)*, es decir, fuentes de información que los seres humanos usan para *“organizar sus experiencias y sus relaciones sociales” (77)*, configurando así *modelos de realidad* a partir de las interpretaciones y representaciones (77). Esto, al tiempo, genera *modelos para la realidad* porque guían la realización de las acciones y prácticas (82-83).

A partir de esta construcción de modelos y entramados de significados, la cultura se convierte en el contexto en el cual los fenómenos pueden ser comprendidos de manera densa e inteligible. Los seres humanos viven inmersos en estructuras de significados, relacionados con símbolos y sistemas de símbolos, que utilizan para comunicarse, compartir, imponer, alterar o reproducir dichas estructuras. En este sentido, la antropología simbólica e interpretativa de Geertz, el significado se entiende como un sistema de concepciones históricamente transformadas y representadas en símbolos que conforman la cultura y permiten la comunicación entre los seres humanos (170).

Wittgenstein, filósofo del lenguaje, propone que el significado se encuentra en el uso del lenguaje y que solo a través de los diferentes análisis que los sujetos hacen sobre el mismo, es posible comprender algo acerca de su ser verdadero. Dicha perspectiva es compartida por Geertz, quien complementa esta visión destacando la importancia del contexto. Los significados están intrínsecamente vinculados al uso y al contexto en el cual se

interpretan. Es decir, los significados dependen de los marcos culturales específicos que generan interpretaciones singulares e invaluable desde perspectivas objetivas o externas.

En consecuencia, conocer el significado de algo requiere comprender las reglas del lenguaje y cómo éstas configuran el significado en cada comunidad de sentido. Los significados son creados por sujetos social y culturalmente construidos y se manifiestan a través de la lectura e interpretación de las acciones simbólicas.

Estos significados no son estáticos, sino que pueden desplazarse a través del discurso de los sujetos y pueden ser implícitos o explícitos. Se revelan y se adhieren durante el proceso de inscripción y pueden tener diferentes niveles de sentido e importancia, siempre influenciados por las experiencias colectivas y culturales, lo que lo hace un aspecto central que vincula las humanidades con las ciencias sociales. Esta es, entonces, una construcción cultural que se expresa en símbolos y que solo puede ser entendida adecuadamente dentro de su contexto cultural pacífico. Los significados son fundamentales para la comunicación, la interpretación y la comprensión del mundo material, biológico y cultural (171).

Es importante aclarar que la construcción de significados en el marco de la comprensión de la cultura, implica un proceso de *apropiación cultural* (84).

El término sitúa claramente la acción en las personas que toman posesión de los recursos culturales disponibles y que los utilizan. Al mismo tiempo, alude al tipo de cultura arraigada en la vida cotidiana, en objetos, herramientas, prácticas, imágenes y palabras, tal y como son experimentadas por las personas. (84)

En este sentido, permite comprender cómo los sujetos se construyen y a la vez *apropian* de los significados, en el marco de una cultura que es productos de sus propios símbolos, contextos y realidades sociales complejas, lo que permite comprender esta construcción de sentidos y significados como un proceso constante y dinámico (84).

3.3 Las prácticas y conocimientos ancestrales: una perspectiva territorial para comprender la lactancia materna

Tal como se desarrolló en el apartado anterior, los significados, como elementos fundamentales de la apropiación cultural, se inscriben de manera intrínseca en la vida cotidiana. Sin embargo, su alcance no se limita únicamente a las narrativas compartidas por la comunidad; también se manifiestan a través de prácticas concretas que moldean la cotidianidad y encarnan la identidad cultural. Esta relación estrecha entre significados y prácticas puede entenderse como un conjunto de "maneras de hacer", según lo propuesto por De Certeau (1972). En este enfoque, la vida cotidiana emerge como el terreno fértil donde las prácticas se desarrollan, evolucionan y establecen una conexión intrínseca con la cultura ordinaria.

Esta noción de "maneras de hacer" adquiere una dimensión aún más profunda al considerar su origen en la vida cotidiana misma. Las prácticas, como señala De Certeau (1972), se encuentran en su comunidad de origen, en las dinámicas diarias, donde se gestan y se proyectan hacia el entorno cultural y social. En este sentido, las prácticas se entrelazan orgánicamente con la cultura ordinaria y se convierten en una expresión viva de la trayectoria cotidiana. Esta cotidianidad no solo construye relatos, sino también prácticas en diversos espacios. El tejido entre la lectura, la escritura, el habla y el espacio adquiere un valor trascendental, puesto que es en la vida cotidiana donde estos elementos se fusionan para definir, practicar y transformar el significado de las acciones y los lugares.

La perspectiva de De Certeau (1972) aporta un matiz crucial del debate al destacar cómo las prácticas cotidianas pueden actuar como formas de subversión y resistencia a las estructuras de poder predominantes. La interacción entre los individuos y las estructuras sociales y políticas no es unilateral; más bien, los individuos son capaces de apropiarse creativamente de estas estructuras, encontrando espacios de libertad y creatividad dentro de ellas. Este enfoque propone que las prácticas cotidianas tienen el potencial de cuestionar y desafiar las normas establecidas, lo que puede considerarse como una forma de resistencia activa.

En este marco, se incorpora una mirada cultural, desde Geertz (1956), quien concibe cómo las prácticas culturales son la esencia misma de la creación y el mantenimiento de sistemas de significado compartidos en una sociedad. En este sentido, las prácticas cotidianas se convierten en una herramienta primordial para atribuir sentido a la vida y al

entorno social. La visión de Geertz enfatiza la relación simbiótica entre las prácticas y los significados, donde las primeras moldean y nutren los últimos, y viceversa.

Este diálogo entre las perspectivas de De Certeau y Geertz lleva al contexto de la lactancia materna como un ejemplo concreto de práctica cultural y alimentaria. Gutiérrez (173) destaca que la lactancia materna trasciende su dimensión biológica, involucrando una compleja red de significados que abarcan desde la conexión emocional hasta la identidad cultural. Al mismo tiempo, esta práctica también puede ser considerada desde una perspectiva alimentaria, donde los comportamientos y las interacciones en torno a la alimentación revelan cómo los significados se plasman en la experiencia corporal y social.

Es así como la interconexión entre significados, prácticas y vida cotidiana ofrece un marco teórico que devela cómo la cultura se manifiesta en la cotidianidad. Las prácticas cotidianas, ya sea en su forma de resistencia creativa propuesta por De Certeau o como generadoras de significado según la visión de Geertz, demuestran cómo los individuos no solo participan en las estructuras sociales, sino que también las moldean y transforman. En este contexto, la lactancia materna emerge como un ejemplo paradigmático, donde los significados culturales y alimentarios convergen en una práctica profundamente arraigada en la vida cotidiana y en la conformación orgánica del cuerpo. Este enfoque multidimensional invita a explorar cómo los significados se entrelazan con las prácticas cotidianas y en las prácticas de la lactancia materna, dando forma a la cultura y definiendo la experiencia humana en su conjunto.

Es importante mencionar que la lactancia materna, al ser interpretada como práctica, también conserva una relación implícita con los conocimientos que se construyen alrededor de ella. Todo esto en una relación bidireccional donde la práctica es, precisamente, parte de la construcción de conocimientos, los mismos que, a su vez, propician su ejercicio en la comunidad.

Teniendo en cuenta la temática de la investigación, es importante definir el tipo de conocimiento al que se hace referencia y que se considera que se construye a través de la práctica de la lactancia materna. Este tipo de conocimiento es el *conocimiento tradicional*, también conocido como *conocimiento tácito o tacit knowledge*.

Ahora, el concepto de conocimientos tradicionales puede ser explorado en profundidad a través de la revisión de diversos documentos técnicos y académicos que exponen sus múltiples definiciones. El conocimiento, en sí mismo, puede ser comprendido y definido desde distintas perspectivas, ya sea desde una óptica objetivista o desde un enfoque

más práctico. Desde la perspectiva objetivista, el conocimiento se presenta como una entidad objetivamente definida, permitiendo un análisis en términos de diferentes tipos dicotómicos de conocimiento. Este puede ser explícito y, en consecuencia, transferirse eficazmente a través de textos codificados y estructurados.

Por otro lado, la perspectiva práctica concibe el conocimiento como una construcción social y experiencial. Esta concepción se basa en la interacción participativa y en la construcción colectiva. Aquí, el conocimiento es parcialmente tácito y se transmite principalmente a través de la práctica y el "aprender haciendo".

Estos enfoques adquieren un significado especial en relación con la noción de tradición. Según Olivé (174), las tradiciones establecen estándares que abarcan desde los problemas que merecen atención hasta los recursos necesarios para abordarlos. Los miembros de cada tradición son los encargados de evaluar la legitimidad de estos aspectos, independientemente de si la tradición se considera científica o no (175).

Los conocimientos tradicionales, aunque no siempre se alinean con los parámetros de la ciencia, poseen dinamismo, legitimidad y racionalidad en su propio contexto. Persisten a medida que los estándares de la tradición evolucionan, algunos son modificados, y otros, abandonados (176-177).

Una característica fundamental del conocimiento tradicional radica en su epistemología basada en la práctica. Esto implica que su formación y transmisión dependen, en gran medida, de la experiencia y la aplicación efectiva en situaciones concretas (178). Así, en algunos países, como es el caso de Ecuador, se distingue entre "conocimiento tradicional" y "saber ancestral". Estos últimos incorporan componentes personales, tácitos y subjetivos, mientras que los conocimientos tradicionales se pueden expresar en un lenguaje formal y sistemático, compartiéndolo en forma de datos, fórmulas y procedimientos que han guiado las acciones de comunidades y pueblos a lo largo de generaciones.

Un enfoque interesante es el concepto de "saber tácito" propuesto por Polanyi (178). En esta perspectiva, el saber no se limita a ser racional, proposicional o consciente, sino que abarca tanto lo consciente como lo inconsciente. El saber se manifiesta en una combinación de conocimiento práctico y teórico y puede, o no, estar expresado verbalmente.

Esta perspectiva sobre el conocimiento tradicional y sus matices lleva a comprenderlo como un proceso continuo y evolutivo, enriquecido por la interacción entre diferentes perspectivas y la integración de saberes conscientes e inconscientes. A este punto, cabe mencionar que el saber es un término más amplio que engloba no solo el conocimiento, sino

también la comprensión práctica y la habilidad para aplicar ese conocimiento en situaciones específicas, el saber implica tener claro cómo hacerlo o cómo utilizar ese conocimiento de manera efectiva a través de habilidades, destrezas, experiencia práctica y conocimiento adquirido a través de la participación activa en actividades específicas (177).

En este sentido, el conocimiento tradicional ocupa un lugar central en la identidad cultural de las comunidades indígenas. Para ellas, este conocimiento no es simplemente un conjunto de información, sino que es parte fundamental de su ser como comunidad. Desde esta perspectiva, podemos asociarlo con lo que algunos teóricos llaman "el buen conocer".

Esta visión decolonial del saber y de los conocimientos está estrechamente relacionada con el concepto de Buen Vivir como enfoque de vida. Implica la gestión de estos saberes de manera que provengan directamente de las propias comunidades y pueblos portadores de dichos conocimientos. Esto se logra a través de un diálogo horizontal y constante con otros saberes diversos.

El concepto de Buen Vivir abarca una vasta gama de sabiduría ancestral y conocimientos transmitidos por generaciones de abuelos y abuelas. Su esencia radica en el logro de una vida en plenitud y armonía, en sincronía con la espiritualidad y la conexión profunda con la madre naturaleza.

Un enfoque específico es el Buen Vivir en el contexto de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, tal como lo presentan Cortez y Wagner (2010). Esta perspectiva va más allá de la mera acumulación de información, busca superar la colinealidad del saber y del poder. Busca la integración de los saberes y conocimientos ancestrales en la vida cotidiana, reconociendo su valor intrínseco y su capacidad para enriquecer y fortalecer la comunidad en su conjunto.

De esta manera, el conocimiento tradicional se convierte en un reflejo profundo de la identidad y la esencia de las comunidades indígenas. Su aplicación en la vida diaria, en consonancia con el concepto de Buen Vivir, no sólo busca enriquecer la vida individual y colectiva, sino también liberarse de la influencia colonial y construir una conexión más auténtica con la sabiduría ancestral y la naturaleza que los rodea, su territorio (175).

En este contexto, el territorio se convierte en una construcción cultural que va más allá de lo físico y se entrelaza con la significación y la identidad de las comunidades. Desde la perspectiva antropológica, el territorio abarca roles sociales, económicos y políticos, lo que lo convierte en un espacio de interacciones complejas y dinámicas. Es una manifestación de la construcción colectiva y comunitaria, moldeada por la experiencia, la memoria y la producción de sentido de los individuos en momentos específicos.

La territorialización y la territorialidad juegan un papel crucial en la comprensión de la forma en que las comunidades se apropian de un lugar físico y lo dotan de significado. La territorialización se basa en la relación espacio-tiempo y se adapta a contextos sociales, culturales y políticos cambiantes, mientras que la territorialidad se enfoca en los valores atribuidos al espacio intervenido y las relaciones entre los actores involucrados (179).

El vínculo emocional con el territorio desempeña un papel fundamental en la construcción de identidad personal y social, así como en la formación de relaciones y la solidaridad comunitaria. Las emociones y el vínculo emocional que las personas establecen con el territorio influyen en la percepción de pertenencia y en la forma en que se comprende y experimenta el espacio circundante, tal como lo expone el concepto de *Emoterra*, compuesto precisamente por las emociones, entendidas como la experiencia, la evocación en la memoria y que involucran creencias y pensamientos; el territorio donde convergen, las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales entre los integrantes de un grupo humano; siendo ellos actores, es decir, sujetos capaces, con lenguaje y acción, que generan sentido de pertenencia con el territorio (180).

Las emociones, los territorios y los actores tienen cada uno su temporalidad y convergen en un momento histórico determinado; también se encuentran variadas concepciones y experiencias del tiempo y es posible determinar distintas vivencias con respecto a su duración, intensidad, frecuencia o ritmo (180).

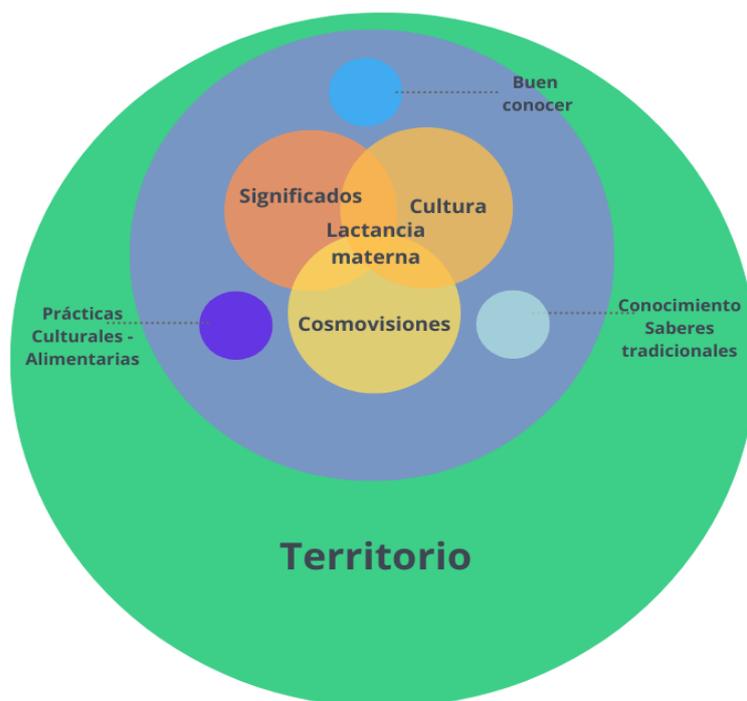
En este contexto, la cosmovisión Nasa destaca como un ejemplo elocuente de cómo el territorio y sus elementos, en este caso el agua, son apropiados simbólicamente y emocionalmente como un elemento fundamental en la construcción de significado y en la cosmovisión de una comunidad. El agua se erige en un líquido esencial que va más allá de su función física y se convierte en un vehículo para la conexión con la naturaleza, la espiritualidad y la identidad cultural. Los rituales de limpieza y la relación entre el agua y la figura de los líderes Nasa ejemplifican cómo el territorio y las emociones están intrínsecamente ligados en la construcción de la realidad y la tradición (181).

Es así como, el territorio trasciende su naturaleza física y se convierte en un principio organizador de la naturaleza y la simbolización de las cosas. Las emociones, las prácticas sociales y la construcción colectiva se entrelazan para dar forma a la identidad, la comunidad y la comprensión de la realidad en constante evolución. El territorio es, por tanto, un reflejo de las complejidades humanas y de la interacción constante entre la experiencia subjetiva y las conceptualizaciones científicas.

A este punto, el territorio se convierte en el escenario donde convergen de manera simultánea las cosmovisiones, que adquieren sentido en la interpretación de la cultura, como ese gran sistema de símbolos y significados, que hacen parte de la vida cotidiana, aparte de las prácticas culturales, como la lactancia materna, cuya apropiación depende de los conocimientos ancestrales, esos saberes tácitos que solo son posibles a través de la experiencia, la práctica, lo que conforma el buen conocer de la comunidad Nasa.

El siguiente diagrama da cuenta de las intersecciones conceptuales que permiten tener una aproximación a la comprensión de la lactancia materna desde perspectiva cultural y territorial:

Figura 1. Comprensión de la lactancia materna desde perspectiva cultural y territorial



Nota: fuente elaboración propia Intersección conceptual - marco teórico

3.4 Políticas públicas y lactancia materna en Colombia

Si bien la exposición de los principales conceptos teóricos delimita la manera en la cual se va a analizar el fenómeno de la LM, es fundamental incluir en su desarrollo las relaciones entre las políticas públicas y la práctica en Colombia. En este sentido, estas se materializan en la consolidación de un marco normativo que brinda el contexto de la práctica y fortalecer la comprensión en las comunidades indígenas a nivel local.

Así pues, actualmente el Plan de Atención Integral de Salud rige el modelo de gestión de salud, por medio de una iniciativa que establece la implementación de la Atención Primaria de Salud como una estrategia que, a partir de un trabajo que pretende proveer asistencia continua a las personas, familiares y comunidades en condiciones de cercanía, incorpora elementos de territorialidad, participación social, empoderamiento de la población y la gestión intersectorial desde un enfoque familiar y comunitario. Todo esto en el marco de principios de igualdad, interculturalidad y enfoque diferencial (85). En cuanto a la interculturalidad, tiene en cuenta prácticas tradicionales, alternativas y complementarias que se llevan adelante a través del Plan Decenal de Salud Pública. Recalca el enfoque de derechos, lo étnico, el ciclo de vida y las cuestiones de género. En este plan la LM está presente en el eje de Seguridad Alimentaria y Nutricional (86).

Los antecedentes sobre la LM como problemática de interés de política pública en Colombia datan de 1960 con las primeras capacitaciones a grupos de madres y personal de salud. En 1970 se logra consolidar la primera campaña nacional público-privada denominada Plan Nacional de Alimentación y Nutrición, y ya para 1980 el Ministerio de Salud expide la resolución 5532 orientada al fomento de la lactancia materna. Posteriormente, en la Constitución Política de 1991, al ratificarse la Convención Internacional de los Derechos de Niños y Niñas, junto con las metas de la Cumbre Mundial de Infancia, nace el Plan de Apoyo a la Lactancia Materna - PALM en 1991-1994.

Como parte de las iniciativas, en 1992 se firmó el Decreto 1396 para la reglamentación y creación del Consejo Nacional de apoyo a la lactancia, el cual reglamenta la comercialización de alimentos de fórmula. En ese mismo año se estableció la iniciativa IHAN, Iniciativa Hospitales Amigos de los Niños. Ahora, con la llegada de la Ley 100 se crean el POS, Plan Obligatorio de Salud, y el PAB, Plan de Atención Básica, que continúan dando soporte a la lactancia materna. Años después, en 1996, se terminan de definir las actividades y los procedimientos para el Sistema General de Seguridad Social en Salud, SGSSS.

Otro hito importante fue la firma del Pacto por la Infancia que da vía libre al Plan Nacional por la Alimentación y la Nutrición en 1996- 2005. Con este impulso, en 1998, se da lugar al primer Plan Decenal para la promoción, protección y apoyo a la lactancia de 1998-2005 y, de manera simultánea, la actualización de la iniciativa IHAN, ahora conocida como IAMI, Instituciones Amigas de la Infancia (11,87).

De acuerdo a este breve recorrido relacionado con los antecedentes de construcción del marco normativo y programático de la lactancia materna, es posible inferir que este ha sido un proceso vinculado directamente con las normativas internacionales que han exigido su instrumentación en contextos locales durante los últimos años, concentrado en instalar el tema en la agenda de la salud pública para la población en general en el marco de la Atención Primaria en Salud desde un enfoque, más que comunitario, institucional. A continuación, se describe cómo este contexto se articula con el marco normativo actual, plan que orienta las acciones y actividades de promoción de la LM exclusiva en comunidades indígenas.

Así, la aplicación de las políticas públicas relacionadas con la lactancia materna pueden ser identificadas en los marcos normativos que se construyen alrededor de la promoción de la práctica de la lactancia materna en Colombia, tanto a nivel general, como a nivel particular en las comunidades indígenas. A continuación, se detallan ambas aproximaciones:

3.4.1 Marco normativo sobre la lactancia materna en Colombia

Así como para la protección a las comunidades indígenas se han cerrado distintos acuerdos, también se han firmado diversos tratados con el fin de garantizar la salud y el adecuado desarrollo de la primera infancia; por esto, la OMS y la UNICEF sustentan legalmente la importancia de la LM. Igualmente, las normas oficiales colombianas permiten establecer medidas para evitar conflictos relacionados con lactancia materna y establecer segmentos de acción que la favorezcan, pues, se basan a nivel nacional en la Constitución Política de Colombia de 1991.

Al mismo tiempo, en Colombia se reconoce la prevalencia de los derechos de los niños y las niñas haciendo énfasis en la obligación del Estado, la familia y la sociedad de brindarles protección: “Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado y amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión” (88). Así, dentro del área de la salud está claramente incluida la LM.

Sigue el Decreto 1397 de 1992 del Ministerio de Salud. Su objetivo es promover la LM y reglamentar la comercialización y publicidad de los alimentos de fórmula para lactantes y complementarios de la leche materna. Luego está el Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional 2012-2019, en la Línea de Acción 2: “Perspectiva o dimensión de calidad de vida y del bienestar, numeral 2.3. Mejorar la práctica de la lactancia materna”. Allí se define realizar periódicamente:

[...] el Monitoreo al Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de la Leche Materna (leches de fórmula, leches de seguimiento, otras leches, alimentos complementarios, biberones y chupos), de acuerdo con los requisitos establecidos a nivel internacional, con el fin de identificar las estrategias de publicidad que desestiman la práctica de la lactancia materna y aplicar las acciones correctivas necesarias (89).

Como contribución al control sobre el discurso y la supervisión, se aportan herramientas fundamentales para la construcción y consolidación de políticas nacionales, las cuales son la base para la elaboración de programas en conjunto con organizaciones sociales y organismos internacionales que trabajan en pro de la salud nutricional de la primera infancia (90).

Por otro lado, la LME se establece como una de las acciones de promoción y prevención más importantes en el manejo de patologías en la Resolución 412 del 2000 y la Resolución 2908 de 2015 destinadas específicamente para el desarrollo de acciones e intervenciones por parte de las Empresas Sociales del Estado, en el marco del programa "Fortalecimiento a la Práctica de la Lactancia Materna Estrategia Bancos de Leche Humana". Ello, gracias a los lineamientos técnicos y el documento que contiene los mecanismos e indicadores de seguimiento a la ejecución de los recursos, establecidos por la Dirección de Promoción y Prevención de este Ministerio.

A la vez, el Plan Decenal de Lactancia Materna 2022-2031 nace por la necesidad de un instrumento con un enfoque específico en la calidad de vida de los menores de dos años. Este Plan fue desarrollado por el Ministerio con el apoyo de la Agencia Presidencial para la Acción Social, el Programa Mundial de Alimentos (PMA) y la UNICEF.

Finalmente, se encuentran las leyes y sus artículos. Uno es artículo 236 de la Ley 1822 del 4 de enero del 2017 que habla de tiempo para la lactancia a la madre trabajadora: *“Licencia en la época del parto e incentivos para la adecuada atención y cuidado del recién nacido. Toda trabajadora en estado de embarazo tiene derecho a una licencia de dieciocho semanas en la época de parto, remunerada con el salario que devengue al momento de iniciar*

su licencia” (86). Igualmente, el Decreto 13 de 1967 establece que el empleador está en la obligación de conceder a la trabajadora dos descansos, de treinta minutos cada uno, dentro de la jornada para amamantar a su hijo, sin descuento alguno en el salario por dicho concepto, durante los primeros seis meses de edad.

La Ley 1823 del 4 de enero del 2017, que adopta la estrategia Salas Amigas de la Familia Lactante del Entorno Laboral en entidades públicas y empresas privadas, de conformidad con el artículo 238 del Código Sustantivo del Trabajo. La idea es que las entidades públicas del orden nacional y territorial, del sector central y descentralizado, y las entidades privadas, adapten sus instalaciones, un 19 % del espacio disponible, para que sea acorde (87) y digno a las mujeres en periodo de lactancia que laboran allí, además, que estas mujeres puedan extraer la leche materna asegurando su adecuada conservación durante la jornada laboral (91).

En síntesis, el marco normativo descrito sitúa de manera general a la lactancia materna como parte de las normativas relacionadas con el cuidado postparto y las licencias laborales, a la par que reconoce la importancia de realizarla de manera continua durante un periodo de 6 meses, razón por la cual promueve la creación de espacios adecuados para la lactancia materna en contextos laborales y la creación de bancos de lactancia. No obstante, estos esfuerzos parecen ser instrumentales y pueden no ser suficientes para promover y acompañar la práctica directamente con las madres y comunidades responsables de llevarla a cabo.

3.4.2 Marco normativo en relación con las comunidades indígenas en Colombia

En Colombia, se adoptó la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas bajo la Ley 89 de 1980. Particularmente, en el Artículo 9 se afirma que *“los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo”* (87).

La Constitución Política de Colombia fue aprobada en 1991 y, bajo esta premisa, la nación empieza a formular leyes, decretos y resoluciones que pretenden dar garantía en términos de arraigo cultural, salud y bienestar, en el marco de su contexto diferencial. En primer lugar, el artículo 7 reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación. En segundo lugar, se promulga la Ley 21 de 1991, en la que se aprueba el convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión

de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989; y la Ley 165 de 1994 que aprueba el "Convenio sobre la Diversidad Biológica", hecho en Río de Janeiro el 5 de junio de 1992.

En tercer lugar, se promulgan algunos decretos como el 1953 del 2014, que busca promover mecanismos que aseguren a los niños y niñas indígenas convivir con sus familias para así tener un correcto crecimiento, en el marco de su identidad cultural, preservando la lengua del pueblo al que pertenecen (artículo 42-A). También es de interés garantizar una alimentación y nutrición de los niños y las niñas indígenas en el marco de la soberanía alimentaria de cada pueblo (artículo 42-E). Del Decreto 1397 de 1996, por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas y se dictan otras disposiciones, termina por consolidar la estrategia.

Igualmente, está el Decreto 2406 de 2007. Este decreto crea la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas, en desarrollo del artículo 13 del Decreto 1397 de 1996. En cambio, el Decreto 4633 de 2011, por su parte, dicta medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas.

Estas medidas hacen parte de la estrategia de atención de derechos humanos con enfoque diferencial, entendida como “una forma de abordar, comprender e identificar alternativas de respuesta a las necesidades de una población específica que generen condiciones para garantizar el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos y el restablecimiento de los derechos vulnerados”.(92) En este sentido, se establece que el enfoque diferencial étnico es “una perspectiva integrada de análisis, reconocimiento, respeto y garantía de los derechos individuales y colectivos de todos los grupos étnicos existentes en el país, haciendo énfasis en la igualdad de oportunidades desde la diferencia, la diversidad y la no discriminación” (92)

Ambos enfoques deben ser transversales en la formulación de todas las políticas públicas, incluyendo las políticas en salud pública, que a su vez tiene en cuenta la promoción, apoyo y protección de la lactancia materna. No obstante, el diseño de programas y estrategias específicas para estas comunidades en relación con la temática de lactancia en particular no se ha materializado en documentos técnicos o lineamientos concretos, de hecho el Plan Decenal de Lactancia Materna (11) no incluye un apartado sobre su implementación con comunidades indígenas, ni tampoco en el Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (PNSAN) 2012 -2019, (92) documentos base para la asignación de recursos y ejecución de programas de promoción de la lactancia materna en el país.

La lactancia materna en comunidades indígenas atraviesa un complejo panorama en relación las políticas públicas, al no contar con herramientas normativas y estrategias claramente definidas desde un enfoque diferencial, se invisibilizan sus saberes, experiencias y prácticas de lactancia, los cuales podrían fortalecer la mejora de las políticas existentes tanto para comunidades indígenas como no indígenas.

4. Metodología

En el siguiente apartado se describe el diseño metodológico con el cual se llevó a cabo la investigación. En él se propone un recorrido por: 1) la investigación cualitativa, principales paradigmas, particularmente el constructivismo social como paradigma desde el cual se fundamenta este estudio; 2) la etnografía como propuesta de abordaje metodológico, su multiplicidad de formas y sus aportes a las investigaciones en el área de nutrición; 3) el trabajo de campo etnográfico, en el cual se describe el campo y su acceso; 4) el contexto del estudio y la descripción de sus participantes; 5) los instrumentos y técnicas de investigación, así como el proceso de análisis de la información generada y, por último, pero no menos importante 6) los criterios de calidad de la investigación y las consideraciones éticas fundamentales para la construcción de vínculos con la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, aspectos que configuran un marco metodológico acorde a las necesidades de la comprensión de los significados de la lactancia materna.

4.1 El abordaje hermenéutico interpretativo y el constructivismo social: una apuesta epistemológica para comprender los significados de la lactancia materna

El paradigma epistemológico que hizo parte de esta investigación es una metodología inductiva que reconoce las teorías científicas no como universales, sino como “dependientes del contexto social e histórico en el que ocurren los fenómenos” (Pág., 108), lo que hace que la validez de su conocimiento esté en los sentimientos, significados e intenciones. Los diseños metodológicos en el marco de este paradigma se caracterizan por ser emergentes, flexibles y adaptables al proceso de investigación. De ahí su relación con un enfoque cualitativo y flexible de la investigación, particularmente asociado a diferentes enfoques de reflexión de conocimiento, entre ellos la hermenéutica.

El abordaje hermenéutico interpretativo se destaca por reconocer las particularidades de los fenómenos sociales, teniendo en cuenta la complejidad de los mismos. Este paradigma abarca una serie de corrientes orientadas a la comprensión de los comportamientos y prácticas humanas a través de la interpretación de los significados sociales y culturales -ya mencionados en la construcción del marco teórico-, y que se enfocan en las interacciones del mundo social y la subjetividad del mismo.

La hermenéutica como corriente filosófica tiene múltiples aportes. Los más destacados pueden ser los desarrollos teóricos de Heidegger, quien subrayó la relación de la

hermenéutica -en tanto interpretación- con el lenguaje, como ese texto que se interpreta. Precisamente esta manera de definir la hermenéutica fue continuada por Gadamer en su obra *Verdad y Método* (95).

La hermenéutica propuesta por Gadamer concibe el lenguaje como una realidad cargada de significado ontológico, debido a que el ser “acontece en el lenguaje como verdad”, que se manifiesta y tiene verdadero sentido en la conversación, en el ejercicio del entendimiento entre seres humanos (95). El lenguaje es entonces el conductor que permite la comprensión e interpretación de las experiencias de manera situada; es decir, teniendo en cuenta el contexto de los sujetos y sus interacciones de manera situada, histórica y procesual, lo que las hace parciales, relativas y contingentes (96).

Otra característica fundamental de la hermenéutica desarrollada, tanto por Heidegger como Gadamer, es la focalización precisa de aquello que se quiere interpretar, lo que supone la importancia de las precomprensiones mediadas por los lenguajes. En este sentido, el autor denomina este proceso como el círculo hermenéutico, relacionado con la “precomprensión”; es decir, la concepción de que el ser humano no es imparcial frente a su realidad o ante los fenómenos que observa. De hecho, todo aquello que observa tiene un filtro de “prejuicios, expectativas y presupuestos culturales que determinan la comprensión y autocomprensión”, lo que muestra la falta de neutralidad en la realidad y a su vez cuestiona la presunta objetividad de la ciencia” (96).

El círculo hermenéutico se refiere a la circularidad del proceso de comprensión que tiene en cuenta estas precomprensiones. Por lo tanto, es -si se quiere- un límite a la comprensión totalitaria de los fenómenos, lo cual genera una pretensión de verdad, completamente opuesta a la de las ciencias positivistas, que a su vez se encuentra en línea con el enfoque constructivista que define el conocimiento humano como una construcción activa de la realidad, no sólo como su reflejo. La verdad desde este punto de vista es una aproximación que depende del sujeto intérprete y del objetivo interpretable (97).

Entonces, este círculo es definido como el contenedor de los procesos interpretativos en sí, pues a partir de él se desarrollan las interpretaciones que permite el reconocimiento del mundo como “inevitablemente subjetivo, al menos en el nivel de los sentidos que otorgan a las experiencias significativas” (284). La importancia de este círculo radica en que todo toma sentido en el contexto. En este sentido, el proceso hermenéutico sostiene procesos de comparación e intuición.

Estos aportes, contruidos desde la hermenéutica, también han hecho parte de la antropología interpretativa, en tanto han permitido plantear un análisis relacionado con descubrir las estructuras de significación de los contextos sociales y sus influencias, de tal manera que se profundiza en las diferentes estructuras de interpretación que se relacionan con determinadas comunidades. Precisamente, en relación con esto, Clifford Geertz, afirma que el desafío del etnógrafo es enfrentarse en su análisis a una multiplicidad conceptual compleja, entrelazada, que primero debe comprender, para después realizar explicaciones teóricas como parte de su análisis.

De este modo, el análisis hermenéutico es textual, lo que requiere un ejercicio constante de interpretación que se apertura permanentemente hasta lograr una interpretación que genere entendimiento. Para ello, se necesita la creación de procesos que transparenten a los sujetos, tal como lo menciona Vattimo “la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador neutral, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; estos se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no dispone, sino en el cual y por el cual son dispuestos” (285).

De esta manera, el abordaje hermenéutico-interpretativo, aportó a la comprensión de los significados de la lactancia materna exclusiva, desde una perspectiva antropológica que, tal como lo menciona Geertz, no se trata de una disciplina “experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados” (133). Lo anterior posibilita la comprensión holística; es decir, da lugar a la construcción de conocimiento a partir del contexto sociocultural donde se situó la investigación, identificar los fragmentos discursivos significativos para el análisis, comprender el contenido del discurso desde la perspectiva de las personas participantes y consolidar interpretaciones finales desde las cuales se responde la pregunta de investigación y a partir del enfoque cualitativo.

La investigación cualitativa cuenta con un armazón teórico y filosófico que sostiene la forma en la cual se genera el conocimiento. Según Guba y Lincoln (182), los paradigmas son sistemas de creencias basados en supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que se definen como: “creencias básicas ...que representan una visión de mundo para quien la sustenta” (Pág.120). Una definición similar propone Creswell, al definirlos como “los conjuntos básicos de creencias que guían la acción” (93).

En cuanto a los paradigmas de investigación, los autores (182) afirman que son aquellos que definen: el quehacer de los investigadores y su postura en relación con la naturaleza de la realidad (ontología), el cómo el investigador sabe lo que sabe

(epistemología), el papel de los valores en la investigación (axiología) y el lenguaje de su estudio (retórica), además de los métodos que conforman el proceso (metodología).

Según el planteamiento del problema de este estudio, el paradigma que acompaña el desarrollo de los objetivos de esta investigación es el Constructivismo Social (93), en tanto que, combinado con el interpretativismo, ubica al investigador en la búsqueda de la comprensión del mundo en el que viven los sujetos y la creación de los significados subjetivos de sus experiencias bajo la noción de complejidad; todo esto dado que los significados son múltiples y no pueden limitarse a ciertas categorías. Este paradigma tiene como objeto los significados: “*que son producto de negociaciones sociales e históricas, configurados en la interacción con otros a través de normas que operan en la realidad*” (93). Asimismo, requiere de un acercamiento inductivo para la generación de teoría a partir de las interpretaciones.

De esta forma, para el constructivismo social el conocimiento se genera de manera subjetiva, por lo tanto, la realidad ya no es externa o independiente de los seres humanos, al contrario, se asume que este conocimiento es una perspectiva relativa y no puede conocerse por fuera de los mecanismos que tienen las personas para ello. Lo anterior explica cómo las conductas determinan lo que se conoce y cómo se genera este conocimiento (183). La realidad para este paradigma es, entonces, producto de las interacciones y acciones de los sujetos (184).

Ahora, el conocimiento se define como las relaciones directas con el mundo que se experimenta, es decir, con los objetos físicos y los conceptos abstractos. Esta definición también supone una nueva alternativa para el ejercicio de *conocer*, en este caso, el conocimiento no es un objeto finito, sino que es un proceso situado, funcional, distribuido, contextualizado, interactivo y social (185).

Estas definiciones sobre el *conocer*, también se relacionan con las concepciones sobre los sujetos. Así, al afirmar que el *conocer* es un proceso creativo, se implica que los sujetos sean agentes activos frente a la información que reciben, lo cual sugiere que las personas pueden interpretar sus experiencias en función de sus propios conocimientos. De esta manera, las construcciones personales y experiencias ponen en tensión las capacidades de los sujetos, a la vez que las amplían (186).

En este sentido, la experiencia desde la perspectiva constructivista es interpretable, esto permite que las personas puedan *apropiarse* de determinados contenidos y establecer relaciones entre su organización cognitiva y nuevas experiencias. El sujeto se convierte entonces más que en un agente receptor, en un agente activo que media en la selección de

la interpretación y evaluación de la información desde sus propias subjetividades, especialmente al dotar de significado sus experiencias. Por consiguiente, la correspondencia entre el conocimiento y la realidad es una adaptación funcional de los sujetos al mundo interpretado (187).

Esto último tiene relación con otra de las características fundamentales del paradigma, pues se encuentra inherentemente *situado* en los contextos históricos, culturales e institucionales (188), en tanto el conocimiento está inmerso en las actividades y en las prácticas culturales en un contexto determinado. Todo esto entendiendo el contexto como ese escenario sociocultural donde acontece la vida y las actividades de las personas (189).

La incorporación del paradigma constructivista en la investigación involucra preguntas e instancias donde los participantes puedan construir significados de situaciones con respecto a sus vidas y experiencias. Así, el investigador constructivista aborda las interacciones de los sujetos, sus contextos, concepciones y cultura, para llegar a realizar una interpretación que se encuentra mediada por su propio *background*, valores, conceptos, experiencias y antecedentes. De este modo, este paradigma es clave para comprender los significados que tienen las mujeres madres sobre la lactancia en su comunidad.

4.1.1 Objetivos y abordajes de la investigación cualitativa en ciencias de la salud

En consonancia con la postura epistemológica propuesta, se define el tipo de estudio de esta investigación como un estudio cualitativo-inductivo. Al respecto, una recopilación interesante sobre los orígenes de la investigación cualitativa es la que realiza Minayo, quien sitúa los cimientos filosóficos y epistemológicos de la investigación cualitativa a partir de los aportes de autores como Hegel, Husserl, Heidegger, Dilthey, Gadamer, Weber y, en general, la denominada Escuela de Frankfurt (98). Sin embargo, pronto estos aportes fueron tomados por referentes de la sociología y ciencias sociales como Bourdieu, Daniel Bataille, Michael Mafesodi y Boltanski desde sus aproximaciones etnográficas y la teoría de las representaciones de Herzlich (98).

No obstante, el hito más importante en el desarrollo de la investigación cualitativa en el marco de las Ciencias de la Salud es la Escuela de Chicago, cuyo cúmulo de investigaciones se centró sobre diversas temáticas generalmente invisibilizadas para la época, como por ejemplo las familias en situación de vulnerabilidad, los guetos, los problemas de drogas y adicciones, así como aquellas problemáticas relacionadas con la salud. Esta escuela, y su correspondiente fuerza de pensamiento, tuvo auge en los años cincuenta con

métodos como los implementados en la teoría fundamentada, la fenomenología y la etnografía, así como con referentes de la talla de Fredy Morse, Goffman y Glasser y Strauss quienes desarrollaron temáticas diversas de investigación sobre los internados, el estigma, la muerte en hospitales y la situación de pacientes internados (98).

En este orden de ideas, Minayo (99) define la investigación cualitativa como propia de las ciencias sociales y como aquella orientada al análisis de la realidad a un nivel que no puede ser cuantificado. En otras palabras, su foco de interés se sitúa en la comprensión de significados, relaciones y fenómenos que, difícilmente, pueden ser abordados únicamente desde la operacionalización de variables, esto, pues, requieren métodos y herramientas que consideren al sujeto. En esta misma línea, Carmen de la Cuesta (100), en sus desarrollos sobre la investigación cualitativa, menciona que este modelo se caracteriza por el uso de métodos inductivos y enfocados en el conocimiento de las personas y que su interés principal es justamente indagar sobre el punto de vista del otro, de quienes no han tenido voces, buscando así visibilizar realidades ignoradas y subjetividades relegadas (100).

Para complementar esta visión, Janesick (101) describe la investigación cualitativa en tres tiempos desde un interesante símil con la danza. Para la autora se distinguen, de esta manera, tres momentos: el calentamiento (acompañado de las decisiones iniciales de la investigación), los ejercicios (es decir, aquellos cambios emergentes en el proceso de trabajo de campo) y el enfriamiento (refiriéndose a las decisiones metodológicas finales). Por consiguiente, el diseño de la investigación se adapta, transforma y rediseña de manera constante en el proceso y teniendo en cuenta las realidades sociales de quienes y con quienes se investiga.

Así, el investigador cualitativo va más allá y orienta sus esfuerzos a capturar las experiencias de los participantes para lograr entender sus perspectivas de significado como una gran contribución. Lo anterior se logra al atraer a los sujetos hacia una investigación contextualizada, que indaga desde el discurso personal cualquier fenómeno como objeto de estudio. Para ello se vale de herramientas que acercan a los sujetos con quienes se investiga, cuestión que proviene específicamente de las corrientes antropológicas (102).

Entonces, la investigación cualitativa se considera una labor artesanal, creativa, basada en conceptos y técnicas acordes al problema de investigación planteado, esto, pues, identifica categorías a través de la exploración -indagación teórica metodológica preliminar al acceso al campo- y el trabajo de campo propiamente dicho para implementar las técnicas e instrumentos pertinentes. A partir de lo anterior se realiza el procesamiento del material construido en campo, entendido como la ordenación, clasificación y análisis del proceso de

interpretación para la teorización de los datos. Cabe aclarar que la definición de estos momentos del proceso de investigación no debe comprenderse como etapas sucesivas, al contrario, debe reconocerse en el marco de la simultaneidad y ciclo iterativo de reflexión (104)

Así, la investigación cualitativa-inductiva es esa manera de mirar la realidad y la forma de producir conocimiento intencionada y metódicamente. Tal como lo exponen Taylor y Bodgan (98), este enfoque es un estilo particular de abordar los problemas y sus posibles respuestas. Por esto, se trata de una mirada que contribuye a superar tensiones disciplinares entre las ciencias sociales y de la salud, con el propósito de reivindicar el rol del sujeto y del investigador, quien se reconoce como parte del proceso de investigación al introducirse en las experiencias de los participantes, pues, al final, construye conocimiento y se reconoce como parte del fenómeno estudiado (103). Todo lo anterior desde sus diferentes enfoques, como lo son: fenomenología, teoría fundamentada, etnometodología, historias de vida, análisis narrativo, estudio de caso y etnografía, enfoque desde el cual se desarrolló la presente investigación.

4.2 Etnografía: como enfoque de la investigación cualitativa

Durante los últimos años del siglo XV se escribieron descripciones de ciertas prácticas culturales que, desde la mirada europea, se percibían como extrañas o exóticas en el marco de las exploraciones, obras misionales y consolidación de gobiernos coloniales. En los siglos XIX y XX estos escritos, realizados por viajeros, y los objetos que recolectaban, fueron llevados a museos, con lo cual las investigaciones tendieron a organizarse bajo la intención de realizar un análisis más profundo sobre la comprensión de pautas culturales concretas (190).

El desarrollo de la etnografía supuso, entonces, la configuración de dos tradiciones que, según Stocking (191), son: la americana, liderada por Franz Boas y la británica establecida desde finales del siglo XIX durante la expedición al Estrecho de Torres, liderada por un equipo de estudiantes de Cambridge. Ambas tradiciones rompieron con lo que autores como César A Tapias H y Camilo E Pérez Q (192) denominan las etapas folcloristas y de etnólogos. Lo anterior al proponer la realización de un trabajo de campo que, para los estadounidenses, se sustentaba en los testimonios de los informantes ancianos a partir de la memoria y la recolección de textos, mientras que, para los británicos, que viajaban a los territorios, se trataba de lograr aceptar la práctica que posteriormente será conocida como observación participante, fundamental y distintiva de la investigación etnográfica (191).

En este sentido, el autor más destacado de la escuela británica es Bronislaw Malinowski, quien comenzó a instaurar el trabajo de campo, a partir de su obra *los argonautas del Pacífico occidental*, para el autor la etnografía es *“la palabra etnografía para los resultados empíricos y descriptivos de los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre y la palabra etnología para las teorías especulativas y comparativas”* (193).

Esta comprensión la propuesta por Lévi Strauss en su obra de antropología estructural, donde afirma que *“la etnografía consiste en la observación y análisis de grupos humanos considerados en su particularidad ... y que busca restituir con la mayor fidelidad posible la vida de cada uno de ellos, mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar luego) los documentos presentados por el etnógrafo* (194).

Con el tiempo, otras disciplinas aportaron nuevas perspectivas a la investigación etnográfica; así los principios metodológicos, como la literatura y la lingüística, retoman los enfoques más interpretativos, como los propuestos por Clifford Geertz, quien afirma que: *“debe producirse una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales...”* (195). Es decir, se deben abarcar otras interpretaciones atravesadas por el lenguaje, los símbolos y los significados que hacen parte de la descripción.

En este sentido, para Conklin (190) la etnografía hace parte del quehacer antropológico y el etnógrafo es el encargado de recopilar y describir *“el comportamiento culturalmente significativo de una sociedad concreta”*. Esta visión es compartida por Margaret Mead, quien afirma que la formación de un antropólogo requiere de una inmersión en el terreno, llevarlo al campo, *“contacto con el material viviente, es nuestra marca distintiva”* (196).

Actualmente, la etnografía es un proceso de descripción e interpretación que realizan las personas que investigan un fenómeno, teniendo en cuenta lo que piensan, dicen y actúan los sujetos con quienes se realiza la investigación. Esta descripción se convierte entonces en una construcción basada en las interpretaciones del investigador (197-198), a partir del trabajo de campo realizado y la vinculación teórica que se realiza en simultáneo. Precisamente, esta manera de hacer descripciones le permite a la etnografía tener múltiples definiciones, y ser parte de los diseños metodológicos de diversas áreas del conocimiento (201). Esta investigación se caracteriza, como enfoque, por ser una concepción y práctica de conocimiento que pretende comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los sujetos. En cambio, como método, es de carácter abierto y caben en ella las técnicas no directivas entre las que se encuentran la entrevista y la observación participante. Finalmente,

como texto, la etnografía es entendida como la producción escrita que consolida el conjunto de argumentos acerca de los problemas teóricos-sociales, planteados en relación a los sujetos, en este caso las mujeres madres que lactan en la comunidad Nasa Yuwe. Por este motivo, la construcción de este texto contempla el problema, la interpretación y la evidencia en un tejido argumental que da cuenta de las interpretaciones del investigador.

4.2.1 Entre la descripción y la interpretación: etnografía desde una perspectiva interpretativista

La etnografía interpretativa tiene su origen en los aportes teóricos de Clifford Geertz, particularmente en el desarrollo de la antropología interpretativa como disciplina. De acuerdo con Geertz: *“la antropología interpretativa no solo responde a nuestras preguntas más profundas, sino pone a nuestra disposición las respuestas que otros dieron para así incluirlas en los registros”* (121).

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible afirmar que la Antropología, a través de la etnografía interpretativa establece como objeto de estudio a la cultura, esto a través de la interpretación de los significados presentes en las prácticas sociales de los sujetos, hasta el punto de lograr una descripción densa y detallada de dichos significados. Por lo tanto, el nivel de explicación interpretativa: *“se concentra en los significados que las instituciones, las imágenes, eventos, costumbres tienen para sus propietarios”* (122). De acuerdo con Geertz, el estudio interpretativo de las culturas da paso a la comprensión y aceptación de la diversidad de los seres humanos, cuestión relevante a la hora de acercarse a las comunidades indígenas.

La construcción de una etnografía con perspectiva interpretativa requiere la elaboración de una descripción profunda, lo que en palabras de Geertz es una *descripción densa*, en la que el etnógrafo *inscribe* los discursos sociales y los pone por escrito, es decir, *“documenta lo no documentado”* (199). Lo anterior se da al tratar de comprender las conductas observables en términos de significación, que comienzan y se desarrollan durante el trabajo de campo y se configuran en un proceso de análisis e interpretación continuo (199).

Al profundizar en estas cuestiones, es importante aclarar las nociones de interpretación y descripción. De acuerdo a Dan Sperber (200), las interpretaciones y descripciones son representaciones físicas o mentales. Las descripciones obedecen a representaciones que pueden ser evidencias científicas de forma verbal. En cuanto a las interpretaciones, se presentan sin representaciones que establezcan vínculos entre la

objetividad y la subjetividad, por ello en estas se ubican las ciencias sociales, las cuales pueden denominarse como ciencias interpretativas.

Las interpretaciones, entonces, están orientadas a la comprensión de los significados, para la etnografía todos los aspectos del pensamiento y del comportamiento humano pueden ser interpretados. De esta manera, las interpretaciones etnográficas pueden ser clasificadas en dos grandes tipos: aquellas que corresponden a traducciones o reporte indirectos de eventos hablados específicos y otras que están relacionadas con comportamientos, prácticas o instituciones específicas y cuyo objeto es acercar a los demás lectores a alguna comprensión de esa cultura distinta (200).

Es así como la etnografía interpretativa contempla el análisis de la cultura como si fuese un texto, cuya primera lectura es el trabajo de campo etnográfico para propiciar una interpretación entre líneas, la cual, progresivamente, se comprenderá en el marco de una reflexión sobre las estructuras conceptuales complejas. Justamente la interpretación de este entramado de significado y estructuras conceptuales constituye la importancia teórica de la etnografía. Para Geertz el propósito de esta descripción densa es comprender "una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan" las relaciones, prácticas y las conductas humanas (78).

Precisamente la etnografía interpretativa ha sido parte de disciplinas como la Antropología Médica, Antropología de la Alimentación y la Nutrición, al poder "*hacer inteligible la experiencia de seres humanos, particularmente como moldeados por el grupo social al cual pertenecen*" (200, pág. 127). Todo esto a partir de interpretaciones relevantes, que son aquellas que profundizan y establecen vínculos de fidelidad con las representaciones mentales del comportamiento humano. A continuación, se presentan algunas de sus contribuciones aplicadas al campo de la nutrición.

4.2.2 Etnografía y nutrición

Para la Antropología de la Alimentación y la Nutrición, la alimentación es entendida como un proceso social y cultural en el que intervienen relaciones, significados y cuerpos que configuran contextos, razón por la cual, metodológicamente, la etnografía permite un acercamiento a dichas cuestiones desde un punto de vista del sujeto. Sin embargo, las cuestiones culturales y sociales no han sido abordadas a profundidad en el campo de la investigación nutricional en Latinoamérica y aquellos estudios que sí lo han hecho se han enfocado en temas de lactancia materna y desnutrición en comunidades rurales e indígenas. Así, lo mencionado toma cada vez mayor relevancia en el campo de la nutrición y dietética,

sobre todo al evidenciar que el comportamiento alimentario está relacionado con factores biológicos y culturales en constante interacción en el proceso de selección de alimentos (202).

Se debe comprender entonces que esta selección está influenciada por factores sensoriales, psicofísicos, cognitivos e incluso afectivos que generalmente se han analizado de manera separada al excluir aquellos aspectos simbólicos, sociales, económicos y políticos que dan forma a las preferencias y patrones alimentarios (63). Al respecto, la evidencia de la aplicación de estas otras aproximaciones metodológicas está en estudios como los de Passarini, quien a partir de su investigación de corte etnográfico describe la población que recibe planes de asistencia alimentaria en dos municipios de la Provincia de Buenos Aires, Argentina; o los de Tapia Morales, cuyo interés se centró en comprender la alimentación de la comunidad Miraña en Colombia (126-127).

Estudios similares son presentados por Gutiérrez y Lamarque (203), quienes a partir de la etnografía analizaron las prácticas alimentarias y las pautas culturales que orientan tanto la producción como el consumo de alimentos agroecológicos. En sus hallazgos pudieron evidenciar cómo los alimentos, su producción y cocción hacen parte no sólo de su vida cotidiana, sino que también son interpretados como formas de resistencia a otras lógicas de consumo, generan sentimiento de identidad, maneras de socialización y capacidad de agencia en su región que pueden responder a problemáticas sociales y ecológicas. Por su parte De la Peña (204), desde la nutrición clínica y la etnografía, se propuso reflexionar sobre el sistema alimentario de los pueblos indígenas de México. Todo esto a partir de la sistematización y análisis de las prácticas alimentarias de las comunidades, para poder construir descripciones posibles sobre las relaciones entre la alimentación y el bienestar de acuerdo al contexto y los valores culturales locales.

En cuanto a la implementación de la etnografía y la antropología en investigaciones relacionadas con problemáticas alimentarias y nutricionales, y con foco en la LM, se destacan las contribuciones de Guizardi al realizar una etnografía sobre las vivencias de las madres en la lactancia (127). También las investigaciones etnográficas e históricas de Soler sobre la lactancia materna y sus relaciones con los sistemas de parentesco muestran la pertinencia de esta línea (128) e, incluso, la autoetnografía de Jiménez sirve para comprender desde su rol disciplinar, profesional y personal la lactancia materna y su poca prevalencia en México a la luz de la etnografía (129).

Otro análisis relevante en la comprensión de la lactancia materna desde la antropología es el propuesto por Alonso y López (205), quienes en el marco del contexto mexicano abordaron las construcciones simbólicas de la salud y la enfermedad de las

personas de la comunidad para destacar la importancia de tener una visión sociocultural; lo mencionado con el propósito de dar un tratamiento holístico y comprensivo a la enfermedad y la alimentación. Es importante mencionar que el análisis expone cómo la lactancia materna ha sido objeto de investigación desde la medicina y la nutrición, pero no desde un enfoque cultural. Las conclusiones de este estudio son un llamado a comprender la lactancia materna como parte fundamental del sistema de alimentación de las comunidades, cuestión que implica entender las diferentes posturas que pueden o no estar de acuerdo con la práctica de la lactancia materna, así como tener en cuenta las condiciones sociales, familiares, corporales y de salud de las mujeres lactantes; para, de esta manera, lograr un acompañamiento más acertado desde el sistema hospitalario sobre todo en las estrategias de promoción y prevención.

De este modo, la etnografía constituye una perspectiva útil en el campo de la nutrición, en tanto permite ampliar el abordaje de la lactancia materna más allá de sus propiedades nutricionales y perspectivas biológicas. Todo esto al poner en relación contextos sociales, simbólicos y culturales a la hora de analizar la producción, consumo, sistemas y prácticas alimentarias, en los cuales la lactancia materna tiene un rol fundamental en las tareas de cuidado y reproducción de las comunidades.

4.3 Trabajo de campo

4.3.1 Entendimiento teórico del campo

Una parte fundamental del trabajo de campo es la definición del “campo” para la antropología, la cual implica comprender ciertas nociones implícitas del término, como lo son la de viaje “la doble distancia” (206) y “el rito de pasaje” (207-209). Sobre lo primero, tradicionalmente, el campo se ha definido como el espacio físico donde se realiza el trabajo de campo, generalmente se ha interpretado como este lugar distante y exótico donde el etnógrafo se establece físicamente, en el marco de profundas diferencias lingüísticas, físicas y culturales Schwandt (210). Actualmente esta concepción ha cambiado, en tanto cada vez son más comunes las investigaciones de entornos más cercanos, en localizaciones más cercanas e incluso en campos virtuales. Por esta razón, el campo es, ahora, un lugar y, a la vez, hace referencia al conjunto de relaciones particulares entre uno mismo y otros.

Tal como lo define Guber, el campo en la investigación etnográfica es una “instancia empírica”, o sea el ámbito donde se genera la información pertinente para la investigación (106). Así, la investigación etnográfica es, específicamente, la porción, el recorte de la realidad social que se quiere conocer, parte de ese mundo donde se desarrolla la vida de la

comunidad con la cual se realizará la investigación. Se trata de todo lo que se relaciona con el investigador, el ámbito físico, los actores y las actividades; interacciones entre el investigador y los informantes (113). Este recorte es construido intencionalmente por parte del investigador, por lo que es una decisión que va más allá del ámbito geográfico. Así consiste en la observación de lo real con sus contradicciones entre prácticas, normas y valores que distinguen “lo que la gente hace, lo que dice que hace y lo que se supone debe hacer” (113).

Realizar esta observación implica que el investigador tenga presente la noción de “distancia cultural”, la cual pone de manifiesto esta necesidad de desnaturalizar lo cotidiano, lo rutinario, como el principal desafío del etnógrafo, al tratar de comprender las prácticas y vidas ajenas sin tener experiencias comunes con los sujetos que las viven (206). lo que se supera al proponer un trabajo de campo intensivo y sistemático propuesto por el enfoque etnográfico. Se trata entonces del “estar allí” (211) para poder entrar en diálogo con las personas de la comunidad, realizar observaciones y construir conocimiento a partir de dichas experiencias.

Precisamente estos procesos de exploración y reflexión implican una constante observación y escritura por parte del investigador, el cual, al escribir, comienza a establecer relaciones de memoria y análisis. Esto en tanto permite el registro de la textualidad; así, más allá de los temas, se hace a la recuperación de un discurso del cual se desprenden interpretaciones útiles para el proceso de análisis (212).

Así, el investigador necesita comprender los significados e identificar los sentidos que construyen dicha realidad, cuestiones a las que accede a través del trabajo de campo, en el cual se genera información para interpretar y que, posteriormente, se convierte en datos (información ya procesada e interpretada por el investigador). De esta manera, el trabajo de campo es esa instancia donde se releva la información para especificar problemáticas, reconstruir la perspectiva de los actores sobre los fenómenos y reformular el propio modelo teórico. Parte de este proceso es la reflexividad, esa “capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento, según sus expectativas, motivos, propósitos como agentes o sujetos de acción” (113), todo mediado por ese conjunto de normas propias de la cultura y el sistema social.

Ahora bien, durante el trabajo de campo, la reflexividad es vista desde un enfoque relacional, donde los marcos de interpretación de los informantes e investigadores toman la decisión de encontrarse, ese proceso de interacción entre la reflexividad del sujeto cognoscente y el de los actores de investigación. La reflexividad también permite definir el

campo, lo que tiene implicaciones en la construcción del objeto de estudio y el trabajo de campo. No obstante, la delimitación no es definitiva, es más bien una aproximación a exploraciones emergentes (113).

De esta forma se configuró el campo y por ende el trabajo de campo de la investigación, el cual se circunscribe geográficamente en el Valle del Cauca, municipio de Jamundí. Como ya se mencionó, el campo va más allá y tiene en cuenta las relaciones, formas de organización y estructura de la comunidad, enmarcada en el cabildo, en las familias, entre las mujeres y demás referentes que de alguna manera se vinculan con el territorio y el fenómeno de la lactancia materna (216).

4.3.2 El trabajo de campo y el campo en sí mismos: un proceso en constante iteración

Una parte fundamental del trabajo de campo es la concepción del “campo” para la antropología, que implica comprender ciertas nociones implícitas del término, como lo son la de viaje (213-214) “la doble distancia” (206), y “el rito de pasaje” (207-209).

Tradicionalmente, el campo ha sido el espacio físico donde se realiza el trabajo de campo, generalmente se ha interpretado como este lugar distante y exótico donde el etnógrafo se establece físicamente, en el marco de profundas diferencias lingüísticas, físicas y culturales Schwandt (210). Actualmente esta concepción ha cambiado, en tanto cada vez son más comunes las investigaciones de entornos más cercanos, en localizaciones más cercanas e incluso en campos virtuales (215). Por esta razón, ahora el campo es un lugar y a la vez hace referencia al conjunto de relaciones particulares entre uno mismo y otros.

Tal como lo define Guber, el campo en la investigación etnográfica es una “instancia empírica”, o sea el ámbito donde se genera la información pertinente para la investigación (106). Específicamente es la porción, el recorte de la realidad social que se quiere conocer, parte de ese mundo donde se desarrolla la vida de la comunidad con la cual se realizará la investigación. Se trata de todo lo que se relaciona con el investigador, el ámbito físico, los actores y las actividades; interacciones entre el investigador y los informantes (113). Este recorte es construido intencionalmente por parte del investigador, por lo que es una decisión que va más allá del ámbito geográfico. Así consiste en la observación de lo real con sus contradicciones entre prácticas, normas y valores que distinguen “lo que la gente hace, lo que dice que hace y lo que se supone debe hacer” (113).

Realizar esta observación participante implica que el investigador tenga presente la noción de “distancia cultural”; es decir, poner de manifiesto esta necesidad de desnaturalizar lo cotidiano, lo rutinario, como el principal desafío del etnógrafo. Lo anterior al tratar de comprender las prácticas y vidas ajenas sin tener experiencias comunes con los sujetos que las viven (206), lo que se supera al proponer un trabajo de campo intensivo y sistemático propuesto por el enfoque etnográfico. Se trata entonces del “estar allí” (211) para poder entablar un diálogo con las personas de la comunidad, realizar observaciones y construir conocimiento a partir de dichas experiencias.

Ahora, estos procesos de exploración y reflexión implican una constante observación y escritura por parte del investigador, el cual, al escribir, comienza a establecer relaciones de memoria y análisis, esto en tanto permite el registro de la textualidad más allá de los temas, así se hace de la recuperación un discurso del cual se desprenden interpretaciones útiles para el proceso de análisis (212). Así, el investigador necesita comprender los significados e identificar los sentidos que construyen dicha realidad, cuestiones a las que accede a través del trabajo de campo, en el cual se genera información para interpretar y que posteriormente se conviertan en datos (información ya procesada e interpretada por el investigador).

De esta manera, el trabajo de campo es la instancia donde se releva la información para especificar problemáticas, reconstruir la perspectiva de los actores sobre los fenómenos y reformular el propio modelo teórico. Parte de este proceso es la reflexividad, esa “capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento, según sus expectativas, motivos, propósitos como agentes o sujetos de acción” (113), todo mediado por ese conjunto de normas propias de la cultura y el sistema social.

Ahora bien, durante el trabajo de campo, la reflexividad es vista desde un enfoque relacional, donde los marcos de interpretación de los informantes e investigadores toman la decisión de encontrarse, ese proceso de interacción entre la reflexividad del sujeto cognoscente y el de los actores de investigación. La reflexividad también permite definir el campo, lo que tiene implicaciones en la construcción del objeto de estudio y el trabajo de campo. No obstante, la delimitación no es definitiva, es más bien una aproximación a exploraciones emergentes (113).

En este sentido, el trabajo de campo se estableció en el Valle del Cauca, municipio de Jamundí. De esta manera, el trabajo de campo, se configuró en las relaciones; formas de organización y estructura de la comunidad, enmarcada en el cabildo, en las familias, entre las mujeres y demás referentes que de alguna manera se vinculan con el territorio y el fenómeno de la lactancia materna.

4.6 Técnicas e instrumentos de investigación

Las técnicas de investigación se definen como procedimientos concretos para la recolección y producción de información. Pueden ser conversacionales, observacionales y documentales, como no directivas (130). A continuación, se describen las técnicas seleccionadas para la generación de información de acuerdo con los objetivos:

En la investigación cualitativa es necesario reconocer el carácter reflexivo del investigador, que se involucra directamente como sujeto situado que ocupa un lugar y una posición desde la cual observa algo particular (131). En este punto, donde el investigador se convierte en un instrumento de recolección de datos, su interpretación, de acuerdo al rol que adopte y el contexto, determinará la forma en que se genera la información y su influencia en los resultados. De este modo, reconocer todas estas cuestiones hace parte de la reflexividad del investigador, pues este es un reconocerse en el acto interpretativo, en su interacción con el mundo social y hacer que se convierta en un vehículo, en una herramienta más *en y para* la investigación, papel que reafirma con cada decisión metodológica que se toma (132).

4.6.1 Entrevista etnográfica no directiva

Si bien la entrevista como técnica de investigación ha sido definida generalmente como una manera de obtener datos, realizada a partir de una serie de intercambios discursivos entre entrevistador y entrevistado, la entrevista etnográfica se aborda desde una perspectiva constructivista donde la técnica se establece como una relación social. De esta manera, los datos que se proveen de la realidad se construyen entre entrevistador y entrevistado en el encuentro (1). La entrevista trata de comprender esos “ejemplos de metacomunicación” entendidos como enunciados que informan, describen e interpretan los actos comunicativos. Esto quiere decir que tanto el entrevistado, como el entrevistador, participan del encuentro comunicativo con sus propias normas y códigos, los cuales deben conciliarse. Por esta razón, el investigador debe tratar de apropiarse de los marcos normativos de sus entrevistados (1).

Precisamente para aprender las competencias metacomunicacionales de la comunidad, Guber sugiere realizar la entrevista no directiva, lo que implica favorecer la expresión espontánea de términos y conceptos significativos para el entrevistado, cuestión que junto con la reflexividad del investigador permite limitar las tensiones entre los marcos interpretativos de ambos. Resumiendo, la entrevista etnográfica, propia de la antropología, se caracteriza por tres aspectos: la atención flotante del entrevistador, la libre asociación de los informantes y la categorización diferida del investigador ejercida “a través de la

formulación de preguntas abiertas que se van encadenando sobre el discurso del informante, hasta configurar un sustrato básico con el cual puede reconstruirse el marco interpretativo del actor” y su reflexión (1).

En total la investigadora pudo sostener un total de 15 entrevistas, tanto con las mujeres líderes de la comunidad, como referentes gobernadores, mayores y médicos tradicionales de la comunidad, con el propósito de comprender los significados de la lactancia materna, no sólo en sus experiencias individuales, sino también en la comprensión de la práctica en interacción con los niños y niñas de la comunidad.

4.6.2 Observación participante

La observación es el encuentro entre dos mundos, la vida cotidiana de los sujetos observados y el sujeto observador. Para Atkinson y Hammersley (3), la observación participante es mucho más amplia porque consiste en estar en el mundo con el interés por la vida social y su organización (131). La aplicación de la observación participante se centra en identificar lo que generalmente no se comprende en otras comunidades poco visibilizadas, o sea aquellos espacios donde se destacan otras formas de estructuración. Por eso, es particularmente pertinente para el estudio de la vida de grupos sociales, generalmente periféricos, sobre todo en el ámbito de la salud (131).

La observación, de acuerdo a autores como Vallés y Ruiz, puede tener grados de participación en distintos momentos de la investigación (131). Para esta propuesta se define la observación participante como esa integración del observador con el espacio de la comunidad observada, de modo tal que la práctica de la observación participante se encuentra en su integración con las prácticas identificadas, específicamente de la LM de mujeres madres en la comunidad Nasa.

Retomando el concepto dato, como esa interpretación de la información recolectada en campo, el dato que se construye a partir de la observación participante se relaciona con las notas de trabajo de campo y las conexiones implícitas que en él se generen. La selección de esta técnica obedeció a la búsqueda de conocimientos afines con las normas prácticas de la LM en la comunidad, de lo que se hace y los discursos, para identificar las normas generales (lo que tiende a decirse) y las normas particulares (lo que tiende a hacerse) sobre las prácticas, es decir, el sentido práctico que explica tal hacer, el conocimiento local sobre la lactancia materna en otros términos (133).

La observación participante en esta investigación se concentró en acompañar - durante las primeras etapas del trabajo en campo-, los rituales de la comunidad, como

espacios de interacción necesarios para que la investigadora pudiese construir el rapport con la comunidad, identificar características del contexto geográfico, demográfico, social, territorial, político, espiritual y territorial de la comunidad. Esta observación se realizó como parte del reconocimiento del territorio de trabajo de campo, así que también permitió reconocer las particularidades de los demás actores que rodean el resguardo.

Posteriormente, esta técnica se extendió a los escenarios de las UCAs, donde el foco estuvo centrado en la identificación de las prácticas de lactancia materna que tiene las madres participantes, así como la socialización de información y conocimientos tradicionales relacionados con la práctica, debido al carácter pedagógico que pudieran tener algunos de los encuentros con las madres. Y por último, fue posible realizar la observación participante con las madres durante las entrevistas, ya que algunas madres amamantaban durante las conversaciones.

La información obtenida a partir de la observación participante fue registrada en los diarios de campo de la investigadora, en ellos se describieron con detalle los datos seleccionados como relevantes dentro de la observación, teniendo en cuenta su relación con el contexto de la comunidad y la lactancia materna. Estos datos se analizaron junto con las entrevistas para comprenderlos comportamientos descritos de manera verbal por ciertas de las madres de la comunidad, lo que permitió tener una interpretación de los significados desde una perspectiva etnográfica, descriptiva en la vida cotidiana de las mujeres madres de la comunidad.

4.6.3 Diario de campo: como instrumento para la reflexividad y el registro de la información

El diario de campo es un instrumento de investigación que desarrolla la observación y la autoobservación para recopilar datos de diferente índole. Así mismo, se considera un instrumento de formación que facilita la introducción en el campo y la introspección (134-135). El diario de campo no solamente será una nueva herramienta de registro, también se reconocerá como un elemento clave para la reflexividad, pues hace explícita las experiencias tanto de los sujetos con quienes se investiga, como las de la investigación durante el proceso. Este registro es fundamental para recopilar la información y para el análisis simultáneo hasta consolidarse en material valioso. Tanto las observaciones participantes, como las impresiones, percepciones producto de las entrevistas, harán parte de este registro analítico de manera interpretativa.

En este sentido, el registro en el diario de campo implica: anotar lo observado y finalmente tratado como hallazgos, es inseparable de los procesos observacionales, prestando particular atención a las preocupaciones nativas de las personas e incluso las propias, con el detalle los aspectos sociales y procesos de interacción que conforman la vida y las actividades cotidianas de las personas.

4.7 El análisis etnográfico para la comprensión de los significados de la lactancia materna

El análisis etnográfico busca la descripción, la interpretación y la comprensión de la realidad de manera reflexiva e intersubjetiva. En este sentido, el análisis de la información relacionada con el trabajo de campo se considera un proceso cíclico e infragmentable que inicia con la formulación del problema de investigación, avanza en el trabajo de campo y se consolida con la escritura de la etnografía como el texto final (136).

El análisis comienza con el trabajo de campo, con la interacción con el contexto a su vez con el registro en los diarios de campo, en el marco de una secuencia de trabajo que involucra la lectura y la escritura, en un bucle de relectura y reescritura, volviendo a los registros iniciales como los primeros pasos analíticos, que con la relectura se van transformando como consecuencia de la apropiación teórica que acompaña el proceso.

En el marco del análisis etnográfico se identificaron diferentes tipos de información registrada en los diarios de campo: detalles diarios de las rutinas de la vida cotidiana de las personas; *situaciones clave*, en los discursos de las mujeres; *situaciones síntesis*, nutridas con contextos previos y situaciones recurrentes, relacionadas con el fenómeno de la lactancia materna.

Al ser un proceso artesanal, el análisis se intercaló con períodos de trabajo de campo in situ, con períodos de análisis teórico y la escritura de descripciones más densas o nuevas interpretaciones que configuran lo que Rockwell denomina *descripciones analíticas*, las cuales permitieron identificar relaciones conceptuales, un proceso donde es posible identificar *categorías sociales* - repetitivas en el discurso de las madres, parte de su conocimiento local-; y *categorías analíticas*- que pueden ser sociales, pero que hacen parte de interpretaciones teóricas de los hallazgos-.

La construcción de esas descripciones cada vez más profundas, implicó realizar los siguientes pasos de manera iterativa:

- *Interpretación:* es decir “la comprensión del significado” en la complejidad de los niveles de significados y puntos de partida del discurso verbal y la observación de las prácticas hasta identificar el *conocimiento local*.
- *Reconstrucción:* de las redes de relaciones, tramas de significado, secuencias de sujetos relacionados con la lactancia materna, descritos por las madres. Se trata del proceso de integración entre lo observacional, lo testimonial y lo reflexivo. Se trata de un proceso inferencial, que implica recurrencias en prácticas y comportamientos.
- *Contextualización:* en la multiplicidad de contextos, desde geográficos, socioculturales, hasta contextos de nivel discursivos que permiten comprender de una manera u otra lo dicho, las prácticas de lactancia materna y los conceptos que se construyen en relación a ella.
- *Contrastación:* se relaciona con la capacidad de identificar diferencias significativas entre situaciones y discursos. Puede ser complementada con un proceso de comparación constante, es decir, la construcción de comparaciones permanentes, enumeración de categorías, inducción analítica, análisis de contenido y elaboración de información en continuo progreso (Glaser y Strauss, 1967; Schwandt, 1997; Hammersley & Atkinson, 1996; Cresswell, 1998), hasta lograr consolidar descripciones como punto de llegada donde se exponen las relaciones internas y externas del fenómeno estudiado (Rockwell, 2005:13), que a su vez están relacionadas con diferentes visiones de mundo, intereses del investigador e incluso su relación con los estudiado.
- *Explicitación:* es decir, la reescritura de las características, interpretaciones del fenómeno de la lactancia materna, en el marco de las categorías analíticas construidas, en la reflexión constante del objeto de estudio y la habilidad de reconocer nuevos elementos observables.

En síntesis, el proceso de análisis etnográfico, se realizó en dos momentos simultáneos: a) un momento descriptivo que corresponde a la descomposición inicial de la información generada para la identificación de conceptos preliminares; y b) un acercamiento interpretativo que incluye la perspectiva de los marcos teóricos conceptuales del investigador. De esta manera, se logró una interacción, un diálogo constante entre los significados subjetivos de los participantes y las interpretaciones del investigador, configurando una doble hermenéutica que integra ambos sistemas conceptuales (98).

El momento descriptivo consistió en ordenar la información, “los datos brutos”, conocidos también como conceptos de primer orden por Van Maanen. Este punto se realizará a partir de un proceso de codificación abierta en el cual se identificarán las unidades de significado (fragmentos discursivos relacionados con el fenómeno de investigación), a partir de las cuales se construirán categorías, teniendo en cuenta los objetivos de la investigación y aquellas emergentes durante el proceso de indagación (137).

El proceso de codificación y consolidación de categorías se realizó por medio del software Atlas TI, el cual permite el procesamiento de la información de diarios de campo y transcripción de entrevistas, asignación de códigos, agrupación por categorías y construcción de un corpus que conformarán la fundamentación argumental de la etnografía como texto (138). En total se codificaron 33 documentos entre transcripciones y diarios de campo, hasta conformar unas 622 citas agrupadas en 47 códigos.

A partir de la identificación de estas categorías se realizó el proceso de codificación de las transcripciones de las entrevistas y los diarios de campo. Con la información codificada fue posible continuar con el proceso de escritura, en este caso, utilizada como una herramienta para la re- contextualización de la información, en un marco reflexivo y comprensivo, que permita construir los argumentos que a su vez dieron paso a las descripciones interpretativas, que de manera iterativa se convirtieron en la comprensión de los significados de la lactancia materna, retomando las voces de las madres, líderes, autoridades indígenas y médicos tradicionales que hicieron parte de la investigación, dándole precisamente a la escritura esa connotación epistémica que tiene en la consolidación del pensar y conocer, actividades fundamentales en la investigación

4.7.1 Criterios de calidad

La investigación cualitativa cuenta con sus propios criterios de calidad y validez para la construcción de conocimiento a partir de las descripciones de las personas, lugares, prácticas y situaciones. El concepto de validez en la investigación cualitativa ha sido bastante problematizado, pues, tiene que ver con la descripción y la explicación, particularmente de su credibilidad. En coherencia con la postura epistemológica de la investigación se retomó la visión de Wolcott (224), quien afirma que no existe ninguna interpretación única o correcta (139).

En esta lógica, para la presente investigación se consideró necesario definir una serie de criterios que fueron aplicados a la calidad de la discusión. Tal como lo propone De la Cuesta, se realizó una investigación situada, donde la investigadora reflexionó activamente,

se hizo consciente de las implicaciones de su presencia en el territorio y con la comunidad, fue vigilante de sus propios sesgos, prejuicios y subjetividades. De esta manera, se convirtió en juez y parte, objeto y sujeto de las acciones y decisiones inmersas en el proceso de investigación (139).

Desde esta perspectiva, la reflexividad fue fundamental para lograr la calidad de los resultados de la investigación, al ser el punto de encuentro entre el trabajo de campo y los datos cualitativos (139). Parte de esa reflexividad consistió en delimitar los criterios que aplicaron en la construcción de la discusión teórica y los resultados, entre ellos: coherencia epistemológica del estudio, credibilidad de los hallazgos y el rigor, es decir, la validez metodológica y las contribuciones de esta disquisición (140).

4.7.2 Consideraciones éticas

Antes de iniciar el proceso de recolección, análisis y discusión de los resultados, se determinaron los criterios éticos y normativos que guiaron el estudio. Esto porque la reflexión ética siempre debe acompañar cualquier tipo de investigación, sobre todo al tratarse de un estudio con seres humanos. Aquí el centro de atención se ubicó en el respeto por los Derechos Humanos.

Como garantía de cumplimiento de estos principios, y en armonía con la ética profesional y con los Derechos Humanos, se adoptó la Resolución 8430 de 1993 (141), la cual se constituye como un documento maestro que guía la normatividad científica, técnica y administrativa para la realización de investigaciones en salud en Colombia, haciendo énfasis en la protección de los derechos de las personas cuando se realizan investigaciones en este campo, así como la obligatoriedad de proteger la confidencialidad de los participantes de un estudio y la clasificación del riesgo, mencionados en los Artículos 5, 8 y 11 de la Resolución. Además, el estudio se acoge a la Declaración de Helsinki 1964 (142), la cual es considerada la resolución más importante en la materia. Se trata de un documento que contiene los pilares éticos sobre la investigación médica con seres humanos.

Ahora bien, en cuanto a la investigación con comunidades indígenas, cabe mencionar que, actualmente, Colombia no cuenta con un marco normativo específico con fuerza de Ley relacionada con la investigación en salud con minorías étnicas. Sin embargo, la Ley Estatutaria de Salud reconoce los derechos de las comunidades indígenas a la salud integral, en el marco de su propia cosmovisión y en garantía de su protección como derecho fundamental. Complementaria a esta Ley, la Resolución 2378 de 2008 establece buenas

prácticas para investigación con medicamentos, y en ella aparecen mencionados los pueblos indígenas como sujetos de especial protección, a los cuales se les aplicaría las mismas disposiciones que para los demás grupos vulnerables.

En tal sentido, vale la pena aclarar que esta normativa no alcanza a problematizar los contextos históricos, sociales, culturales y políticos que se relacionan con la situación de vulnerabilidad de las comunidades indígenas. Dicho contexto y vulnerabilidad está relacionado con el actual orden mundial, basado en los procesos de explotación y colonización liderados por hombres blancos europeos. Cuestión que hace que las comunidades indígenas -particularmente en los procesos de investigación- sean relegadas, tratadas desde una visión infantilizada y subordinada respecto a sus saberes y autodeterminación como sujetos.

Por ello, es evidente la necesidad de que los procesos de investigación sean revisados y aprobados por las autoridades indígenas pertinentes y la comunidad en general, explicando los riesgos y beneficios. Por esta razón, se realizó un proceso de consulta previa y concertación de acuerdos, en él se realizó una explicación del proyecto y la utilidad para la comunidad. De esta manera se respetó el derecho indígena registrado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT, el cual se hace obligatorio en procesos de investigación que puedan afectar a la comunidad, incluyendo programas y proyectos de intervención en salud.

Para salvaguardar los intereses y derechos de las personas participantes de la investigación, retomando lo mencionado por Urrego Mendoza, et.al. (2017) (143) y Viorato & Reyes (2019) (144), se tuvieron en cuenta los siguientes aspectos:

- Resaltar el respeto, reconocimiento y preservación del conocimiento tradicional de la comunidad indígena y su patrimonio cultural e intelectual.
- Garantizar la autodeterminación de la comunidad, su autonomía durante los diferentes momentos de la investigación, para desvirtuar las lógicas de colonialidad del saber

Asimismo, fueron establecidas relaciones de confianza con la comunidad a través de la incorporación de un intérprete nativo que permitió tener una comunicación clara, en la cual se expuso, de manera transparente, la importancia de la investigación y su metodología. Con ello se fueron establecidos acuerdos de participación; así, y como parte de estas relaciones, la investigadora limitó la emisión de juicios de valor y/o cualquier tipo de expresiones peyorativas que puedan desprestigiar las participaciones de los sujetos.

Para garantizar la confidencialidad de la participación, en compañía de un intérprete nativo, se explicó a cada una de las mujeres madres que sus nombres serán reemplazados por códigos, para que su privacidad e integridad no se vean vulneradas durante la investigación. Asimismo, se elaboró un formato de consentimiento informado, entendido como un consentimiento “en proceso” (145), es decir, un acuerdo que puede ser modificado en caso de ser necesario, de acuerdo a las condiciones y voluntades de las participantes. En él fueron registrados claramente los beneficios y riesgos que tiene la participación en la investigación. Este formato incluyó una sección relacionada con la confidencialidad de los datos, así como el otorgamiento de permisos para la toma de fotografías y las grabaciones de voz o vídeo. Es importante aclarar que los participantes podrán revocar en cualquier momento su participación en la investigación.

El consentimiento fue construido y compartido con la comunidad de manera verbal, en compañía de un intérprete nativo. Las participantes tuvieron la opción de aceptar, negarse o retirarse de la investigación en el momento en que lo desearan. Para dar constancia a quienes hayan decidido voluntariamente participar en la investigación se realizó un acta formal en la que se registran los acuerdos en torno al consentimiento entre la investigadora y las participantes, la cual está firmada por la investigadora y las autoridades que la comunidad considere pertinente.

Durante los encuentros y diálogos sostenidos con las mujeres madres se veló por el mutuo entendimiento en el marco de un intercambio respetuoso que reconoce los sentimientos y emociones de los sujetos, así como sus saberes y prácticas como parte del proceso de aprendizaje. La información recolectada en dichos encuentros fue salvaguardada en un lugar seguro al cual solo tiene acceso la investigadora y su directora de tesis.

Previo a la publicación de los resultados y durante el proceso de investigación se establecieron diferentes espacios participativos para la devolución de avances y resultados finales con la comunidad, conocer sus sentires y validar los hallazgos. De esta manera, se hicieron audibles sus voces y se amplió el reconocimiento de sus saberes. En este sentido, la investigación cuidó los sentimientos y expresiones en todas las fases. Asimismo, se clasificó como un estudio de riesgo mínimo.

5. Resultados

El presente apartado describe y expone los principales hallazgos de la investigación desde un enfoque etnográfico, con el propósito de comprender los significados de la lactancia materna para un grupo de mujeres madres de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, en el Valle del Cauca.

Para dar lugar a lo mencionado, se propone la siguiente estructura: en un primer momento se describe el punto de partida de la investigación, que permite el acercamiento a la comunidad como campo etnográfico; posteriormente, en respuesta a los objetivos específicos de la investigación, se detallan los hallazgos sobre la cosmovisión Nasa, que reconoce las relaciones simbólicas evidenciadas entre la lactancia materna y el territorio Kwe'sx Kiwe Nasa. Como parte de los resultados se expondrán, también, los significados de la lactancia materna en su rol de transmisora de vida, así como sus aportes a la creación de vínculos territoriales para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa al consolidarse como más que un alimento visto desde una perspectiva biológica y nutricional.

Por último, se mencionan los aspectos que hacen de la lactancia materna una parte fundamental de las tradiciones de la comunidad y de su cosmovisión, del mismo modo que se explica cómo esta perspectiva cultural de la lactancia materna permite comprenderla en un sentido holístico que supera el discurso biológico y biomédico, para dar paso a una comprensión de la práctica desde una visión territorial, cultural y comunitaria.

5.1 El contexto del estudio: la comunidad Nasa

La comunidad Nasa hace parte del grupo étnico Nasa, presente en todo el territorio nacional distribuido en diferentes familias y cabildos³. El Censo DANE 2005 reportó 186.178 personas auto reconocidas como pertenecientes al pueblo Nasa (51% hombres, 49% mujeres). El pueblo Nasa se concentra en el Departamento del Cauca, donde habita 88,6% de su población. En el Valle del Cauca viven unos 7.005 indígenas nasa (3,8%) y en el Putumayo viven unos 3190 (1,7%).

³ “Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad”. Tomado de <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>

5.1.1 Valle del Cauca

El Valle del Cauca está localizado en el suroccidente del país, en el centro de la Región Pacífica, entre el flanco occidental de la Cordillera Central y el Océano Pacífico. Tiene una superficie total de 21.195 km², que representa el 1.9 % del territorio nacional, se encuentra dividido en 42 municipios y su capital, Santiago de Cali. Su temperatura promedio oscila entre un mínimo de 19° C y un máximo de 34° C y una temperatura media de 26° C (106).

El Departamento del Valle del Cauca está constituido por 41 municipios en su división político-administrativa y el Distrito de Buenaventura como unidad político administrativa especial: la Cabecera (clase 1), los centros poblados (clase 2) y el área rural (clase 3). Con fines administrativos, el Departamento ha sido dividido geográficamente en cuatro regiones: la región Norte, integrada por los municipios de Alcalá, Ansermanuevo, Argelia, Cartago, El Águila, El Cairo, El Dovio, La Unión, La Victoria, Obando, Toro, Ulloa y Versalles; con 304.148 habitantes para el 2015, que representan el 6,59 % de los habitantes del Departamento (105). La Región Central, integrada por los municipios de Tuluá, Andalucía, Bugalagrande, Trujillo, Riofrío, Caicedonia, Sevilla, Buga, Guacarí, San Pedro, Restrepo, Yotoco, El Darién, Roldanillo, Zarzal y Bolívar; la cual está representada por 665.972 habitantes que corresponden al 14,44 % de la población Vallecaucana (105). La Región Pacífica, integrada sólo por el Distrito de Buenaventura, tiene 399.619 habitantes que corresponden al 8,66 % de la población total. La región Sur, integrada por los municipios de Cali, Dagua, Jamundí, La Cumbre, Vijes, Yumbo, Palmira, Candelaria, El Cerrito, Florida, Ginebra y Pradera, que tienen 3 243 638 habitantes que corresponde al 70,31 % de la población (105).

El Valle del Cauca limita, al norte, con los departamentos de Chocó, en una longitud de 979 km, y Risaralda, en una longitud de 70 km. Al Sur con el Departamento del Cauca en una longitud de 200 Km y al Oriente con los departamentos de Quindío y Tolima, en una longitud de 105 km y 108 km respectivamente. Por último, al Occidente por el Océano Pacífico en una longitud de 218 km (105).

Asimismo, se extiende por uno de sus extremos sobre la costa del mar pacífico en una dimensión de 218 kilómetros, donde se encuentra ubicado el puerto de Buenaventura, el más importante del país y una de las zonas económicas especiales de exportación. El municipio con la mayor extensión urbana es Cali, que abarca un 23 % del total de su territorio, seguido por Yumbo con el 11,2 %. Lo que es común a todos los municipios del Departamento es que la gran mayoría de su extensión es rural.

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en Pradera, para el año 2007, se registraban 58.842 habitantes, de los cuales el 86% se encuentra en el área urbana y el 14% en el área rural. En el municipio de Pradera se observa una distribución de la población acorde a las características demográficas del país, derivadas de la crisis agropecuaria y la alteración del orden público, lo que muestra flujo hacia las áreas urbanas. La pirámide poblacional que actualmente presenta el municipio de Pradera corresponde a una pirámide constrictiva, pirámide que hace referencia a que el municipio se encuentra en transición demográfica, es decir, que presenta una disminución progresiva de las tasas de natalidad y fecundidad. Sin embargo, se espera, según las proyecciones del DANE, un aumento en la población adulta a partir de los 25 años y una disminución de la población infantil (106).

5.1.2 Población indígena en el Valle del Cauca

La población indígena tiene representación en todo el Departamento, pues se concentra principalmente en cuatro municipios: Cali, Buenaventura, Florida y Bolívar, con estadísticas entre 9.466, 2.645, 2.570 y 1.495. El DANE no hace proyecciones para la pertenencia étnica, por lo que no es posible conocer el número exacto de habitantes indígenas. En el municipio de Pradera se cuenta con aproximadamente un 0.9% de población indígena con 457 personas en esta condición étnica.

5.2 La comunidad Nasa

La comunidad Nasa se ha concentrado principalmente en la región de Tierradentro, entre los Dptos. de Huila y Cauca. También se ha radicado en el Sur de los Dptos. del Tolima y del Valle del Cauca; sin embargo, otros emigraron a los Dptos. de Caquetá y Putumayo.

El territorio ancestral del pueblo Nasa es el triángulo natural formado por los contrafuertes orientales de la cordillera Central y las cuencas hidrográficas de los ríos Páez y La Plata, al Sur, y los ríos Yaguará y Páez, al Oriente. Es un territorio geográficamente muy accidentado, con valles estrechos, cañones con pequeñas terrazas y ríos caudalosos, con formaciones geológicas de gran altura, como el volcán Puracé y el Nevado del Ruíz.

La lengua el “páez” o “nasa yuwe” (en su idioma) aparece en varias clasificaciones como perteneciente a la familia chibcha, pero esta clasificación ha sido rechazada. Por esta razón, el páez, con sus variantes, es una lengua aislada y la lengua étnica más hablada en el territorio colombiano (107).

En el mundo Nasa se rinde culto a seres espirituales, como Eekayhe`, que cubren y dan energía de vida, l´khwesx, el espíritu encargado de transmitir los dones, y Ksxaw Wala, el orientador. El mundo nasa se concibe como una casa donde viven todos. Según la mitología nasa, los primeros abuelos y padres vivieron en la otra tierra, en un sólo hogar. Ahora, al originarse la vida en el nuevo hogar (la Tierra), habitada por ellos mismos, los primeros padres y abuelos son los vigilantes y protectores del mundo nasa (108).

En la mentalidad nasa existe un conjunto de símbolos y creencias que permite obtener una visión del medio que los rodea y que penetra el orden político, económico y social de la comunidad. Los Nasa perciben su mundo como una estructura formada por múltiples capas o espacios que tienen características y componentes diferentes. En los dos extremos se encuentra “Yu”, el subsuelo y en el otro “Sek”, el sol. El uno se asocia con la muerte, el frío y lo sucio, mientras que el otro se relaciona con la vida, el calor y la limpieza (107).

Dentro de su cosmogonía aparece un creador fundamental: “Agnus”, deidad eminentemente inmóvil, lejana y solitaria que es complementada por “K’pish”, el Trueno, deidad más dinámica y omnipresente en la mentalidad de los indígenas. “K’pish” habita en el fondo de las lagunas, entre la niebla de los páramos cordilleranos, escenario tradicional de actividad ritual de la cultura nasa. La coca es considerada por el pueblo nasa como una planta sagrada y sigue siendo utilizada en regiones y resguardos nasa (108).

Para la cosmogonía de los nasa, es fundamental la concepción de la casa yet (o yat, en el habla de algunas comunidades) como espacio, abrigo y construcción colectiva de vida. Una abuela y un abuelo cumplieron el papel de integradores del conjunto. Los seres eran vientos y espíritus, pero la abuela y el abuelo los llamaron para que tuvieran una casa, y así pudieran tener cuerpos. Como chocaban unos con otros y se hacían daño, la abuela y el abuelo les dijeron que no podían seguir divididos, sino que tenían que unirse, y se unieron y así cada uno tuvo su cuerpo. Este es el universo y de este modelo surgen las casas de cada uno, casas de los animales, casa del sol y, desde luego, la casa de los nasas, el territorio nasa, la comunidad como casa colectiva, la casa de cada familia y el cuerpo, que es una casa que tiene corazón (el fogón), ojos (las ventanas), boca (la puerta), costillas (las paredes) y piernas (las columnas) (108).

El pueblo nasa es un pueblo agrícola y su economía es básicamente de autoconsumo. Se caracteriza por el policultivo en pequeña escala. Los ciclos vitales y las actividades cotidianas están determinados por el trabajo de la tierra y por las fases agrícolas. Dentro de la mentalidad indígena el ser nasa implica ser un buen trabajador de la tierra. El maíz constituye el eje central alrededor del cual se organiza la economía agrícola de las nasas, su

gran importancia dentro de la vida económica y social permite hablar de una verdadera “cultura del maíz”. La forma de trabajo de las nasas ha sido históricamente colectiva o “minga”. La minga permite el aporte del trabajo de cada individuo en beneficio de la comunidad (108).

Fuente: elaboración propia

Ahora, los indígenas Nasa se caracterizan por ser descendientes directos de los indígenas conquistados por los españoles hace más de cinco siglos. Su idioma es una mezcla de español con Paez y chibchenses, lo que configura una riqueza idiomática considerable. La

Figura SEQ Figura * ARABIC 2. Celebración del Maíz y la Madre Tierra



organización política es la parentela y el cabildo. En la parentela, la familia se conforma de padre, madre e hijos. La dirección y control lo ejerce el padre. La madre, por su parte, está dedicada a las labores domésticas: atender y alimentar a los infantes y prestar atención a su cónyuge. Los asuntos del cabildo están sustentados en las autoridades que ejercen una forma de control social y poder político (108).

Ambientalmente, los Nasa, viven en un clima templado y frío, entre los dos mil y los tres mil metros de altitud. Los lugares donde habitan son llamados parcialidades, terrenos pertenecientes a los resguardos. La economía depende de la agricultura y la minería. Sin embargo, en ocasiones comercializan sus artesanías. Por ejemplo, sus prendas de vestir, que son camisa de tela, pantalón de dril, sombrero de fieltro o gorro de lana y ruana, y sus joyas (109).

Las creencias religiosas de los Nasa (106) están basadas en una especie de sintoísmo pues, atribuyen cualidades mágicas a los objetos. Además, rinden culto al sol, la luna y a tres deidades: el duende, el arco iris y el echi. Según su mitología, esta triada de entidades etéreas se encarga de favorecer o castigar al pueblo, reducir las enfermedades, curar y dotar de riquezas a los justos y bondadosos. Su héroe es Guequiau, un guerrero que en tiempos de la colonia resistió con denodado valor la arremetida de los destacamentos españoles. En la actualidad, celebran fechas católicas como la navidad y la Semana Santa (103). Las festividades principales son la minga, el *cxucxa ku'h*, "baile de la chucha y el *nxusxa ku'h* o "baile de la caña dulce". También el matrimonio es motivo de alegría en el pueblo Nasa Yuwe de Pradera, pues durante la ceremonia la comunidad felicita a los esposos y toca la flauta *kuvy* y el tambor (109).

5.2.1 La salud y la maternidad en la comunidad Nasa Yuwe

De acuerdo con una serie de investigaciones cualitativas de corte etnográfico recopiladas por el Instituto Nacional de Salud y el Observatorio Nacional de Salud (2015) (110) desde la cosmovisión Nasa la salud es parte de su reconocimiento como indígenas, dado que hace parte de sus experiencias cotidianas. La definición de salud para la comunidad Nasa está vinculada con el equilibrio y la armonía, que se logra a partir del cumplimiento de las normas que median entre los individuos, las familias y el resto de la comunidad (110).

Tanto armonía como equilibrio son conceptos que a su vez son retomados por el sistema médico propios de la comunidad, que los comprende como un "continuo proceso de relaciones causales; es decir, la salud se piensa desde el individuo, su familia, su comunidad, su pueblo y la naturaleza misma" (110). La salud es entonces un sistema de relaciones en pro de lo que la comunidad considera una buena calidad de vida, mientras que la enfermedad se entiende como un desequilibrio entre los componentes de dicha relación del individuo con su familia, con su entorno y comunidad (110). En relación con esto, el Ministerio de Cultura, en sus últimos diagnósticos de la comunidad, ha destacado las siguientes problemáticas de salud: altos niveles de desnutrición y tuberculosis en menores de 7 años, pérdida de conocimientos en su visión de la medicina tradicional que limitan la atención de lesiones y enfermedades, además de una fuerte prevalencia de alcoholismo que puede estar relacionada con las dificultades de comunicación y vinculación familiar - comunitaria (110).

Ahora, para la comunidad Nasa la maternidad está ligada al ciclo de vida y a los procesos de salud enfermedad, que como se mencionó están íntimamente ligados a la vida cotidiana de la comunidad. La maternidad es entendida como una etapa del ciclo de vida femenino, y al ser parte de este ciclo también es planificada en el orden cultural de la

comunidad , es por esto que cuando “una mujer se embaraza no lo hace solo ella, ni su familia, también se embaraza la comunidad misma”, lo que sugiere la importancia de acompañar no solo a la gestante-lactante sino al territorio y las esferas comunitarias con las que se relaciona (110).

La definición de salud y de maternidad de la comunidad Nasa se encuentra permeada por su cosmovisión, normas y significación cultural, lo que sugiere que la lactancia materna, en el marco de estos procesos, también pueda ser parte del entramado cultural. Lo anterior bajo sus definiciones de salud enfermedad, en tanto tienen en cuenta procesos biológicos y relacionales, especialmente entre la madre, el hijo y la familia nuclear a través de la maternidad.

Es importante mencionar que, además de las diferencias étnicas, la comunidad Nasa Yuwe también se encuentra atravesada por condiciones de pobreza, desplazamiento, invisibilización, dificultades en el acceso a servicios básicos, entre otros aspectos. Los anteriores configuran un panorama desigualdades sociales⁴ que también atraviesa las experiencias y trayectorias de vida de las mujeres madres de la comunidad.

5.2.2 El resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa

El resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa, se encuentra ubicado en el municipio de Jamundí, Valle del Cauca. En la actualidad el resguardo está compuesto por las siguientes veredas: Pilas, Pueblo nuevo, Chorrera blanca y Nueva Aventura, las cuales son habitadas por un total de 1160 indígenas y campesinos. El territorio ancestral cuenta con un gobernador indígena, alcaldes locales y equipo administrativo, encargados de orientar a la comunidad.

Para acceder al campo, la investigadora partió de su rol como una mujer y madre interesada en conocer y comprender el fenómeno de la lactancia materna en las madres de la comunidad. Desde allí el ingreso a campo fue construido a partir de la identificación de actores clave que permiten el ingreso al cabildo como espacio físico y simbólico. Para ello, se propuso diseñar, en conjunto con la comunidad, actividades relacionadas con el acompañamiento a la lactancia materna que permitieron generar un rol de acompañamiento para la investigadora, a la vez que brindan espacios de observación e interacción con las mujeres de la comunidad. La propuesta y consolidación de estas actividades se realizó de

⁴ “Desigualdad social presupone la apropiación o usurpación privada de bienes, recursos y recompensas, implicando competencia y lucha. De donde, una primera cuestión reside en saber qué objetos son susceptibles de apropiación por parte de algunos actores en detrimento/perjuicio de otros y cuáles los conceptos más adecuados para el análisis de las situaciones de desigualdad en cuanto a la posesión y distribución de bienes, recursos y recompensas” (283)

manera progresiva, de acuerdo a las necesidades, deseos y contextos de la comunidad, así como la disponibilidad de las mujeres para participar en la investigación.

Es importante aclarar que el acercamiento a la comunidad, en el marco de la realización de actividades que impliquen el intercambio de conocimientos, puede generar la construcción de relaciones asimétricas entre la investigadora y los sujetos con quienes investiga. En este sentido, para poder mediar con la asimetría en el trabajo de campo, fue fundamental poder reconocer y cuestionar estas relaciones de poder, es decir, se tuvieron en cuenta que los participantes de la investigación y la investigadora tienen conciencia de sus características -contextos socioculturales-, de sus capacidades y recursos- generalmente asimétricos-y también de sus variados intereses, los cuales configuran una variedad de relaciones que están insertas en dicho entramado de poder, las cuales tienen dimensiones conflictivas y competitivas (114).

Una vez reconocidas estas relaciones de poder asimétricas es posible establecer estrategias y formas de comprender que permiten minimizar las tensiones en las interacciones propias del trabajo de campo. La primera de ellas puede ser contemplar un enfoque de *igualdad gnoseológica*; es decir, entender que todos los seres humanos poseemos facultades y capacidades para generar conocimiento. Esto no significa que la investigadora no sea consciente de las *inequidades epistemológicas* (condiciones en las que se produce el conocimiento), al contrario, permite tener una apertura epistemológica para escuchar activamente otras perspectivas posibles sobre el fenómeno que se investiga. Lo anterior se presenta, justamente, al proponer una perspectiva de igualdad gnoseológica desde la que se reconocen, ponen en tensión y se procuran reducir las brechas de poder (115).

En la práctica, consiste entonces en valorar las contribuciones de los sujetos con quienes se investiga, reconociéndolos no sólo como informantes o asistentes, sino como actores con una participación activa en la producción de conocimiento. Para ello, la investigadora promovió la libre expresión y asociación en la participación de las mujeres madres durante los encuentros, fueron ellas quienes intervinieran de forma más prolongadas y que sus intervenciones como investigadora fuesen mínimas, conservando una escucha activa que se aproximó a un encuentro en el marco del mutuo entendimiento (113).

El ingreso al trabajo de campo es quizás uno de los hitos cruciales en el abordaje etnográfico, de hecho, autores como Hammersley discuten sobre cómo el acceso o ingreso al trabajo de campo es una decisión metodológica que involucra ciertas estrategias y recursos interpersonales que se van desarrollando a medida que avanzan en el compartir de la vida

cotidiana con las comunidades con las que se conviven (217). De esta manera, el acceso a campo va más allá de lograr entrar geográficamente al espacio delimitado para la investigación, va más allá de la presencia física del investigador, requiere de un contacto previo con referentes de la comunidad, quienes facilitan el acceso al resto de los espacios y personas de la comunidad de interés para la investigación.

En este caso, el ingreso a campo estuvo mediado por instancias previas, la primera de ella fue una reunión con las autoridades indígenas del cabildo, gestionada a través de la CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca, quienes debían conocer en detalle de qué se trataba la investigación, sus objetivos y personas involucradas. Teniendo en cuenta la temática de la investigación, las mismas autoridades indígenas del Cabildo sugirieron tomar un contacto directo con otra referente del programa Modalidad Propia e Intercultural para Comunidades Étnicas y Rurales del Instituto de Bienestar Familiar (ICBF), una psicóloga quien, a través de su cercanía con las mujeres y madres de la comunidad por la implementación de este programa de interculturalidad, pudo acompañar el proceso de presentación de la investigadora en su rol como mujer y madre, así como su intención de conocer y comprender el fenómeno de la lactancia materna en las madres de la comunidad.

Posterior a este encuentro con la psicóloga del programa del ICBF, fue posible identificar lo que en el marco de este programa se denomina Unidades Comunitarias de Atención (UCA), entendidas como: *“los espacios concertados con la comunidad para la atención de los niños, las niñas y las mujeres gestantes, con pertinencia oportunidad y calidad de acuerdo a sus identidades culturales y a las características de sus territorios.”* (218) Es decir, son espacios donde se realizan diferentes tipos de actividades relacionadas con la salud y la educación desde un enfoque tradicional, entre ellas:

- Los encuentros con el entorno y las prácticas tradicionales que están dirigidos a las niñas y niños dieciocho (18) meses a cuatro (4) años, once (11) meses y veintinueve (29) días de edad, donde se promueve la participación en las prácticas tradicionales de la comunidad como la música, los rituales, entre otras, que permiten fortalecer el sentido de pertenencia territorial, en jornadas de entre 5 a 8 horas, durante 5 días de la semana, dependiendo de las disponibilidades de la comunidad.
- Los encuentros del hogar: los cuales están dirigidos a todas las personas usuarias de los servicios de gestación de cuatro (4) años, once (11) meses y veintinueve (29) días. En estos espacios, se permiten desarrollar procesos de acompañamiento a las familias, para favorecer sus vínculos afectivos, a partir de la reflexión de prácticas de cuidado y atención a la primera infancia teniendo en cuenta las particularidades

culturales de las comunidades. Estos encuentros tienen lugar una vez al mes en el hogar de cada persona usuaria. La duración de los encuentros es generalmente de una hora, pero puede variar en relación a las necesidades de las familias.

- Los encuentros comunitarios: dirigidos a niños, niñas y madres gestantes, con la participación de las autoridades indígenas entre ellos, sabedores, médicos, mamos, referentes tradicionales de la comunidad, gobernadores, parteras y parteros, cuya finalidad es abordar desde una perspectiva intercultural temáticas relacionadas con el desarrollo infantil, práctica de la lactancia materna, valores culturales, la identidad, la crianza, la alimentación, en el marco del sentido de pertenencia y apropiación cultural, orientados a la protección de la primera infancia y las madres gestantes. Estos encuentros tienen una periodicidad mensual y una duración aproximada de tres horas.
- Encuentros grupales: dirigidos a mujeres gestantes, niñas y niños menores de 18 meses, con referentes de la comunidad, para abordar temas relacionados con el parto, la práctica de la lactancia materna, el desarrollo infantil, el fortalecimiento de vínculos afectivos, la prevención y detección de enfermedades prevalentes en la primera infancia, cuestiones relacionadas con el proceso de desarrollo y la crianza. Estos encuentros también tienen una periodicidad mensual, con una duración máxima de tres horas (219).

Este programa se ha implementado en el Cabildo de manera continua desde hace más de 5 años. En él se encuentran inscritas un total de 157 familias indígenas y rurales, quienes están distribuidas en las 12 Unidades Comunitarias de Atención en todo el territorio del cabildo, las cuales son lideradas por mujeres madres que, a efectos del programa, son llamadas dinamizadoras. Estas mujeres son las encargadas de realizar las actividades de acompañamiento y atención a las madres gestantes y niños- niñas menores de 5 años. Las dinamizadoras cuentan también con el apoyo de profesionales en psicología y pedagogía, quienes colaboran en la construcción de la oferta programática y ayudan en la ejecución de las actividades.

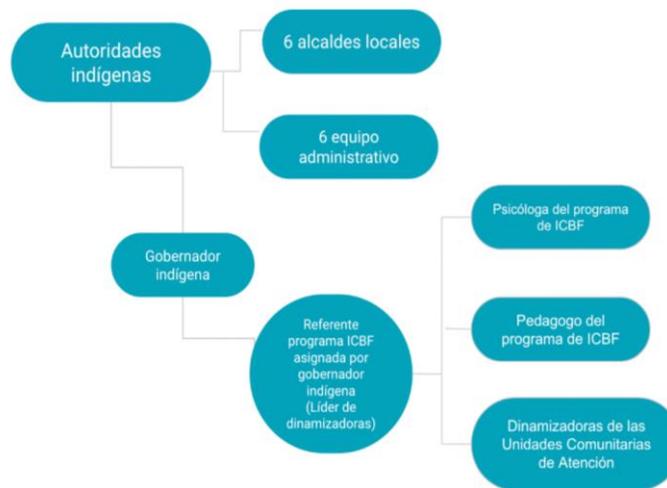
Dentro de estos escenarios de observación, la investigadora participó en encuentros de integración, rituales y espacios de diálogo donde tuvo la oportunidad de socializar su trabajo y compartir directamente con las madres y gestantes que hacen parte del programa. Así, el ingreso a campo estuvo mediado por la participación de la investigadora en las actividades realizadas en Unidades Comunitarias de Atención, que se convirtieron en espacios privilegiados para la interacción con las mujeres y la identificación de actores clave.

Asimismo, en el marco de este ingreso a campo, se realizaron ocho visitas a diferentes Unidades Comunitarias de Atención con el objetivo de conocer su funcionamiento y comenzar a tener conversaciones y puntos comunes con las madres y gestantes de la comunidad. Asimismo, se tuvo como propósito conocer la información que se socializa en relación a temáticas de lactancia materna, siendo uno de los focos en los encuentros con las dinamizadoras.

Estas visitas permitieron que la investigadora pudiera generar *rapport*, es decir, un acercamiento con la comunidad marcado por la integración a las dinámicas y actividades realizadas en las Unidades Comunitarias de Atención. Lo anterior le permitió conocer a líderes y autoridades de la comunidad, establecer relaciones de empatía, así como compartir códigos simbólicos de conducta de las madres y gestantes (220-221).

Teniendo en cuenta estas instancias fue posible establecer este mapa de actores clave para el trabajo de campo de la investigación:

Figura SEQ Figura * ARABIC 3. Mapa de actores clave para el trabajo de campo de la investigación.



Nota: elaboración propia a partir de los relatos de los líderes

Como parte de estas instancias de *rapport* también se pudieron establecer con la comunidad acuerdos sobre la participación de la investigadora desde una perspectiva no extractivista, sino, desde un encuentro de intercambio de saberes, un espacio compartido, en el que los saberes de la comunidad fueran socializados e, incluso, pudiesen ser parte de la creación de nuevos conocimientos a nuevas generaciones de mujeres madres. Todo lo anterior a través de la consolidación de actividades y productos educomunicativos sobre las prácticas tradicionales de crianza, cuidado y lactancia materna que tienen las personas mayores de la comunidad y que esperan preservar y transmitir a las generaciones futuras.

El diseño de las actividades descritas se realizó de manera continua con la comunidad, de esta manera se concretaron los acuerdos e instancias que dieron respuesta a las necesidades, deseos y contextos de la comunidad y la disponibilidad de las mujeres para participar de la investigación. Incluso, se plantearon actividades que pudieron consolidar aportes desde la nutrición y dietética a la implementación del programa en las Unidades Comunitarias de Atención interesadas en temas de alimentación y culturas alimentarias.

En esta construcción continua de vínculos con la comunidad, y especialmente con las mujeres madres, se generaron estrategias, para no construir relaciones asimétricas en términos de relaciones de poder o superioridad de conocimientos, cuestiones nocivas para el diálogo de saberes. Entre ellas, la reflexividad de la investigadora, plasmada en los diarios de campo, donde se reconocieron las diferencias en los contextos socioculturales, capacidades y recursos e intereses que pudieran tener dimensiones conflictivas y competitivas (114).

Una vez reconocidas estas relaciones de poder asimétricas es posible establecer estrategias y formas de comprender que permitan minimizar las tensiones en las interacciones propias del trabajo de campo. La primera de ellas fue contemplar un enfoque de *igualdad gnoseológica*, es decir, entender que todos los seres humanos poseemos facultades y capacidades para generar conocimiento. Esto no significa que la investigadora no sea consciente de las *inequidades epistemológicas* (condiciones en las que se produce el conocimiento), al contrario, permite tener una apertura epistemológica para escuchar activamente otras perspectivas posibles sobre el fenómeno que investiga (115).

Lo mencionado, en la práctica, consistió, en valorar las contribuciones de los sujetos con quienes se investiga, reconociéndose no sólo como informantes o asistentes, sino como actores con una participación activa en la producción de conocimiento. Para ello la investigadora promovió la libre expresión y asociación en la participación de las mujeres madres durante los encuentros, procurando que sean ellas quienes tengan verbalizaciones más prolongadas y que sus intervenciones como investigadora sean mínimas, conservando la escucha activa que se aproxime a un encuentro en el marco del mutuo entendimiento (113).

5.2.3 Más allá de las mujeres Nasas: dinamizadoras y líderes participantes de las actividades de las Unidades Comunitarias de Atención.

La investigación cualitativa se caracteriza por incorporar la participación de las personas de manera intencional y razonada, lo que permite que el investigador tome decisiones de agrupar a los sujetos con quienes realiza su investigación de acuerdo con el conocimiento y disponibilidad de las mujeres sobre la lactancia materna.

El muestreo intencional en el contexto de la etnografía es un enfoque deliberado y estratégico para seleccionar participantes, sitios de estudio o informantes clave en función de objetivos específicos de investigación. Así, en lugar de depender de la aleatoriedad, el investigador utiliza su conocimiento experto y criterios predefinidos para elegir quiénes pueden proporcionar una comprensión profunda y rica de la cultura o fenómeno en estudio. Esta forma de muestreo permite realizar una inmersión más significativa en la vida cotidiana de una comunidad, dando la recopilación de datos detallados y contextualizados.

El muestreo intencional se basa en la idea de que la selección selectiva de participantes o lugares de estudio puede llevar a una comprensión más profunda y holística de las dinámicas culturales y sociales que se investigan, lo que lo convierte en una herramienta fundamental en la metodología etnográfica (3).

Por lo tanto, este proceso fue planificado y acumulativo, hasta llegar a la *saturación* necesaria, razón por la cual se trató de un desarrollo flexible y circular, condicionado por la propia dinámica de la investigación (111-112), acorde a los siguientes criterios de inclusión:

- Mujeres madres que han lactado o se encuentren en proceso de lactancia a niños y niñas menores de un año.
- Mujeres madres que han lactado hasta los seis meses de edad en los últimos 2 años.
- Mujeres abuelas que tengan nietos menores de 5 años. Teniendo en cuenta que el tiempo de lactancia va hasta los dos años, es importante conservar un periodo de tiempo de memoria para las mujeres-madres abuelas.

Si bien, la investigación parte de un concepto de lactancia materna exclusiva, entendida como la forma de alimentación en la cual la leche humana es la única fuente de alimento. Es necesario aclarar que, al ser una investigación desde la perspectiva etnográfica, este concepto debe considerarse de manera amplia y que para las participantes se considere como “exclusiva”; es decir, abierta a la posibilidad de tener otras definiciones posibles, más allá de las construidas desde una visión occidental-biomédica del fenómeno. De esta manera, la LME es comprendida como un fenómeno sociocultural (222).

La definición de estos criterios de inclusión obedece a las características de la LM y el análisis de su prevalencia en los primeros años de vida de los niños y niñas, de esta manera se estableció el muestreo intencional (111).

Por otro lado, en función de los objetivos del estudio, que partieron del problema de investigación, se definió la unidad de análisis; es decir, los significados de la lactancia materna, como aquello que se quiere observar y comprender con las mujeres madres participantes del estudio en la complejidad del estudio etnográfico (223).

No obstante, de manera emergente en el trabajo de campo, se realizaron, también, espacios de conversación con otras personas relevantes para la comunidad, como líderes, autoridades indígenas, médicos tradicionales y parteras, quienes se consideraron fundamentales en la construcción de los significados de la lactancia materna debido a sus roles dentro de la comunidad y la relación con los saberes, enseñanzas y cosmovisiones vinculadas a la lactancia materna.

5.2.3.1 La materialización de la política pública: UCAS como espacios para preservar la lactancia materna.

En este sentido, el espacio de convergencia de las mujeres madres de la comunidad Nasa por definición, ha sido las UCAS, estas unidades comunitarias que llevan en el resguardo más de 10 años, han logrado consolidarse como espacios no sólo de intervención a nivel de salud, sino como escenarios donde es posible tener conversaciones importantes para el bienestar general de la comunidad , particularmente de las mujeres que las conforman.

En este sentido, al ser espacios de cuidado familiar, contexto de promoción de la salud, las mujeres madres participantes, han concentrado sus esfuerzos en integrarse a esta política pública, ya sea liderando los procesos , como se ha descrito que lo hacen las dinamizadoras, o conformando los grupos de mujeres, invitando a otras y utilizando los servicios de apoyo a nivel cultural, alimentario y de salud, generados por y para su propia comunidad, ya sea en talleres o en el marco de visitas domiciliarias, tal como lo describe una de las madres dinamizadoras:

“Pues dependiendo los trabajos que toquen. Digamos ahora que nosotros estamos trabajando en bienestar, pues, primeramente hacer las visitas, programarnos para los talleres que les vamos a dar a las mamitas, organizar carpetas, ya, por lo menos en el caso mío.” (A3c-16:9)

El contenido programático de las UCAS, destacan las dinamizadoras, es un contenido integral, orientado a las esferas de cuidado de la comunidad, por esta razón lo describen como un programa importante, que les permite a las mujeres de la comunidad, ya sean madres trabajadoras o que tienen muchas labores de cuidado a su cargo, poder estar cerca de sus hijos, tenerlos en el mismo territorio, sin realizar mayores desplazamientos desde sus casas ya que las UCAS ofrecen el cuidado a los niños mientras las madres trabajan, tienen una diversidad de espacios recreativos y de aprendizaje que pueden aprovechar. Esto para ellas es fundamental, porque simbólica y físicamente, pueden garantizar la permanencia de sus hijos en el territorio, dentro de sus dinámicas y tradicionales culturales, se trata entonces de cumplir con el mandato cultural de compartir en comunidad.

“Nosotros optamos por este programa, porque cuando eran las guarderías nos tocaba irnos a dejar por allá. Entonces no, bregar a no despegar tanto al niño del ámbito familiar, para que no se vayan, porque dicen que si uno los enseña así al tiempo se van yendo y van abandonando el territorio, en cambio si los criamos así siempre van a estar aquí” (F1 16:35)

De esta manera, el cuidado y la lactancia materna comienzan a materializarse como resultado y propósito de una política pública que tiene en cuenta las particularidades culturales de la comunidad, y a su vez la empodera al brindarle los recursos y herramientas para generar interacciones con los demás programas de salud, necesarios para mantener el bienestar:

“Para ver la importancia ahorita a las madres que están a cargo de estas mamitas, entonces ellas les dan el conocimiento a través de charlas y a través de prácticas culturales también. Y los programas también son importantes, por parte de bienestar familiar que son los que brindan esta oportunidad para las madres y los bebés. Y cuando hay una mamita que está embarazada se dice que haga los 2 controles, pues la partera de acá que está en la capacidad de sobarla, y decir que si están encajados, entonces si ya ella ve que es necesario ir al hospital, entonces también se hace esa relación con el hospital. ” (C7: 4:26)

Particularmente en tema de lactancia materna, las UCAS se han concentrado en fortalecer la práctica, preservarla como una tradición cultural, más que una práctica biológica, las madres encargadas de acompañar los procesos y contenidos de formación, permiten articular los componentes culturales de su comunidad con la práctica, hasta lograr consolidar la práctica de la lactancia materna como una expresión de la continuidad y la vida. Por esta razón afirman, que gracias a este programa buena parte de las madres de la comunidad lactan y tienen presente la importancia no solo nutricional y biológica, sino simbólica y comunitaria que tiene la práctica.

“La mayoría es sí, la partera o nosotros en el programa, nosotros les hablamos; que la lactancia materna está por encima de todo. Y nosotros que yo me dé cuenta por acá que haiga mamitas que no le quieran dar teta, no. La mayoría les dan la lactancia a los niños.”
(C7 6:14)

Es así como, la dinámica de las UCAS se teje en un espacio de interacciones e interrelaciones con la perspectiva cultural de la comunidad, su cosmovisión frente al territorio, en el marco de la construcción de talleres, actividades, celebraciones y visitas, que como parte de sus funciones, logran acompañar la práctica de la lactancia materna desde un enfoque del bienestar, basado en el discurso tradicional, ofreciendo palabras de orientación a las madres primerizas, apoyo al sostenimiento de la práctica en las madres más experimentadas y cuidado permanente a los niños y niñas próximos herederos de una comunidad ligada a su territorio.

Por esta razón, las UCAS establecieron ese puente de participación e integración con la comunidad, su comprensión de la salud y el bienestar de la comunidad. Un escenario favorecedor para comprender los significados de la lactancia materna con sus protagonistas.

5.3 El acceso al trabajo de campo etnográfico: adentrarse en el territorio sagrado de las mujeres Nasa

“Sentía miedo de que se llevaran el conocimiento de la comunidad, en su tono también noté algo de sospecha, seguimos conversando y me dijo que a su comunidad la han tratado de manera extractiva... Me dio a entender que generalmente las personas que van a la comunidad toman lo que quieren o necesitan, ya sea para investigar o implementar programas y se van...”

Fragmento de diario de campo (16/02/2022).

La investigadora, durante su práctica profesional del área de nutrición y dietética realizada en el departamento del Valle del Cauca, tuvo contacto con diferentes comunidades indígenas, entre ellas la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa. A partir de los contactos previos, fue

posible retomar la comunicación con referentes vinculados a la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca - ORIVAC- , la cual reúne diferentes comunidades que, a su vez, propiciaron la creación de un vínculo con el Gobernador Indígena Nasa de Jamundí.

Si bien tomó tiempo tener una primera reunión con el Gobernador Indígena, debido a la coyuntura previa a las elecciones presidenciales del 2022, fue posible establecer un breve encuentro de presentación de la investigación y su importancia para la comunidad Nasa. Ante la propuesta, el Gobernador sugirió conocer con mayor profundidad el territorio y los habitantes de la comunidad a través del contacto con el programa de modalidad intercultural del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF). Así, fue precisamente el Gobernador quien delegó a una referente de la modalidad como interlocutora, la cual se consolidó como una conexión directa entre la investigadora y la comunidad.

Posteriormente, se realizó una reunión con la referente del programa, esta vez el encuentro tuvo lugar, directamente, en el municipio de Jamundí. A lo largo del proceso de investigación la referente de la modalidad intercultural fue la persona encargada de la implementación de las actividades con la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa. Cabe recordar que el programa del ICBF del cual se participó, *Modalidad Propia e Intercultural para la Atención de la Primera Infancia*, funciona principalmente en territorios étnicos, zonas rurales y rurales dispersas del país. El propósito de esta iniciativa es garantizar el servicio de educación inicial a niños y niñas en su primera infancia, además de acompañar a mujeres gestantes en temas de salud y nutrición, de manera intercultural, propia y pertinente.

El diferenciador de esta modalidad, en comparación con otros programas del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, es el hecho de que pone, en el centro, la estructura de participación de autoridades indígenas tradicionales y a la comunidad misma como actores activos de las formas de atención a la primera infancia. Sus componentes están relacionados, principalmente, con el fortalecimiento y la pertenencia cultural, una comprensión particular del territorio y una estructura social y política propia de la comunidad donde se interviene.

En teoría, la modalidad propia e intercultural ocurre en espacios y tiempos concentrados y delimitados con las comunidades. Este escenario es liderado por un equipo interdisciplinar y se enfoca en la atención del componente intercultural diario bajo la ración de comida servida para los niños y las participantes; además, ofrece paquetes alimentarios para las mujeres gestantes.

Sumado a lo descrito, en el marco del proyecto en cuestión, se propuso realizar **encuentros con el entorno mediante la observación de las prácticas tradicionales**; por

ejemplo, prácticas cotidianas como cultivos, artesanías, danzas, música, rituales, entre otros, para fortalecer el sentido de pertenencia y la apropiación territorial e identidad cultural. Entre estos se destacan, también, **encuentros en el hogar**, dirigidos, particularmente a mujeres gestantes, niños, niñas y familias de la comunidad, estas actividades, que tienen lugar una vez al mes, se orientan al fortalecimiento de los vínculos afectivos y de las prácticas de cuidado y crianza a partir de su reconocimiento cultural y particularmente del contexto.

La modalidad también propone **encuentros comunitarios y encuentros grupales para mujeres gestantes y niños menores de 18 meses**, los cuales están enfocados en temas relacionados con el parto, la lactancia materna, el crecimiento y desarrollo infantil. Estos encuentros mejoran los vínculos afectivos y promueven la prevención y detección temprana de enfermedades prevalentes, entre otras temáticas de cuidado infantil. Los espacios se programan entre una y dos veces al mes.

Para llevar adelante los encuentros descritos, las modalidades propias e interculturales, operativizan sus acciones a través de las Unidades de Atención Comunitarias UCAS, las cuales se presentan como espacios de interacción en aquellas comunidades que, por su cercanía geográfica, pueden sostener encuentros para la educación inicial, cuidado y nutrición. Estos espacios, generalmente, tienen sedes en las comunidades donde se lleva adelante la modalidad y pueden atender desde 15 a 40 personas usuarias, niños, niñas y mujeres gestantes, en el marco de una disponibilidad horaria de cinco horas al día. Todo lo anterior tiene lugar durante los 11 meses del año con el propósito de garantizar, con estrategias específicas para la población, el cubrimiento del 70% de los requerimientos nutricionales y de atención de las mujeres gestantes. En algunos casos la atención puede ser de dos semanas al mes.

De acuerdo con lo descrito por la referente, esta modalidad tiene un total de 157 familias beneficiarias en siete comunidades indígenas. A partir de esto, y una vez se familiariza con los objetivos de este trabajo, la interlocutora comunitaria y referente del programa propone que la investigación se ancle al proceso de implementación de la modalidad en el municipio de Jamundí con el resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa, donde los encuentros se realizan cada 15 días y participan diferentes actores de la comunidad. Entre los actores mencionados se encuentran sabedores tradicionales, médicos y dinamizadoras, todos ellos parte de la comunidad indígena Nasa; no obstante, también se interactúa con la población rural con la que comparten el territorio y el esquema de seguridad social y salud.

Teniendo en cuenta esta propuesta de articulación con la modalidad, se decidió avanzar con la presentación del proyecto a las demás autoridades indígenas, quienes junto

con el Gobernador Indígena de Jamundí, aprobaron el proyecto de investigación y el trabajo de campo que implicó las visitas continuas al resguardo, así como el involucramiento en actividades con las mujeres de la comunidad. Después de este primer encuentro fue necesario realizar una nueva reunión con el Gobernador del resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa para definir en conjunto la manera más adecuada de trabajar con la comunidad.

La reunión tuvo lugar en la Casa Indígena de Jamundí, ubicada en el barrio Belalcazar. La casa contaba con una estructura amplia, con salas de reuniones y oficinas. Este lugar es un punto común de encuentro para las autoridades indígenas de cada uno de los resguardos presentes en el municipio, allí se mantienen reuniones y actividades concernientes con las poblaciones y sus territorios. De esta manera podría decirse que se constituye como el centro administrativo indígena, razón por la cual fue definido como punto de encuentro para presentar la propuesta de investigación.

Durante la reunión con el Gobernador del resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa, se presentó la investigadora, así como su interés en comprender la lactancia materna desde una perspectiva indígena. Se expuso el proyecto, se entregó un resumen y se destacaron los objetivos y necesidades para el trabajo de campo en el marco del programa intercultural. El Gobernador mostró interés, pero insistió en obtener la aprobación de los seis representantes de las comunidades indígenas involucradas. El compromiso se centró en informar a cada líder sobre la investigación y el trabajo de campo con la comunidad.

Por dicho motivo, y en el marco del mismo encuentro, el Gobernador hizo todo lo posible por concretar un espacio para socializar el proyecto con las seis autoridades que, coincidentalmente, se encontraban en una reunión de distinta índole en la Casa Indígena. Sin embargo, por cuestiones de tiempo, no fue posible concertar un espacio para socializar los propósitos de la investigación. Como respuesta a esta situación, el Gobernador se comprometió a difundir la información sobre el proyecto, esta vez de manera interna, con las respectivas autoridades. De esta manera, y derivado de la disposición asumida por dar a conocer el trabajo de investigación, el Gobernador reafirmó su interés en el proceso, pues reconoció que la propuesta contribuye a la apropiación cultural de los saberes tradicionales, así como a los ejes fundamentales y prioritarios de su programa de gobierno.

El paso siguiente fue contactar a la referente de la *Modalidad Propia e Intercultural para la Atención de la Primera Infancia* con el propósito de coordinar las primeras visitas al resguardo. De esta manera fue posible formalizar el proceso con las autoridades indígenas, al concertar, a través de una carta compromiso firmada por los líderes de la comunidad, su

interés de participar en la investigación y a su vez otorgar el aval para la continuidad del proceso en lo que correspondía al ingreso y trabajo de campo⁵.

6.1.1 “Bajen los vidrios, nos tiene que ver mientras subimos”: el ingreso al territorio de la comunidad Nasa.

Con el interés y aval verbal que había sido comunicado por parte del Gobernador del resguardo Kwes Kiwe Nasa, y en compañía de la referente encargada de la *Modalidad Propia e Intercultural para la Atención de la Primera Infancia*, se iniciaron las visitas al resguardo ubicado en zona rural del municipio de Jamundí, a unos 28, 5 kilómetros de la ciudad de Cali. Para emprender este camino se concertó, con la referente de la modalidad, la importancia de llegar al territorio con el equipo que se encarga de acompañar las actividades del programa en el resguardo. A partir de allí se decidió iniciar un trabajo en conjunto con la psicóloga y el pedagogo, quienes, para ese momento, realizaban tareas propias de los componentes de educación en los espacios de encuentros comunitarios que tenían lugar en las Unidades de Atención Comunitarias presentes en el resguardo.

En la primera visita a territorio, el 31 de marzo de 2022, el recorrido inició desde el parque central de Jamundí. Una vez reunido el equipo de trabajo de la modalidad, se compraron pan y otros alimentos para compartir en las actividades que tuvieron lugar en las Unidades Comunitarias de Atención, de esta manera se aprovechó el espacio para precisar algunas recomendaciones que debían ser tenidas en cuenta a la hora de emprender el camino de carretera destapada que conduce hasta el resguardo.

Así, se sugirió a quienes emprendieron el viaje en motocicleta evitar el uso del casco, pues prima la visibilidad de la persona que están por entrar al territorio; de igual manera, se advirtió a quienes viajaban en carro sobre la importancia de llevar las ventanas abajo, a media luz, de modo que las personas que estén en el territorio sean conscientes sobre quiénes van dentro del vehículo y que, de esta manera, no se tenga problemas con el resto de la comunidad. En cuanto al vestuario, se sugirió llevar prendas sencillas y procurar, en la medida de lo posible, no llamar demasiado la atención; de esta manera se acordó viajar sin ningún tipo de maquillaje, prendas con logos o elementos que pudiesen resultar llamativos.

La especificidad de estas recomendaciones, explicaron, se relaciona con la presencia de tres actores sociales vinculados con el conflicto armado en el territorio sagrado Nasa: las

⁵Esta carta estaría acompañada del consentimiento informado, diseñado en el marco de las consideraciones éticas, el cual explica en detalle las implicaciones de la participación en la investigación, riesgos y beneficios. Anexo XX.

disidencias de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia); el ELN (Ejército de Liberación Nacional) y personas asociadas con el narcotráfico o delincuencia común.

Con esta información de contexto se dio inicio al recorrido por carretera, aquí cabe destacar que una parte importante de los tramos no se encuentra pavimentada, lo que dificulta el acceso y define la ruralidad en la que se encuentra el resguardo. La primera parada del camino fue en el corregimiento de Villa Colombia, desde donde se comienza a descender por un camino cubierto de lodo y piedras. En esta región, y debido a las condiciones naturales y del terreno, el paso por la carretera se hace aún más complejo ante la presencia de lluvias. Asimismo, durante el recorrido, se logran percibir vallas que anuncian la presencia de los actores sociales mencionados; también, se destacan, con frecuencia, mensajes alusivos a esta problemática en las fachadas de algunas casas.

Las personas que hacen parte del equipo de la modalidad mencionaron que Villa Colombia es tan solo una de las veredas que tiene el resguardo, el cual se compone por otras cuatro veredas cuya distribución es, geográficamente, dispersa. Entre ellas destacan: Vereda las Pilas, Pueblo Nuevo y Chorrera Blanca, una gran extensión de tierras en las que se cruzan los indígenas Nasa, campesinos y actores vinculados al conflicto armado.

Sin dudas, con el transcurrir del recorrido, se hizo más evidente la distancia entre el resguardo y la cabecera municipal de Jamundí, los letreros se hicieron mucho más frecuentes, de repente comenzaron a aparecer motociclistas, personas caminando, saludos esporádicos para ser reconocidos en el trayecto. No obstante, al ser un territorio desconocido, con tantas dificultades de acceso, esta distancia supuso momentos en que el recorrido se tornó peligroso, no había señal telefónica, el lodo y las piedras se hicieron más frecuentes; sin embargo, y después de unos kilómetros, comenzó a hacerse inminente el punto de llegada: la Casa Indígena del resguardo.

La Casa Indígena del resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa es diferente a la sede administrativa en la que se habían realizado las primeras reuniones de la presentación de la propuesta de investigación. En ella se encontraban varias mujeres, que de acuerdo al equipo de la modalidad intercultural eran líderes dinamizadoras de las Unidades Comunitarias de Atención (UCAS), pues ese día se realizó uno de los encuentros de la modalidad, en los que intervienen la psicóloga y el pedagogo que acompañaron a la investigadora durante su ejercicio de reconocimiento.

Al interior de la Casa Indígena se encontraba la referente de la modalidad, quien comentó que las mujeres que allí presentes eran dinamizadoras; es decir, líderes de las

Unidades Comunitarias de Atención -UCAS-. Así, en este segundo encuentro con la referente, la investigadora pudo evidenciar una cercanía distinta, que tal vez puede justificarse con su presencia en el territorio del resguardo, la muestra de interés real de conocer y comprender a la comunidad Nasa.

De la mano de la referente, la investigadora se presentó con cada una de las 13 mujeres dinamizadoras que se encontraban en la casa. Ellas se distinguían por utilizar una camisa con el estampado *Fxiw Tul*, que significa semillas de vida en la lengua Nasa. En este punto, las mujeres aclararon que el nombre del resguardo es *Kwes Kiwe Nasa*, cuya traducción es madre tierra indio.

Una vez finalizó la presentación, el encuentro tuvo apertura con las instrucciones de la referente y su pedido para convocar la formación de un círculo mientras decía: “manga pete”, a lo que se le respondió, de manera grupal: “elche”; ambas son expresiones de saludo entre las mujeres de la comunidad. Posteriormente, se dispusieron a hacer el saludo al territorio, para lo cual realizaron un movimiento ascendente con las manos, a modo de saludo espiritual.

Para este punto, y antes de las actividades planificadas dentro de la programación habitual de la reunión, la referente de la modalidad consideró oportuno presentar el proyecto de investigación. De esta manera, se procedió a exponer el proyecto y los acercamientos con la ORIVAC y demás autoridades indígenas, tanto en la Casa Indígena de Jamundí como con el Gobernador del resguardo Nasa Kwes Kiwe. Con la descripción del tema de investigación, la lactancia materna, se suscitaron diferentes comentarios frente a la alimentación, la lactancia, el cuidado infantil y la familia.

Las mujeres participantes consideraron que la propuesta de investigación era interesante, pero, sobre todo, necesaria. Esto pues en las UCAS el componente de nutrición no se encuentra muy desarrollado y la presencia de una nutricionista para realizar, al menos, consultas eventuales, se reconoció como un factor positivo. De hecho, en ese encuentro, las mujeres madres comenzaron a narrar algunas de sus experiencias. Así, como acuerdo para el avance en el trabajo de campo con la comunidad, se estableció la presencia de la investigadora en los encuentros de las UCAS, con el objetivo de conocer mejor a la comunidad, su cotidianeidad y forma de comprender la alimentación infantil, específicamente lo relativo a la lactancia materna.

Figura SEQ Figura * ARABIC 4. Celebración día de la Madre Tierra Nasa

Nota: Ser madre, como oportunidad de con las mujeres Comunidad Fuente elaboración



mujer, ser una cercanía de la Nasa. propia

Después de esta presentación se dio inicio a la agenda del encuentro. Para esto se realizaron actividades de motricidad fina como el tejido, que es tradicional para la comunidad, algunos juegos y conversaciones sobre los temas del encuentro. A partir de esto, la investigadora, mediante su participación, dio inicio al trabajo de campo etnográfico en el contexto observacional de las UCAS.

Luego de este primer encuentro de presentación con las mujeres dinamizadoras de las Unidades de Atención Comunitaria, la investigadora decidió seleccionar estos espacios como unidades de encuentro y observación. Lo anterior puesto que le permitieron tener interacción directa con las mujeres madres Kwe'sx Kiwe Nasa en un contexto donde es posible conversar sobre la lactancia debido a que esta hace parte de los temas de la modalidad. Lo descrito sumado también a que este es el espacio acordado por la comunidad,

reconocido incluso por las autoridades indígenas como un escenario idóneo para la investigación.

La ventaja de participar en estos espacios se relaciona, a su vez, con la posibilidad ofrecida a la investigadora de integrarse, de a poco, a distintas actividades de la comunidad. Asimismo, y a partir de este ejercicio, se le permitió reconocer las principales características de los encuentros y ser parte de la mayor cantidad de reuniones con las mujeres del resguardo.

Cabe destacar que haber tenido la oportunidad de hacer parte de esta actividad de campo dio lugar a que la investigadora tuviese mayor información sobre la implementación del programa en el resguardo Kwe'sx Kiwe Nasa. En este sentido, de acuerdo a los comentarios realizados por las dinamizadoras, las UCAS son espacios físicos, de reunión concentrados en sus casas familiares y simbólicos, que representan la unión de las mujeres indígenas y rurales que participan de los encuentros en las diferentes veredas que conforman el resguardo.

Con respecto a la distribución de las Unidades de Atención Comunitaria, se destacan: en la vereda Pueblo Nuevo, dos UCAS, cada una liderada por una mujer de la comunidad Nasa; en la vereda las Pilas, una UCA; en la zona de San Antonio, dos más, al igual que en el sector de Bellavista. Finalmente, en el sector de la Despensa se puede encontrar una UCA más. A partir de esta identificación fue posible organizar un pequeño recorrido para conocer cada una de ellas.

Nota: Elaboración propia.

Figura SEQ Figura * ARABIC 5. Visita a las UCAS en el territorio

La siguiente visita al territorio tuvo como objetivo conocer una de las UCAS, en este



caso, la investigadora se dirigió a la UCA ubicada en la Vereda Chorrera Blanca, dirigida por una de las dinamizadoras, quien unos años atrás, fue gobernadora. Las dinamizadoras del resguardo tienen un rol activo dentro de la comunidad, generalmente son familiares, esposas o madres de los gobernadores y autoridades locales. A cambio de su trabajo estas mujeres reciben el equivalente a un salario mínimo legal vigente.

Tal como mencionaron las dinamizadoras en el primer encuentro, las UCAS funcionan en las casas de las dinamizadoras, bajo este rol las mujeres adecuan los espacios de su hogar para realizar diferentes actividades con las madres, niños y niñas que participan de los espacios de integración. Las dinamizadoras son las encargadas de administrar los recursos de las UCAS y planificar junto con el resto del equipo interdisciplinar los encuentros con una periodicidad de cada 15 días.

Después de un extenso camino en la vereda, la investigadora y el equipo de modalidad se dirigieron a la UCA de Irene. Ahora, con el objetivo de dar inicio a las

actividades, fue necesario hacer un ritual de armonización que consiste en verter agua con diferentes plantas medicinales, como eucalipto, hierbabuena y otras flores, para, de esta manera, limpiarlas energías antes de ingresar a los espacios simbólicos y físicos de las UCAS, todo esto se presenta como una suerte de saludo a los dioses del territorio.

En la medida en que los encuentros se hicieron más frecuentes, fue posible identificar ciertas rutinas relacionadas con el funcionamiento de cada una de las UCAs presentes en el resguardo. Así, durante la visita realizada por la investigadora a la UCA de San Antonio, corregimiento ubicado en la vereda Bellavista, se realizó una armonización diferente para la limpieza del espacio, esta vez se usó una Tulpa⁶ con fuego en honor al día en que se llevaba a cabo el encuentro. Sumado al fuego, se realizó una mezcla de agua con plantas para armonizar las energías del Río Cauca.

⁶ La Tulpa hace referencia al fuego que se hace a partir de la concentración en un solo lugar de piedras y ramas. La Tulpa es esa fogata sagrada que acompaña diferentes rituales de la comunidad.

Nota: fuente elaboración propia
Figura SEQ Figura * ARABIC 6. Tulpa Ancestral



Posterior a esta preparación, la investigadora y el equipo de profesionales de la modalidad fueron armonizados para dar paso a su ingreso a la UCA Uma Kiwe - madre tierra en lengua Nasa-. Las actividades estaban programadas de 9 am a 12pm y en ellas podían participar madres e hijos, es común que, incluso, participan familias completas, pero especialmente mujeres de 15 años en adelante.

Las actividades de la modalidad inician con los comentarios de la psicóloga y el pedagogo, quienes comentan los lineamientos del ICBF que deben ser aplicados en el marco de la modalidad. Particularmente, el equipo hace alusión a la importancia de la estimulación de la motricidad fina y al refuerzo de la identidad cultural mediante esta actividad, por lo que entre todas las participantes se definió qué tipo de acción concreta realizar sobre el tejido. De esta manera, se observa cómo las madres se quedan en el antejardín conversando, mientras que en otro espacio los niños y niñas juegan en un salón más pequeño, ubicado en el centro de la casa.

Una vez se dieron por finalizadas las actividades en la UCA Uma Kiwe, y junto al equipo, se realizó una nueva visita, esta vez a otra de las casas de las mujeres dinamizadoras donde funciona, también, una UCA. En esta oportunidad, la UCA estaba concentrada, específicamente, en la atención a niños y niñas; así, cuando las madres o familiares no pueden hacerse cargo de ciertas labores, comentaron quienes hacían parte del espacio, es

la comunidad quien asume las tareas de cuidado. De acuerdo a lo conversado en la UCA, los mayores tienen como prioridad el cuidado de los niños y niñas de la comunidad.

En cuanto a la participación de mujeres no pertenecientes a la comunidad Nasa, como las madres campesinas, son ellas quienes deciden ser parte del programa, que si bien tiene una perspectiva intercultural, es abierto a la participación de quienes deseen hacerlo, solo con el compromiso de cumplir con los lineamientos y requerimientos de la comunidad indígena. Durante los encuentros los participantes fueron enfáticos en afirmar que quienes no dejen a los niños y niñas al cuidado de un adulto o maltraten de cualquier manera a la comunidad indígena, pueden ser juzgados por las mayores, autoridades indígenas.

La siguiente UCA visitada por la investigadora, siempre de la mano del equipo de la modalidad intercultural, fue Miax Weck Ywekwe, es decir, despertar y bienvenidos en lengua Nasa. El encuentro en esta oportunidad estuvo enfocado en las prácticas tradicionales culturales como el tejido. Las participantes de esta UCA eran jóvenes entre los 17 y 21 años, mujeres con hijos entre los 4 meses y 5 años de edad. La infraestructura en esta UCA era diferente, puesto que la casa de la dinamizadora fue remodelada para adaptar un espacio en la parte superior donde se realizan las actividades específicas con niños, niñas y familias.

Además de las visitas realizadas a las UCA, como parte del trabajo de campo la investigadora estuvo presente en eventos significativos para la comunidad, entre ellos la celebración del año nuevo, donde pudo compartir los rituales propios del inicio de año, también denominado Sek Buy, una fiesta que reúne a todos los pueblos andinos y que se celebra entre el 20 y 21 de junio de cada año en la vereda las Pilas. Tanto en la planificación, como en la celebración, participan todas las personas de la comunidad Nasa, el mayor ritual de esta celebración consiste en una danza en la que se unen todas las personas de la comunidad, incluyendo niños y niñas, en honor al sol.

Para poder participar de esta celebración, que inicia al amanecer, la investigadora tuvo que subir al resguardo en la madrugada. El punto de encuentro de este escenario fue la cancha de la vereda las Pilas que se encuentra al terminar la zona de la loma. Este día estuvo bastante lluvioso, toda la cancha estaba convertida en un lodazal. Al lado de la cancha estaba una suerte de espacio techado, donde ubicaron sillas para las personas participantes y las autoridades indígenas, entre ellas el gobernador y algunos mayores con quienes se tuvo una corta conversación de bienvenida y agradecimiento por la invitación a la festividad.

Al fondo de este espacio techado, se encontraba una improvisada cocina, donde hay dos ollas grandes de chirrinchi y guarapo, bebidas ancestrales, acompañadas de otra olla que

contenía carne cruda. En el mismo espacio también se alcanzaban a ver personas que habían acampado en carpas durante toda la noche, que habían emprendido el camino desde las veredas cercanas para llegar a este lugar y compartir el amanecer que marca el inicio del año nuevo. De a poco, las personas comenzaron a levantarse y organizarse para dar inicio al ritual de la danza. A la espera, el equipo de la modalidad y la investigadora, se ubican en el espacio techado.

A las 4:30 am las autoridades dan inicio al llamado de todas las personas de la comunidad para que se vayan uniendo y, que, de esta manera, se desplacen a la cancha donde tendrá lugar la danza, la misma que se realiza cerca de una hoguera ubicada en el centro del espacio. Todo inicia cuando los mayores esparcen gotas de chirrinchi en medio de la danza y la armonización con plantas sagradas como el eucalipto y la hierbabuena. Algunos de ellos mambear⁷ coca, mientras otros de los participantes comienzan a llenar botellas de los licores ancestrales.

Poco a poco se arma una fila y todas las personas comienzan a caminar alrededor de la cancha, los mayores y las mayores reparten chirrinchi y lo esparcen sobre la tierra, al tiempo que se danza, son aproximadamente 100 personas bailando y cantando durante el amanecer. Luego de la danza, los mayores se forman detrás de la hornilla, donde además de la llama hay un círculo de velas blancas encendidas y continúa la danza.

La hornilla coincide con la salida del sol, por lo que en este momento todas las personas se preparan para el nacimiento del nuevo día. La toma de chirrinchi y guarapo continúa, así como la danza. En medio de la celebración, las mujeres de la comunidad le explican a la investigadora que ellas son las encargadas de celebrar la luna, por esta razón son quienes inician, desde la medianoche, la celebración, a diferencia de los hombres, quienes están allí para compartir en representación del sol.

Con la entrada del amanecer, se asoman, apenas, unos débiles rayos de sol, lo que causa preocupación en los mayores, pues la falta de resplandor es interpretada como la existencia de problemas internos en la comunidad; por esta razón, deciden esperar un poco con la intención de que el sol salga desde las montañas, esta vez, con todo su esplendor. De esta manera se detiene, a eso de las 6:30 am, la danza y comienzan a repartir el desayuno para todos los participantes, durante la celebración es fundamental compartir comida. Después del desayuno, y bajo los rayos que se intensifican, deciden volver a la danza. Esta

⁷ Mambear consiste en consumir la hoja de coca a modo ritual. No es solamente masticar, sino que la comunidad lo describe como un acto ritual y nutricional (287).

fiesta no solo marca el inicio de año nuevo, sino también cambios importantes para la comunidad, como la elección de nuevos gobernadores y autoridades.

Otra de las fiestas importantes en las que participó la investigadora, como parte del rapport de inicio e ingreso al trabajo de campo, fue la festividad de las semillas, realizada durante el 25 y 26 de octubre. Esta festividad, como su nombre lo indica, celebra y agradece las semillas que proveen de alimentos a toda la comunidad. La celebración encarna, precisamente, un ritual de agradecimiento a la madre tierra y, al mismo tiempo, un pedido para que la siembra del año sea productiva. Similar a la celebración de año nuevo, todas las personas de la comunidad se reúnen en la vereda las Pilas, en el mismo espacio techado están presentes las autoridades indígenas y referentes de la comunidad, familias y participantes de cada una de las UCAS, incluyendo madres campesinas.

La celebración tuvo un orden, se inició con las palabras de las autoridades indígenas cargadas de agradecimiento por la presencia de todas las personas participantes, seguidas del canto del himno de la guardia indígena, entonado por niños, niñas y mayores. Después de este canto, se procedió a realizar la armonización especial a cada una de las personas que acompañó la celebración. Esta vez, a diferencia del año nuevo, en el centro de la cancha hubo una ofrenda de frutas, semillas y comida que se ofreció a la madre tierra como símbolo de agradecimiento. Las personas realizaron danzadas alrededor de la ofrenda descalzas y cantaron bajo la lluvia que acompañó toda la celebración. El encuentro terminó con un almuerzo en el que compartieron todas las personas participantes.

Durante la participación de estas actividades, la investigadora pudo aproximarse a la comunidad Nasa desde sus costumbres culturales y más cotidianidades, las cuales le permitieron ingresar al trabajo de campo con una perspectiva contextualizada y cercana, no solamente de las mujeres de la comunidad, sino también de todos sus referentes, autoridades y habitantes de este territorio sagrado compuesto por comunidades rurales. La participación de estos encuentros también se destaca como un paso fundamental en la confianza y reconocimiento a la investigadora por parte de la comunidad Nasa, puesto que darle la bienvenida a estos momentos dio cuenta de su apertura al trabajo realizado y, el compartir rituales tan personales y sagrados, puede interpretarse como una clara intención de la comunidad de integrar a la investigadora al día a día de las mujeres Nasa.

El compartir la alimentación, los rituales y conversaciones con los referentes, fue trascendental para la construcción de un vínculo con la comunidad, en estos espacios la investigadora pudo demostrar su interés genuino en conocer a los Nasa. Todo esto sin una

intención extractivista, sino velando siempre por la construcción de relaciones de poder equilibradas, marcadas por la horizontalidad, la transparencia y el disfrute de la experiencia.

A continuación, se presenta la descripción etnográfica del proceso de investigación, la cual expone las voces de las madres Nasa participantes de los encuentros y conversaciones sostenidas a lo largo del trabajo de campo. Así, los siguientes apartados dan cuenta de la comprensión de los significados que tiene la lactancia materna a través de las narrativas de las mujeres mencionadas.

5.4 Las montañas son como “las tetas”, la leche es como el agua: el territorio Kwe'sx Kiwe Nasa y su relación simbólica con la lactancia materna

La casa indígena: una aproximación a la gestión espiritual y política del territorio

Para algunas de las madres Nasa el territorio es concebido como una gran casa, donde acontece su vida colectiva en una relación humano naturaleza desde la cual se distribuyen la tierra y sus recursos. Lo anterior porque consideran a la tierra como un ser viviente que posee su propio organismo, que respira, siente y provee.

Según los relatos de los mayores⁸ y los saberes de su cosmovisión, sus ancestros, es decir, mayores, abuelos y abuelas, vivían dispersos en el territorio ancestral, el cual era regido por cacicazgos⁹, de hecho, el municipio que habitan es denominado Jamundí en honor a uno de sus caciques¹⁰. Estos cacicazgos, con el paso del tiempo, fueron reducidos a espacios geográficos delimitados llamados resguardos, los cuales, actualmente, son gestionados de manera autónoma por las autoridades indígenas.

En el caso de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, su resguardo está compuesto por diferentes veredas, que fueron pobladas por ancestros pertenecientes a otros territorios ancestrales cercanos, ubicados, principalmente, en departamentos como el Cauca, en municipios como Jambaló o Tierra adentro. Sin embargo, a lo largo de los años y en el marco del conflicto armado, las comunidades se vieron forzadas a abandonar estos territorios ancestrales para poder ubicarse en zonas más seguras como Jamundí, Valle del Cauca.

De hecho, de acuerdo a los testimonios de los mayores, buena parte de la comunidad ancestral fue desplazada de su territorio sagrado Alto del Naya, ubicado geográficamente en Buenaventura, entre las montañas de la cordillera central, los límites del Cauca y Valle del Cauca que conectan con el río Naya.

Otros relatos, también de los mayores Kwe'sx Kiwe Nasa, mencionaron que la cuna de la comunidad está ubicada en Tierra Adentro, un municipio del Cauca, donde habitaron

⁸ En la comunidad Nasa, los adultos experimentados, líderes reconocidos por sus acciones en la vida de la comunidad son denominados mayores y mayoras.

⁹ “Eran agregaciones de personas organizadas a través del parentesco, de tamaño e importancia diferenciada que compartían un patrimonio territorial, obedecían a un ‘jefe’ que sobresalía en un examen a simple vista, y poseían la misma lengua y las mismas estructuras simbólicas alrededor de sacerdotes o chamanes” (225)

¹⁰ Este término no fue muy utilizado por los indígenas colombianos, de hecho, se trataba de una palabra Arawak que los españoles adaptaron en las antillas y emplearon indistintamente en los territorios para referirse a las personas que tenían el mando político de las comunidades (226)

mucho tiempo y expandiéndose por otros municipios como Tigres y el mismo Naya, donde posteriormente fueron desplazadas de manera forzosa, debido a las disputas territoriales de actores armados al margen de la ley en el periodo de 2000-2001:

“Sí, más que todo estaban en diferentes sitios, sino que como aquí hay de varias veredas... sino que por el tema del conflicto todos nos vinimos, hacia esa parte de acá, otros, ya cuando pasa un poquito menos se regresaron a sus parcelas, donde tenían, el trabajador, y otros nos quedamos ya radicados como tal acá. Si, como de 6, 7 añitos más o menos llegamos nosotros acá” (X2a: 16:11)

Por esta razón, se vieron obligados a asentarse en municipios cercanos, donde ya hubiese familiares o referentes Nasa con quienes establecerse, en estos casos, los mayores de la comunidad reconocieron que sus antepasados se desplazaron desde el Naya y se asentaron en Pueblo Nuevo, donde pudieron establecerse de manera permanente.

En este retorno de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa a los territorios previamente ocupados por sus ancestros en Jamundí, se encontraron la presencia de nuevos actores, por un lado, la comunidad campesina que al igual que ellos ocupaba la tierra y disponía de su producción de alimentos en las diferentes veredas que conforman el territorio sagrado Nasa. La relación que lograron establecer con la comunidad campesina fue armoniosa, de hecho, en la actualidad las madres rurales se integran a los espacios indígenas a través de las actividades planteadas por las UCAS.

Por otro lado, encontraron un territorio que con el tiempo también se tuvo situaciones de violencia a manos de grupos por fuera de la ley como las disidencias FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) o el ELN (Ejercicio de Liberación Nacional), en algunas de las veredas donde a la fecha pueden verse diferentes mensajes en carteles, pancartas y pasacalles a lo largo de todo el trayecto de subida hasta la casa indígena.

En esta nueva dinámica territorial, la comunidad Nasa, pudo establecerse en este territorio conformado por 12 de veredas bajo la figura de Resguardo, entendida como la forma de organización política y administrativa de las comunidades indígenas para representar los asuntos de las comunidades, para mantener y preservar sus tradiciones culturales. Es importante mencionar que esta figura de Resguardo, también les otorga la responsabilidad del cuidado y preservación del territorio indígena, sus recursos naturales y desarrollo en términos económicos y sociales (227).

En este caso, el Resguardo se considera autónomo, tiene su propia estructura de gobierno, con sus propias autoridades indígenas, médicos tradicionales, conocidos también

como plancha mayor, quienes están acompañados de líderes comunitarios y alcaldes y alcaldesas locales, encargados de administrar el territorio bajo el amparo del resguardo indígena, definido como la propiedad colectiva de la tierra, en términos legales, para el uso exclusivo de la comunidad indígena, con el fin de garantizar la protección de los derechos territoriales, culturales, sociales y económicos de quienes lo habitan (228).

Cabe aclarar entonces que, en la estructura de los Nasa, el resguardo hace alusión a la propiedad de la tierra, administrativamente bajo el liderazgo de la plancha mayor. En este territorio también se encuentra el cabildo de Pueblo Nuevo, con quienes se comparten algunas gestiones administrativas.

Estas distinciones tienen relación con las concepciones y gestión territorial presentes en la comunidad, puesto que para los mayores el hecho de tener un resguardo significa tener una resolución pública que los ampara y ata legalmente a un territorio, mientras que, en su dinámica territorial como cabildo, ellos pueden exigir y tener mayor alcance en otros territorios, no solo para su comunidad, sino para otras como el caso de las poblaciones campesinas con quienes cohabitan:

“sí, como cabildo nosotros podemos exigir más territorio, el cabildo es abierto por eso, pero nosotros queremos más territorio porque es muy amplio, no solamente territorios para los indígenas, sino para toda una comunidad con los afro, los campesinos, están las otra sociedades” (X2b:30:6)

En la configuración territorial de la comunidad, al momento de la investigación, se encuentran distintas generaciones, por un lado, los mayores que fueron desplazados de sus territorios, por otro sus hijos y nietos nacidos y criados en Jamundí bajo el mandato de las autoridades indígenas que se encuentran organizadas de la siguiente manera:

Figura 7. Descripción del territorio Kwe'sx Kiwe Nasa



Nota: fuente elaboración propia

Teniendo como referencia la figura 7, cabe mencionar que el territorio sagrado Nasa abarca el resguardo Kwe´sx Kiwe y el cabildo, que a su vez contiene a la comunidad indígena que es gestionada de manera administrativa por los mayores, líderes comunitarios, alcaldes y alcaldesas locales y el o la gobernador(a) indígena, gestión que se complementa con los aspectos espirituales del territorio, que tienen que ver con la práctica de la medicina tradicional, el vínculo con la naturaleza y contacto de los médicos tradicionales quienes en compañía de los mayores se encargan de orientar a la comunidad. En este sentido y de acuerdo con la cosmovisión Nasa, el territorio también tiene una gestión de plano espiritual, donde se reconocen los sitios sagrados y se conecta el equilibrio y la armonía de los demás espíritus que cohabitan el territorio:

“ese es el tema del mayor Nasa que como se le pide el contacto con la naturaleza como es esa energía con ella y cuando me preguntaban por los sitios sagrados y eso es que lo sagrado es donde están los espíritus, imagínese nosotros para ir donde está el parque esa

selva, hay que pedir permiso, hay que armonizar primero para poder llegar si no haces eso te puedes perder, te puede dar un dolor, te puede muchas cosas, algo te puede suceder uno no puede entrar sin permiso, eso es lo que miramos como mayores ese espacio esa territorialidad que tenemos y ahí está la vida” (X2a:30:51)

En este sentido, la gestión del territorio y la formación de los futuros líderes de la comunidad es algo que se enseña a los niños desde muy temprana edad, en algunos casos desde la escuela, en otros en el núcleo familiar, sobre todo si alguno de sus padres ha ejercido el rol de autoridad indígena. Desde niños, a través del juego, se les enseña los diferentes roles que pueden tener en la comunidad:

“la escuela se comienza a preparar, pero no mire que desde la escuela a veces son los padres que desde chiquitos les tiene el bastón y entonces ellos le van como educando, mira que el bastón no es para esto, es para aquello y así desde chiquiticos les va educando, les dan el respeto que deben tener con el bastón y todo.” (X2b:32:22)

Para las madres, este aprendizaje se da en la vida cotidiana de la comunidad, en lo que se escucha, en lo que se ve, en lo que hacen los mayores y padres, es allí donde los niños y las niñas pueden identificar sus propios gustos y orientar sus habilidades en función del rol que esperan ocupar, que ojalá coincida con el que los espíritus del territorio les vaya a asignar.

En este marco de gestión del territorio como vida, la comunidad Nasa está abierta a la participación de las mujeres en la vida pública y política, de hecho, son una figura importante también dentro de su cosmovisión, puesto que son ellas quienes tejen la vida de la comunidad y a sus familias:

“Sí. Entonces digamos a mí, respecto a la pregunta que tú dices, yo creo que dentro del pueblo Nasa y como resguardo, la mujer más que todo, digamos, fuera de que es la generadora de vida, es la que también como educa esa semillita que va creciendo, porque la mujer es la que está como más pendiente de la crianza de los niños desde que está en la gestación y todo...”(A3c:18:4)

En este punto, es importante aclarar que para la comunidad Nasa, la familia es considerada una familia extensa, es decir, que abarca a toda la comunidad y sus ancestros. Para ellos la familia abarca el territorio, contempla los familiares que comparten vínculos de parentesco directo, como los que no, tiene en cuenta a los animales, los espíritus, toda la comunidad está incluida. La familia es, para los Nasa, esa unidad fundamental que representa

la unión de todas las personas que conforman el resguardo, tal como lo explicó una de las madres:

“Hay muchas que se siguen conservando este de la familia y este es como la unión, la unión si hay un ambiente en la familia que es muy unido, así de esa misma forma es la comunidad. O sea, familia, no es digamos solamente aquí este hogar, es digamos toda una comunidad, si digamos yo como familia estoy mal por ejemplo eso no va a afectar solamente esa familia, entonces el resguardo somos una sola familia” (A1:33:29)

No obstante, este no es su único rol, las mujeres de la comunidad también pueden tener distintos cargos de autoridad, entre ellos: médicas tradicionales, sobanderos, parteras, e incluso alcaldesas y gobernadoras del resguardo. Este papel público y político de las mujeres puede heredarse, si es que las madres y abuelas en su caso tuvieron este tipo de cargos, o pueden otorgarse por los espíritus que gobiernan el territorio, los cuales se comunican a través de los médicos tradicionales y mayores, encargados de “capiar”, asesorar a las mujeres que decidan postularse a los cargos de representación, ya sea de alcaldías locales o autoridades locales, de cada uno de las veredas con un periodo de ejecución de dos años, o directamente a la plancha mayor.

De igual manera, los otros roles pueden ser comunitarios, vinculados a grupos de mujeres tejedoras, grupos de formación de niños y niñas de la comunidad o de trabajo con la tierra relacionado con la producción de alimentos y el trabajo doméstico al cuidado de sus familias. Cabe mencionar que no importa el que cumplan las mujeres, ya sea en la vida doméstica o más comunitaria y política de la comunidad, en sus relatos han destacado la oportunidad de hacerlo en libertad y de manera equitativa con los hombres de la comunidad, sobre todo en los últimos años y particularmente para aquellas mujeres que aprovechan estos espacios de participación con los cuales fortalecen los lazos comunitarios:

“porque antes no se veía eso que “no, la mujeres es de la casa y tiene que estar en la casa con sus hijos”, no, ahora ya se ve más como la... o sea, está la participación que uno va con sus hijos a la asamblea, a los encuentros y todo eso, entonces ya es como uno puede participar como libre, no sé; pues no tan libre porque también uno debe entender las cosas que no puede hacer, pero tiene como más libertad”(A3c:18:4)

En efecto, el ejercicio de estos roles, cada vez más comunitarios y públicos, ha permitido que las mujeres puedan ser parte de programas que integran ambos aspectos. Las mujeres dinamizadoras de las UCAS, se encargan de la gestión política y familiar, su rol es brindar los contenidos propios de la modalidad intercultural, y de esta manera le dan a este espacio una connotación de solidaridad y acompañamiento las mismas mujeres de la comunidad, se destacan por el apoyo, la hermandad necesaria en las labores comunitarias y domésticas, así como el cuidado de los hijos y la familia.

El rol de dinamizadoras tiene particular interés en la comunidad, dado que son mujeres líderes quienes, desde sus capacidades y habilidades para las tareas comunitarias, se convierten en apoyo para las demás, sobre todo en la formación de temáticas relacionadas con la salud, la salud sexual, el puerperio y la lactancia materna, tal como lo mencionó una de las madres entrevistadas:

“¡Doña Esperanza ella para qué!.. ella conmigo a pesar de ser la dinamizadora, ella ha estado conmigo en momento difíciles, siempre he contado con ella y digamos todo lo que yo he aprendido prácticamente es con ella y todo eso ella nos explicó, en estas cosas así ella nos habló y eso le hablo yo a mis hijas también” (A3c: 23:6)

Esta es, entonces, la forma como la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa conforma una unidad administrativa espiritual - cuyas autoridades son designadas por seres espirituales y territorial, en tanto se hace la gestión del territorio en la distribución de la tierra para sembrar y para habitar, esto incluye los roles y tareas de hombres y mujeres, donde ambos son vistos como libres e iguales sobre las responsabilidades comunitarias y familiares. En esta estructura el hombre está centrado en una mirada externa, en el medio ambiente, y la mujer tiene su mirada en la comunidad, donde ambos aportan a la construcción de la vida.

Sin embargo, en esta dinámica, las mujeres tienen un rol preponderante en el cuidado de la vida, puesto que son ellas quienes, desde sus acciones políticas como alcaldesas, lideresas, autoridades indígenas y dinamizadoras asumen actividades específicas. A partir de estos roles, se definen, a sí mismas, como el reflejo de la madre tierra, las proveedoras de alimento para sus hijos, las responsables del cuidado de la tierra y las encargadas de transmitir estos saberes a las generaciones venideras. Finalmente, desde sus responsabilidades más familiares, como madres, se vinculan con el territorio en un círculo virtuoso en el que la lactancia materna cumple un papel importante.

La madre tierra: el territorio como parte de la cosmovisión Kwe'sx Kiwe Nasa

Una vez descrito el proceso de desplazamiento de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa hasta su actual resguardo en Jamundí, así como su gestión vigente del territorio, es importante comprender los significados simbólicos que tiene el mismo, los cuales explican, inclusive, su gestión espiritual y administrativa. Asimismo, este ejercicio permite identificar los vínculos con su cosmovisión. El pueblo Nasa, que traduce “gente del agua”, se encuentra ubicado en diferentes departamentos del país, principalmente en el Cauca y Valle del Cauca, su territorio se extiende hasta conformar lo que comunitariamente denominan el triángulo Natural, por estar ubicado entre las cordilleras centrales y las cuencas de los ríos más importantes como el Paéz, La Plata y el Yaguará.

La lengua de la comunidad Nasa es conocida como Paéz, pero en el caso de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, prefieren llamarla Nasa Yuwe. A través de su lengua, han logrado consolidar una tradición oral, con la cual han difundido las principales figuras simbólicas de su cosmovisión y creencias. Los pilares de estas creencias están representados en dioses y espiritualidades, como lo mencionó en su relato uno de los mayores Nasa:

“para nosotros (los pilares) están en los dioses, el dios mayor es como la tierra, el territorio, luego del territorio está el oxígeno, ese es otro dios, luego del oxígeno, está el agua, el otro dios, luego del agua está el fuego, el cuerpo de nosotros está compuesto por esos cuatro pilares” (A1:30:25)

Estos dioses pueden ser descritos por la comunidad de diferentes maneras; sin embargo, todas coexistentes en la cosmovisión Nasa y desde la referenciación de los elementos naturales, como aquellos que se acaban de mencionar, hasta la representación de principios como lo son los puntos cardinales que acompañan el camino de la vida Nasa. Para los mayores de la comunidad los mencionados son compañeros protectores, a quienes incluso se les debe pedir permiso para habitar el territorio:

“nosotros siempre tenemos un compañero, el de la derecha el de la izquierda, los de abajo, que nos están respaldando y el de arriba que es el supremo, entonces por eso uno les pide permiso o los nombra en ese instante porque son los cuatro puntos cardinales, que significa el rayo el trueno, el aire, el agua, todo eso lo que pertenece y nos acompaña dentro de la naturaleza” (A1:32:5)

En este sentido, es posible afirmar que la comunidad Nasa reconoce la creencia en dioses, al igual que en otros espíritus, para ellos, estos seres existen y representan diferentes

aspectos de su vida. Por ejemplo, “Ksxaw Wala” se considera un espíritu orientador en la vida de las personas pertenecientes a la comunidad Nasa.

Al igual que otras comunidades indígenas andinas, la comunidad Nasa comparte la creencia que describe al mundo como una gran casa, el hogar donde viven como una familia. Reconocen, en su cosmovisión, aspectos que pueden ser similares a otras comunidades, por ejemplo, el hecho de adorar al sol, la luna y el agua; entidades que pueden presentarse con nombres diferentes, pero continúan siendo parte de las creencias y cosmovisiones. Asimismo, distinguen aspectos que, consideran, los diferencian completamente de otros grupos indígenas:

“Hay otras comunidades que tienen sus creencias, por ejemplo, en el pueblo Emberá que le cortan el clítoris a las niñas, para nosotros eso no es... en algunas cosas tratamos de coincidir, pero en otras somos totalmente diferentes a ellos. Para ellos por ejemplo también lo que nosotros Twala, para ellos es el Jaibaná entonces son cosas... Entonces de acuerdo a eso van a pensar que tenemos los mismos gestos y los mismos fenómenos, pero hay cosas que nos diferenciamos totalmente.” (A1:33:21)

De acuerdo a sus mitos fundacionales, los Nasa creen que sus ancestros - abuelos y padres- vivieron en otra tierra predecesora, por lo que ahora, el territorio que habitan, los hace a ellos una suerte de primeros padres y, por lo tanto, vigilantes del territorio. Esto permite comprender, en cierta medida, el estrecho vínculo que comparten con los mayores de la comunidad, así como con otros espacios geográficos donde habitan diferentes grupos de indígenas Nasa; por ejemplo, ciertos municipios del Valle del Cauca.

Como parte de su cosmovisión, se destaca la comprensión de la realidad a través de una estructura dicotómica, una realidad dividida en dos capas o secciones de opuestos, que se ven particularmente reflejados en las concepciones del “Suelo”, denominado “Yu”, que representa lo sucio, lo frío y la muerte, en contraposición con el “Sol” - “Sek”, que representa lo limpio, el calor y la vida, tal como se describe en el siguiente relato:

“El sol, para nosotros es el padre Sol, desde la espiritualidad él nos alumbra y nos calienta. El agua para nosotros también es un ser vivo, y se dice que para el Nasa es desde donde nosotros nacimos, del agua y las estrellas, entonces, donde los mayores cuentan que de ahí provenimos los Nasas” (A1:27:2)

Sin embargo, buena parte de las personas de la comunidad que participó de la investigación, reconoció que algunos de sus miembros tienen creencias en un solo Dios, lo cual puede estar relacionado con religiones monoteístas, como las religiones evangélicas o

cristiana. Este aspecto puede ser cuestionado por otros miembros de la comunidad, especialmente los mayores, para quienes debe ser más sólida la creencia en otros seres espirituales como el agua, las quebradas y la luna.

De hecho, algunos de ellos mencionaron en sus testimonios que, particularmente los mayores, creen más en los espíritus que se encuentran relacionados con la madre tierra y la naturaleza que en un solo Dios, lo que hace aún más diverso y complejo su sistema de creencias y, por ende, su cosmovisión, tal como lo describe una de las mayores:

“Para nosotros si hay un ser supremo, pero para nosotros no se llama dios sino Cxala, o sea el espíritu grande. Es el espíritu grande, que es el dueño de todo el universo, para los blancos es el Dios, pero para nosotros no.” (A1:33:22)

Estas creencias espirituales tienen mayor presencia en los cabildos ubicados en el Cauca, donde los vínculos con la naturaleza pueden ser más fuertes en términos, incluso, de su lengua Nasa Yuwe, la cual refuerza una visión sobre los opuestos. Igualmente, se refleja con la cosmogonía de la comunidad Nasa, cuyo origen del universo plantea la existencia de un creador “Agnus”, una deidad omnipotente, complementada con “Kipish”, el trueno, que habita la materialidad entre la niebla y el fondo de las lagunas. De este modo, se objetiviza el territorio y se le otorga características sagradas, así como un orden divino a su hábitat.

Para ellos, todo lo que hace parte del territorio, de la naturaleza, tiene una función que está descrita en su ley de origen, la cual describe el inicio del todo como un caos donde no existían la noche, ni el día. Dicho caos tuvo que ser interrumpido por una fuerza superior “mai” y “tai”, padres espirituales encargados de separar el día y la noche y, con ello, distribuir la vida en estos dos escenarios:

“como un mai tai, mai la mamá y tai el padre, pero que todo estaba en un desorden, pero para poder que empezará a ser digamos una buena orientación, les tocó que dividir entre noche y día. Por ejemplo, animales que salen en la noche, otros que son de día. y entonces como ir ubicando a cada uno en diferentes espacios, por ejemplo para nosotros las piedras, las montañas, lo que es los caciques, lo esto, puede ser digamos la espiritualidad en nosotros porque se ha convertido en eso porque tienen vida” (A1:33:25)

Lo anterior permite explicar cómo la comunidad Nasa logró integrarse a la vida corpórea y material. Antes de ser humanos, los Nasa eran seres de viento y espíritus que se unieron a una casa “yat” para tener cuerpos. De esta manera, cada ser que habita la tierra tomó su casa, la casa de los animales, la casa del Sol y la casa de los Nasa, que es precisamente el territorio sagrado que habitan, que tiene una vida colectiva y se configura, a

su vez, por casas familiares con un corazón (fogón), unos ojos (ventanas), una boca (puerta), unas costillas (paredes) y unas piernas (columnas), cuya función está centrada en el abrigo y la protección de la vida.

Esta creencia se relaciona con algunos de los rituales de la comunidad, especialmente el de la “tulpa”, fogón sagrado que se compone de piedras de diferentes tamaños. Cada una de estas piedras representa a un miembro de esa gran familia Nasa, desde abuelos hasta nietos. La “tulpa” es considerada por algunas de las mayores como una representación de la unión, la conexión que deben tener como comunidad.

Estas simbolizaciones de la vida Nasa permitieron comprender su territorio como todo aquello que contiene lo material y lo espiritual de la vida. En su visión, la tierra es una gran madre, una gran casa que provee de todo lo necesario para sostener la vida de la comunidad. Por lo tanto, la madre tierra es para la comunidad Nasa una gran proveedora, es quien brinda el agua, la alimentación, el hogar, la vida, la que calma todas las necesidades que puedan tener los Nasa, razón por la cual también la asemejan con la lactancia materna, como esa fuente nutritiva que calma la sed, incluso en los adultos:

“Es algo muy importante que nosotros hasta ahora los adultos nos lacta la madre tierra , entonces mire nosotros cuando vamos en un camino y esa sed tan horrible, nosotros nos pegamos a una cañadita y ay que rico que nos calme la sed y así mismo el bebé cuando tiene hambre se pega al seno de la mamá y ahí calma sus necesidades entonces nosotros lo relacionamos con la madre naturaleza y nosotras que es vital, es vital como el agua para nosotros , como la vida.” (B1b:32:10)

Además, como parte de esta simbolización del territorio, la cosmovisión Nasa identifica lugares significativos como espacios sagrados donde se realizan rituales. Entre estos se encuentran las cascadas, las chorreras, los páramos, las lagunas, los ríos y, en general, todas las fuentes de agua. Asimismo, a los cerros y montañas se les otorga esta connotación debido a la prevalencia en sus suelos de plantas medicinales, fundamentales en las creencias y prácticas culturales Nasa:

“Por lo menos usted mira esa cordillera y acá arriba sale y uno lo ve, esos son los sitios sagrados, allá están las plantas, esos son los sitios sagrados, está el agua que es sagrada para nosotros están las plantas como decía al principio, toda planta que usted está mirando , es una planta sagrada.” (A1:30:21)

A partir de las visiones del territorio que prevalecen dentro de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, surgen ciertas prácticas culturales que permiten la continuidad del vínculo

simbólico de las personas, todo esto a través de ceremonias y rituales relacionados con la preservación de la armonía y el equilibrio, así como de la comunidad. En este sentido, se destaca, particularmente, la armonización, la cual se realiza únicamente por los mayores y antes de cada actividad en la comunidad.

Esta práctica consiste en mezclar agua con plantas sagradas como el romero, la manzanilla, la hierbabuena y el eucalipto. La mezcla descrita se acompaña de flores para su posterior esparcimiento a todos quienes entran por primera vez al territorio sagrado. La armonización se realiza, también, a quienes ingresan a una ceremonia o celebración, ambas actividades importantes para la comunidad.

La *armonización* se hace tanto con las personas externas a la comunidad indígena, como con sus propios miembros y su propósito es limpiar las energías y disponer los cuerpos y los espíritus para ingresar al territorio. Lo mencionado con el objetivo de que todo aquello que ingrese al territorio sagrado esté limpio y con buenas energías, con la mejor disposición. Este ritual es uno de los más frecuentes y se realiza cada vez que la comunidad lo considera necesario, tal como lo comentó uno de los mayores del resguardo:

“Es para buscar un equilibrio, por ejemplo, cuando uno entra, uno armoniza para que lleguen bien y que no haya de pronto mucha lluvia, entonces a veces hay tormentas, entonces nosotros mandamos energías para que no les molesten en el camino, aunque en ocasiones se regresa con el chamán y buscamos también que lleguen buenas energías.

Que se haga el evento y gocemos de un buen momento”. (A5:22:8)

Para realizar la “armonización”, las personas deben estar en el territorio, debido a que este ritual representa el contacto directo con las tierras comunitarias. La armonización se presenta como la manera de sentir, tocar y establecer una conexión real con la naturaleza presente en el resguardo.

Además de la “armonización”, la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa refuerza su conexión con la tierra y la naturaleza mediante otro tipo de celebraciones, entre ellas la “Fiesta de la Siembra o de la Semilla” a quienes algunos de los referentes de la comunidad llaman, por su nombre en Nasa, “Sakhelu”. Esta celebración tiene lugar en el mes de octubre y su propósito es agradecer a la Madre Tierra por las cosechas y productos que se dieron durante el año, en ella se hacen ofrendas de semillas, frutas, verduras y todo tipo de cultivos del territorio como expresiones de agradecimiento.

En esta festividad gran parte de la comunidad que habita las veredas del resguardo se reúne en la cancha de las Pilas. De esta celebración también hacen parte las autoridades

indígenas y actores externos al resguardo como lo es la secretaría de asuntos étnicos del departamento del Valle del Cauca, así como el equipo que trabajaba en cada una de las UCAS presentes en el territorio.

Durante el periodo en que la investigadora realizó su trabajo de campo, la fiesta de las semillas tuvo lugar en el mes de octubre. En esta ocasión la ceremonia inició con las palabras del Gobernador Indígena, quien mencionó la importancia de la celebración para la vigencia de la identidad cultural de la comunidad. Acto seguido, se dio paso al himno de la guardia indígena y se realizó una marcha como ritual para la protección del territorio.

La celebración incluyó una instancia de participación comunitaria, en la cual se compartió comida como símbolo del esfuerzo de la comunidad y todo lo que la tierra les provee. El consumo de dichos alimentos en colectividad es una forma más de integrar y fortalecer los lazos de la comunidad.

Otro ritual destacado dentro de la observación participante fue la “armonización del fuego o la tulpa”, el cual se realiza en honor al fuego y representa el calor y la guía de los ancestros. Generalmente, este evento tiene lugar en el “tul”, territorio destinado a la siembra de comestibles de la comunidad. La importancia de esta celebración radica en la promoción de un espacio de orientación, pensado especialmente para niños y niñas de la comunidad, que pueden necesitar consejo a través de la comunicación con sus ancestros en miras de generar un equilibrio de las energías, rodearse de sus antepasados y saludar a los espíritus

“Es un sitio sagrado donde se hace oración, armonización y aconsejamiento a través del fuego. Entre las hierbas de la tulpa se encuentra citronela, eucalipto y otras usadas para prevenir la gripa. La tulpa es una hoguera en donde incineran algunas hierbas y alrededor de ella nos reunimos para saludar a los espíritus del territorio” (A1: 32:22)

Por otro lado, “la Fiesta del año Nuevo Nasa”, que coincide con la celebración de esta fecha para las demás comunidades andinas, involucra, como símbolo fundamental, al Sol - “Sek”. Esta celebración se realizó, durante la estancia de investigación, entre el 20 y 21 de junio como parte del cambio de solsticio. El nombre Nasa bajo el que se le conoce a esta festividad es “Sek Buy”, que traduce el recibimiento al sol o, también, recibimiento de los rayos del sol. Esta palabra se relaciona con Butxaca como nacimiento.

Para esta ocasión, el ritual fue realizado por los mayores de la comunidad quienes, a partir del uso de plantas medicinales, cánticos y danzas, se comunican con espíritus para promover el equilibrio del territorio, equilibrar las energías de los seres de la Madre Tierra y agradecer a los seres dadores de vida.

En medio de las danzas, la comunidad compartió, en un recipiente, grandes cantidades de un líquido blanco hecho a base de plantas; además de beberlo, las personas se encargaron de esparcirlo en la tierra. Esta actividad inició con los mayores quienes pasaron la bebida uno a uno. El hecho de esparcir estas bebidas hizo parte de un proceso de armonización de la tierra. La ceremonia fue acompañada por la presencia de las mujeres, quienes se encargaron de estar presentes al lado de la luna, mientras que los hombres esperaban el amanecer para estar del lado del sol.

La celebración, en su totalidad, es liderada por los mayores, quienes dentro de su rol ceremonial orientan a cada uno de los participantes. En este espacio se mambea coca alrededor de la hoguera encendida al ritmo de la música andina. Durante el amanecer, y de acuerdo a las creencias de los mayores, la disposición de los rayos del sol y cuán rápido emergen entre las montañas, se interpreta como buenos o malos presagios para la convivencia dentro de la comunidad.

Durante la estancia de la investigadora, y en el marco de la celebración en cuestión, se eligió, como es tradicional hacerlo cada dos años, a las autoridades indígenas que regirán su mandato. La elección de estas nuevas autoridades obedece a un proceso de orden espiritual, es decir, cada grupo que habita cada una de las veredas que conforman el resguardo presenta un referente a elegir y durante la ceremonia del “Sek Buy” se genera un espacio para que en medio de la comunicación espiritual que se establece con la medicina tradicional, los mayores expresen las decisiones tomadas por los espíritus y los posibles roles que pueden tomar los candidatos:

“Usted va a quedar como tal cosa o como otra, porque allá es el médico tradicional quien dice si es apto para gobernador o debe desempeñarse en otro cargo” (X2:37:9)

Otro ritual que se relaciona con las autoridades indígenas se denomina “refrescamiento de los bastones” o proceso de armonización “khabu fizxe´nxi”. Esta ceremonia se realiza en la laguna de los Cristales, cerca al resguardo. El ritual es exclusivo para las personas que tienen roles de autoridad en la comunidad, puesto que son ellos los únicos portadores de bastones de mando. Para realizar la ceremonia, la comunidad hace una convocatoria a aquellas autoridades que deseen recargar sus energías y limpiar aquellas que se consideren negativas, todo esto con el fin de darle a las autoridades la fuerza para sus tareas durante el periodo de su gestión en el resguardo.

Tanto el “Año Nuevo Sek Buy” como la armonización de los bastones, pueden interpretarse como la descripción simbólica de la gestión espiritual y administrativa del

territorio. Lo anterior puesto que en ambas ceremonias se organizan las nuevas autoridades indígenas, encargadas del equilibrio espiritual, familiar y comunitario, a nivel político y en la defensa del territorio. Estas autoridades protegen de las posibles amenazas externas y promueven la armonía de la comunidad mediante valores como la espiritualidad, la solidaridad y la reciprocidad.

Otro ritual relacionado con la gestión espiritual del territorio tiene que ver con la ofrenda que debe hacerse a los espíritus que acompañan toda esta tierra sagrada. El ritual, *Cxapus*, consiste en una armonización especial que se celebra en el mes de noviembre para rendir homenaje a quienes no están presentes en el territorio. Finalmente, está el “Ip fiicxanxi” o apagada del fogón, que se realiza con el propósito de armonizar las energías de las familias y del territorio al convocar al espíritu del abuelo fuego, quien es el encargado de llevar armonía al resguardo.

Los rituales mencionados, además de ser una expresión de la tradición cultural e identidad de la comunidad, son prácticas que permiten la continuidad de la comunidad en interacción con su territorio y sugestión política y administrativa en una relación interdependiente que refuerza la comprensión del entorno como vida, como todo aquello que rodea la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa. Lo importante, a la hora de llevar dichas prácticas a cabo, es tener en cuenta que la movilización de energías requiere de lugares poco concurridos, donde las personas de la comunidad no se vean “contaminadas” por la sustancia y aquellas energías “sucias” que se desprenden una vez realizados los rituales.

Este vínculo entre ser humano y territorio se acentúa en algunas de las mujeres Nasa, quienes al igual que la Madre Tierra proveen alimento para sus hijos, por este motivo encuentran en ella una similitud con el territorio entendido como vida y generador de vida. Todo lo anterior desde una narrativa que comparten en su discurso y permite comprender la lactancia materna como parte de esa objetivación de la tierra, el entorno natural, en un continuum con el cuerpo humano, tal como lo expresa el siguiente fragmento:

“El territorio se dice que está muy relacionado. Porque si bien el territorio tiene sus quebradas, vertientes, entonces es como una forma de alimentar, ahí es donde va ligado con la lactancia materna, porque uno también tiene la leche, y todo eso, se dice que como la leche que ella nos puede dar son las quebradas y todo lo que ella tiene en su naturaleza.”

(A3c:15:22)

Las mujeres de la comunidad Nasa se perciben a sí mismas como el reflejo de la tierra, de la naturaleza, y sienten la responsabilidad de promover su cuidado. Esto lo hacen

evitando derramar en la tierra la sangre de su periodo menstrual, la cual consideran está contaminada y molesta a los espíritus que hacen parte del territorio ancestral. Son ellas quienes deben inculcar estos cuidados a sus hijas para que su conocimiento pase de generación en generación en relación con este tema, tal como lo mencionó una de las mujeres:

“pues por lo menos nosotros eso es lo más importante, es que nosotras nos reflejamos en la madre tierra , en la naturaleza y por eso debemos de concentrarnos en cuidarla a ella en el sentido de que cuando nosotras menstruamos no debemos de votar esas toallas, eso así, eso no, porque eso enferma, porque los espíritus están rondando y a ellos no les gusta que uno contamine y enferme a la madre tierra, entonces es algo que no debemos de cuidarnos en ese sentido y somos las que llevamos más la responsabilidad de hablarle a nuestros niños, que vayan siguiendo como la secuencia como para que no se pierdan.” (A3c:32:7)

Adicionalmente, el territorio, la madre tierra, es la fuente de alimento para la comunidad que se sostiene gracias al cultivo y cuidado de la tierra, lo que le permite a los y las integrantes del resguardo ser en algún punto autosuficientes y, con ello, lograr, al menos en su comunidad, soberanía alimentaria. Además de los alimentos, el territorio provee salud a través de sus cultivos, los cuales viabilizan la práctica de la medicina tradicional. Esta medicina se basa en las plantas y es a través de ella que la comunidad atiende sus enfermedades, protege su bienestar.

Por estas razones, para la comunidad Nasa, el territorio, en sí, es vida, vida que debe ser cuidada y protegida, sin el territorio no existe la vida humana, puesto que no convergen los cuatro pilares dioses para la comunidad, en palabras de uno de los mayores:

“Si usted no tiene territorio a donde se va a parar. Si no tiene agua puede morir de sed si no tiene oxígeno como va a vivir y si no tiene el fuego como va a cocinar, como va a recibir calor mire que todo toca tener esos cuatro pilares el resto de ahí para adelante lo que usted quiera añadir. Si usted no tiene esos cuatro pilares usted no tiene vida.”(X2a:30:51)

El territorio es, entonces, definido por los Nasa como un algo abstracto e indescriptible, que todo lo abarca, que incluye lo que se siente, a los seres espirituales y materiales, las montañas, las fuentes de agua, ríos, lagunas, cascadas, lugares donde los mayores reflexionan, analizan y sienten a toda la comunidad, para que el cuidado de los recursos sea igualmente compartido. Al respecto el mayor menciona: *“para nosotros las montañas también son importantes, porque de allí nacen los ríos, las aguas; las lagunas también son muy importantes para nosotros porque ahí es donde nace el agua” (A1:37:2).*

Todo lo descrito se presenta en un entramado constante de cosmovisión, territorialidad y cultura que componen la vida, razón por la cual, para la comunidad Nasa, es fundamental hacer del territorio parte de su resguardo. Así, con la tenencia de la tierra la comunidad siente que puede satisfacer todas sus necesidades, así como contar con la estabilidad necesaria para poder desarrollarse y ser autosuficiente. De esta manera lo comentó una de las participantes de la investigación: *“claro, porque es que si nosotros tenemos territorio tenemos todo. Tenemos agua, tenemos comida, tenemos estabilidad, tenemos seguridad, todo todo”*(X2:32:13).

Teniendo en cuenta la relación simbólica y material relatada por los miembros de la comunidad Nasa participantes de la investigación, la mujer Nasa representa una figura de cuidado y autoridad que es valorada en la comunidad por su hacer en el territorio. En la cosmovisión Nasa, ella, a diferencia del hombre, cuenta con un vínculo aún más estrecho con la tierra, pues al ser gestadora de vida, tal como la tierra, puede establecer una relación directa con el territorio. Todo esto a partir de sus similitudes en la comprensión cultural y territorial de la comunidad Nasa.

En este sentido, como y como es asumido desde la cosmovisión Nasa, el territorio también son las personas. Por esta razón, es posible comprender cómo las mujeres representan la vida con su cuerpo. Los senos del cuerpo femenino son similares a las montañas de la madre tierra, no solo por su anatomía, sino también por el simbolismo que ambas poseen, puesto que en las montañas se genera el agua, fuente de vida para la comunidad Nasa. Lo mencionado se asemeja a la forma en que los senos de las mujeres producen la leche humana, fundamental para la nutrición del recién nacido

De esta manera, se hace posible establecer una relación directa ser humano - naturaleza en un *continuum*, esto a partir de la conexión que se genera con la lactancia materna. La lactancia, entre sus diferentes significados, representa -al igual que el agua que producen las montañas- la vida, la fuerza, la alegría y la unión de la comunidad en torno a un nuevo miembro.

Dicho esto, la relación entre la comunidad y el territorio, que desde su cosmovisión puede ser entendida de manera integrada e interdependiente, convierte a la práctica de la lactancia materna en una forma de dar vida, sostener la vida y, a su vez, de acuerdo con los testimonios de algunas de las madres participantes de las entrevistas, anclarla a la tierra, al espacio geográfico al que se circunscribe la comunidad. Todo esto como un vínculo simbólico permanente que trasciende la conexión biológica madre- hijo para plantear un lazo que continúa entre la comunidad, la tierra y el territorio que abarca todo lo que existe.

El acto de amamantar es interpretado por ciertas madres como una forma en la que ese nuevo miembro de la comunidad se alimenta de la vida de la tierra a través de su madre y, de esta manera, extiende su existencia en el territorio. Lo mencionado representa un lazo que, por ejemplo, y a diferencia del cordón umbilical, no se corta, la lactancia materna perpetúa la relación entre el individuo, la comunidad, la madre y la madre tierra: *“mi pecho es el lazo umbilical que nunca fue cortado”*.

Esto es congruente con lo que buena parte de las madres participantes de las entrevistas comentaron sobre la práctica de la lactancia materna. De acuerdo con sus testimonios, la lactancia potencia el apego positivo madre-hijo que se extiende al vínculo familiar, comunitario y territorial como una forma de cuidar la comunidad y alejar a los nuevos miembros de posibles peligros externos a la vida en el resguardo:

“Porque si usted le da teta al niño y seguridad, porque mire que, si usted ve, los niños del campo son muy apegados a la mamá; no, no se despegan como tan fácil... Entonces no, bregar a no despegar tanto al niño del ámbito familiar, para que no se vayan, porque dicen que, si uno los enseña así al tiempo se van yendo y van abandonando el territorio, en cambio si los criamos así siempre van a estar aquí. Porque fuera del territorio pueden cometer muchos errores, coger muchos vicios.” (A11:16:16)

De hecho, para ciertas madres, la lactancia materna es la única manera de conservar dicho vínculo, porque para ellas el uso del tetero, mientras están en su jornada de trabajo, puede generar un desapego entre madre e hijo, esto pues no las van a necesitar directamente para alimentarse. En este sentido, las madres recurren a la lactancia materna y a la siembra de la placenta como estrategias para anclar a sus hijos al territorio y a la comunidad.

La lactancia materna para las madres es la permanencia, el lazo de la madre y la madre tierra, la tierra provee el alimento y el vínculo sagrado, que se reproduce con la práctica de la lactancia de la madre Nasa: *“lactancia puede ser así la misma madre tierra porque no se si ha visto los dibujos, donde una dibuja la madre tierra y un bebé chupando el seno. Eso somos como nosotras que nos alimentamos de la tierra. Es todo eso.”(B1b:28:30)*

5.5 Para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la leche materna más que un alimento, transmite vida

“Y depende de lo que uno les brinde de aquí”: los significados emocionales y perspectivas de futuro que se transmiten a través de la lactancia materna

La lactancia materna es una experiencia vital para gran parte de las madres Nasa, marca un antes y un después en sus rutinas diarias, consolida su visión como cuidadoras de la vida y genera en ellas todo tipo de sensaciones y emociones que son difíciles de describir. Sin embargo, estas pueden resumirse en todo aquello que como madres brindan a sus hijos, al tiempo que reciben de ellos, siendo la lactancia una manera de relacionarse que se construye bidireccionalmente; es decir, que se da y recibe de parte de sus hijos, familias, territorio y comunidad.

En este sentido, algunas madres Nasa, comentaron que, al momento de lactar, experimentaron con asombro una necesidad de alimentarlos, de ponerlos en su pecho, como un acto de unión, de amor, que en buena parte de ellas produjo una emoción incomparable, tal como lo mencionaron, *“hasta las lágrimas”*:

“no pues yo, la primer vez que ella lacto que te cuento que fue esa noche, pues yo estaba acostumbrada y a su vez estaba como emocionada quería explotar pero ya cuando se levantó, se levantó con un hambre que eso fue que se pegó de una a ese seno y yo me quedaba mirándola y a mi se me venían las lágrimas y yo decía yo nunca pensé estar así, estar así dándole seno a mi hija y verla ahí y estar ahí verle el rostro de ella, saber que es tan delicada ,la verdad se me salieron las lágrimas ese día.” (B1b:28:14)

Estas emociones existen en las madres, pero varían en cada una de ellas, convirtiendo a la lactancia en una experiencia completamente subjetiva y personal, descrito por algunas de ellas como un despertar de sensaciones, sentimientos hacia sus hijos, que no habían experimentado en ningún otro momento de sus vidas, un momento de conexión único:

“Entonces es difícil de explicar la situación que uno siente se le viene las lágrimas a uno aquí al darle el pecho, y cuando tenía hambre o lloraba, yo la buscaba y siempre le hablaba cariñosamente, y ella me entendía y ella cogía el seno y hasta que no quedara bien llena no lo soltaba, entonces en los sentimientos y eso es muy difícil de explicar, porque a uno se le despiertan todas las cosas que uno siente, habidas y por haber.” (B1b:28:17)

Un punto de encuentro que tienen las mujeres Nasa sobre está múltiple experiencia, diversa, situada y subjetiva, es que es una práctica que les genera felicidad, satisfacción, puesto que la lactancia les permite no solamente construir un vínculo con sus hijos, sino también transmitirles, a través de la leche, deseos positivos, pensamientos, para que sus hijos reciban directamente lo mejor desde su pecho, motivo por el cual se sienten felices al momento de lactar:

“Como una felicidad muy grande, uno siente como si el seno fuera como ese transporte de amor. Por eso mi mamá me decía que siempre que amamantara el niño tenía que pensar en cosas buenas y lindas porque todo eso uno se los pasa a ellos.” (A1a: 21:13)

Estas emociones son quizás el punto de partida que inspira a ciertas madres Nasa a realizar la lactancia materna. Sin embargo, también reconocen, sobre la experiencia de lactar, otras motivaciones que hacen que las posibles molestias, dolores, o incomodidades propias del proceso, sean tolerables, pasen a un segundo plano, porque para ellas es más importante poder transmitirles a sus hijos el amor que sientes por ellos, la leche materna es un vehículo y vínculo emocional profundo entre ambos:

“Yo digo más que todo que el dolor es el amor, el amor que uno siente de uno verlos, como llorar que ellos quieren su teta y todo eso o usted cargándolos y ellos queriendo sacar la teta y todo eso, es como el amor que uno siente hacia ellos.” (B1b:23:25)

Concretamente, el amor es una de las expresiones más recurrentes en los discursos de las madres, especialmente cuando relataron aquello que consideran transmite y significa la práctica de la lactancia materna. En este sentido, la transmisión del amor a través de la leche fue referenciado como un hecho vital en la construcción de las relaciones del recién nacido con su madre, con la madre tierra y la comunidad. Todo esto sumado la comunicación, la conversación y las palabras, con las cuales se transmiten los conocimientos y tradiciones culturales identitarias propias como la lengua:

“pues sería más que un alimento, sería transmitir pues el amor y depende también, porque un ejemplo, yo con mi hija, yo le hablo mucho, cuando yo la alimento es un espacio que yo saco con ella, hablando con ella y es como un vínculo afectivo que uno también crea

En mi caso yo también fortalecer mucho el idioma con ella , porque ella se está alimentando, pero a su vez yo le estoy hablando el Nasa Yuwe o el papá la está acariciando, porque el papá también se sienta, le acaricia el cabello, nosotros somos muy amorosos con la niña, entonces creería que es eso.” (B1a:27:19)

El amor en la lactancia también se manifiesta en la descripción que las madres hacen del acto en sí, para ellas, desde el primer momento en que el recién nacido tiene contacto con su pecho, todo cambia alrededor de la percepción y sentimientos que tienen sobre sus hijos. Las madres Nasa sienten una particular preferencia por el seno izquierdo, según ellas, porque este lado está más cerca del corazón, por ende, de todo esos sentimientos positivos y lazo que se construye con cada latido:

“ desde que a uno se lo ponen, uno se lo ponen siempre al lado del corazón y desde que se lo ponen a uno a ese lado uno siente que como si le cambiara todo, por eso es que siempre como te digo en palabras es muy difícil de explicar, pero una cosa es lo que le dicen a uno, pero ya cuando uno lo tienen desde el momento en que se lo ponen, cambian todo los sentimientos y uno no quisiera que ellos lloren, que se lastimen, no quisieran nada prácticamente” (B1b:28:20)

En este amor, las madres refuerzan la importancia de la lactancia materna y lo perciben, si se quiere, como un aspecto que facilita lactar, como un proceso de adaptación con las necesidades de los recién nacidos que, de a poco, van demandando más la leche materna. Esta condición requiere, por parte de las madres, paciencia, dedicación y esfuerzo, puesto que todo lo que se siente en el momento de lactar se transmite a los hijos. Esto implica un acto emocional por parte de las madres que son conscientes que la lactancia va más allá de la alimentación, más allá de la leche materna, se trata de una conexión, de protección, de ser parte de la comunidad:

“Porque digamos, verlos allí a ellos, como por ejemplo succionan, digamos, de tal forma porque ellos... dependen, ellos cogen y se están tomándose su leche, pero ellos se quedan mirándolo o lo tocan a uno, o cogen, digamos, el seno y cogen y lo abrazan como digamos “esto es mío y nadie más lo coge”, digamos, ellos a veces tratan ellos mismitos de tratar de abrazarlo, de cogerlo a uno y digamos, este, es una conexión que uno tiene con ellos, como que uno le genera protección a ellos también” (B1b:19:30)

Las madres Nasa saben que el momento de la lactancia, es un acto de amor y por ende reconocen que implica una dedicación de tiempo, de vida, que también se nutre de la práctica. Para ellas la lactancia no es una tarea más dentro de sus quehaceres, al contrario, al ser una forma de alimentación que vincula al bebé con el territorio y la vida misma, saben que requiere tiempo, que dar el alimento es solo una parte de la conexión que se establece, que es una cuestión que requiere atención plena en el momento de la lactancia, es lo primero, las demás tareas de la rutina diaria pueden esperar hasta terminar de lactar, como ese espacio íntimo madre-hijo:

“Digamos, cuando uno le va a dar alimento al niño, tiene que estar así concentrada en lo que está, y sí, que se siente cómoda. No que esté como azarada, no. Y en eso venimos trabajando porque por acá se da mucho eso de que hay problemas como de pareja, y entonces les decimos “no, mire que usted tiene que estar más... pa poderle dar teta al niño porque así no le aprovecha lo que usted está haciendo”.”(C6:19:20)

Según lo que comentaron las madres Nasa, la falta de atención en el momento de la lactancia tiene implicaciones para la adecuada nutrición de los bebés, teniendo en cuenta todo lo demás que se transmite al lactar, algunas madres consideran que detenerse abruptamente o realizar la práctica mientras se están haciendo otras actividades, como ver televisión o el celular, puede interferir con el adecuado proceso de alimentación del bebé, lo que para algunas madres Nasa puede traducirse en limitar el derecho a la alimentación de sus hijos:

“Yo soy de las que dice que es poder darle leche, es el tiempo que uno sabe. O sea porque digamos darle leche cualquiera ... eso es... pero es como el tiempo, o sea si yo me siento aquí y no me voy por allá o llega digamos una persona y yo paro y le quito la teta, ya es como digamos, como se llama eso, como arrebatarle el derecho a comer algo al niño, no es por darle, sino el tiempo que uno le saca y todo eso.”(B1b:23:1)

El tiempo se convierte, entonces, en otro de los aportes fundamentales de la lactancia materna, que ya no solo es el alimento transmisor de nutrientes, emociones y de amor, sino también de vida, dedicación y atención de las madres sobre el resto de las tareas que puedan realizarse al interior de la comunidad.

Las madres más experimentadas consideran que la dedicación del tiempo a la lactancia por parte de las madres más jóvenes está siendo reemplazada por otras actividades, como el uso de herramientas electrónicas. Por esta razón, procuran, desde su lugar de abuelas, hermanas o tías, ser enfáticas con las madres más adolescentes o primerizas acerca de la dedicación del tiempo consciente a la hora de lactar, porque el tiempo va acompañado de la estima y la atención plena. Al respecto, las madres refieren:

“O sea yo le he dicho mucho a ella, o sea yo le hablo digamos el tiempo que no es solamente que digamos que saque el tiempo. Sobre todo lo del tiempo, porque digamos si ella quizás se va a acostar que se le dedique solamente a eso, ya a los 15 minutos, que le dedique esos minutos, que el niño se sienta satisfecho que al menos lo está atendiendo. Porque a uno de nada le sirve acostarse y al ratico pararse y quitarle la teta y eso.”
(B1b:23:5)

Lo mismo sucede con las emociones que puede sentir la madre por fuera del cuidado de los niños, para las madres Nasa, el estrés, la rabia o la angustia pueden transmitirse al bebé, desmejorando su estado de salud, perjudicando su nutrición con la leche materna:

“Digamos que le si le va a dar la teta, que se dedique, que ella se siente y que se relaje para que él no sienta lo mismo, que se relaje, que ella esté descansada, para que el niño también siente lo mismo, o sea si uno de la teta al niño con estrés, con rabia, todo eso lo siente el niño.”(B1b:23:5)

De esta manera, la práctica de la lactancia se convierte en una responsabilidad de las madres, que les exige tener un compromiso con ellas mismas, es decir, con su alimentación para poder producir la mejor calidad de leche posible, así como también con sus bebés, al estar dispuestas a poder brindarle el seno cuando ellos tengan hambre y lo deseen. Todo esto entendiendo que el bebé depende enteramente de su madre en sus primeras etapas de vida: *“Alimentar al niño, como darle comida, pero con el seno. También es como ese compromiso y responsabilidad porque de uno depende el niño” (A11:21:21)*

La vitalidad que proviene de la leche materna, producida en el seno y transmitida a los niños y niñas de la comunidad, viene de los alimentos propios cultivados en el territorio. Esas frutas y vegetales que consumen las madres como fuente de energía provienen de la tierra y, como parte del proceso de lactancia, se transmiten, en forma de nutrientes, al recién nacido. La energía para la comunidad Nasa está compuesta de todo lo que se consume en el territorio y lo que se guarda en el cuerpo que, a su vez, es naturaleza, como todo lo que rodea la comunidad. Por esta razón, si las madres no amamantan a sus hijos con leche materna los privan de esa energía vital y no va a crecer en comunidad:

“Vea si usted tiene un bebé y usted no lo alimenta con la leche materna que le da que es lo que produce usted como mamá pues su niño no va a crecer con esa misma energía entonces la lactancia materna es importante para el Nasa porque ahí está toda la energía que usted tiene y le va a transmitir a su hijo y a su hija.” (B1b:30:32)

La transmisión de la energía a través de la lactancia materna también se vincula con la sabiduría y los valores que las madres Nasa, como principales fuentes de alimentación y conexión con el territorio, pueden proveer a las futuras generaciones. Esta cuestión es clara, particularmente para los mayores de la comunidad, quienes tienen presente que su legado, conocimiento y tradiciones culturales deben quedarse, cuando ellos no estén, con quienes trabajan activamente en el resguardo: *“porque mañana me muero y estos son los que quedan, entonces yo no me puedo ir con la sabiduría, la sabiduría tiene que quedar.”(B1b:30:43)*

Siguiendo esta línea, la lactancia materna se presenta, dentro de la comunidad Nasa, como un vehículo que no solo transporta nutrientes, sino energía y sabiduría, cuestiones fundamentales para el desarrollo y futuro de sus integrantes. Para algunas de las madres, el momento de lactar es un espacio de reflexión y de preparación para sus hijos, donde además de la leche, a través de sus palabras y en medio de la conexión que tanto describen, se transmiten expectativas de futuro, deseos e intenciones que las madres tienen para sus hijos. Estos deseos se traducen en lo que las madres esperan que sean sus hijos a medida que van creciendo, en sus futuros comportamientos, actitudes, valores y prácticas; en este intercambio de vida, y a través de un gesto de cuidado maternal, se intenciona para los recién nacidos un entorno de respeto y cuidado hacia ellos mismos y hacia las demás personas que integran la comunidad.

Algunas madres, al amamantar a sus hijos, les hablan, los acarician, les tocan el cabello y les relatan sus historias, su pasado, la vida de sus ancestros, la profunda unión que tienen con el territorio, con la naturaleza, esa conexión que deben cuidar y mantener:

“Porque ellos, uno amamantando les está hablando, les está acariciando, les está tocando el pelo; uno habla con ellos, y uno les dice cuál es el proyecto de vida, cómo se creció uno, el ejemplo que le dieron a uno nuestros abuelos, ellos solo amamantaban” (B1b:15:1)

Para otras madres, el momento de amamantar es una oportunidad para transmitir a sus hijos todas las emociones positivas, los pensamientos y sentimientos que se despiertan hacia ellos. Lo anterior, pues un gran número de madres manifestó sentirse responsable de lo que puedan llegar a ser sus hijos; entonces, para ellas, es una cuestión que va más allá del cuerpo, consiste, entonces, en compartir con sus hijos las bases de su ser, de sus deseos, toda una visualización de perspectivas sobre el futuro que les compete únicamente a ellas pues se realiza través de su ser y la lactancia:

“Pues yo de mis hijos, yo tuve cuatro hijos, y a todos les di la leche materna, a todos cuatro, y ellos ¡pa’ qué!... Y depende de lo que uno les brinde de aquí (se señala el seno izquierdo), de lo de uno, del cuerpo de uno y de nuestro seno, así mismo uno cría a sus hijos, inteligentes; porque uno... de aquí depende de nuestro pensamiento y nuestro ser uno les habla a ellos: “yo quiero que usted sea esto, que usted sea así, que usted estudie, que usted sea alguien en el mañana” ¿sí?” (B1b:15:1)

Cuestiones como el amor por el territorio, la familia y la comunidad hacen parte de los deseos y expectativas a futuro que se transmiten de madre a hijo. Al respecto, ciertas madres afirmaron que a través de la lactancia crean realidades que se van transformando y van

acompañando a sus hijos en su proceso de crecimiento, no sólo físico, sino también intelectual y espiritual:

“Entonces uno ahí ya, cuando ellos ya empiezan a caminar uno les dice “ustedes van a ser trabajadores, van a amar la tierra, van a amar la naturaleza, los animales, todo lo que nos rodea, todo” los principios de ser, respetar los mayores... y ahora que está la organización, cuando yo tenía mis hijos todavía no estaba la organización, sabía yo que venía de una... de nuestra sangre indígena ¿cierto?Entonces uno allí les va inculcando, por eso le digo, depende de lo que cada madre le inculque a los niños, porque si usted les inculca desde pequeñitos y aquí con el seno, crea una realidad que uno aquí en la cabeza de uno también se los está dando a ellos”(B1b:15:6)

Las madres Nasa son tan conscientes de su rol en la formación del ser de sus hijos en el marco de la práctica de la lactancia materna que, además de transmitir expectativas de futuro, lactar les permite sembrar en ellos emociones positivas:

“En el caso mío, como yo le digo, hay diferentes pensamientos, otra madre lo puede hacer de otra manera, a los hijos míos yo siempre, pero siempre, le transmitía a ellos el este de ser unos niños obedientes, que les gustara es estudio, de no coger malos caminos, porque eso pues... yo, yo era así, y soy todavía, porque yo siempre les deseo a mis hijos lo mejor. Y yo pensaban, pienso, en ese entonces como le digo, yo les daba a mamar y les decía a ellos: “yo quiero que tú seas así, así y así”, “no seas como yo porque yo no estudié, no sea así, usted tiene que estudiar” entonces uno comienza a tocarle los piecitos, las manitos, y les habla, y ya vea que sí. Entonces eso depende de la autoestima que uno como madre les da desde nuestro cuerpo, nuestro corazón y nuestro pensamiento.” (B1b:15:6)

Una de las madres lo mencionó como autoestima, el amor propio con el que los niños y niñas Nasa deben crecer para cumplir con el proyecto de vida que las madres van instalando de a poco con cada sesión de amamantamiento, de ahí que buena parte de ellas atribuya el buen comportamiento, desarrollo personal y manejo de roles de la comunidad como parte de los frutos que se sembraron durante el amamantamiento:

“En la autoestima y el amor que uno les deja a esos niños. Porque mire lo que yo pensaba con mis hijos, él es profesor, él es uno, el que está ahí. El otro es el que está hablando allá, él es un gran líder, trabajador, la otra vive en San Antonio, que es la mayor, ella es una gran líder, pero son muy inteligentes. Otra, la menor, es una niña que trabaja con una UCA , y era lo que yo quería, yo soñaba que el día de mañana mi familia cuando yo, esto, los llamaba

desde aquí (se toca el seno izquierdo) que mi familia fuera unidos, unidos y aprendieran a manejar el liderazgo.”(B1b:15:33)

El testimonio de una de las madres revela un elemento clave para la comunidad Nasa, este es el sentido de pertenencia con el territorio, un vínculo que se crea y permanece en la lactancia materna entre el recién nacido y la madre tierra, el cual permite consolidar a la comunidad como esa gran familia extendida que no se va del territorio en generaciones y, en caso de hacerlo, siempre regresa de ser necesario. Esto hace parte del ser Nasa, de los aspectos valorados como ser trabajador, querer la tierra, cuidarla y sentirse parte de ella: *“En la lactancia va el tema, lo que le digo, esa que se lleva aquí, que ellos sean trabajadores, que quieran la naturaleza, que quieran el campo, que no se nos vayan de acá de nuestro territorio...” (C6:15:4)*

La lactancia materna adquiere para las madres el significado de vínculo simbólico y real, que transmite todo lo que ellas consideran bueno y provechoso para la conformación del ser en sus hijos y de sus roles en el futuro de la comunidad. Por lo tanto, esta es una práctica que va más allá de la alimentación como acto fisiológico y comienza a configurarse como una práctica que fortalece el cuidado y la crianza de los niños y niñas Nasa.

Según lo mencionado, las madres Nasa consideran la lactancia materna como un acto de amor cargado de significado emocional. Para ellas, este acto trasciende los meros rasgos físicos y abarca sus pensamientos, sentimientos, deseos y expectativas con relación a la vida y futuro de sus hijos en el territorio. La lactancia materna representa la transmisión de cuestiones intangibles a través de la leche, entre ellos el conocimiento, la sabiduría, el proyecto de vida, el cuidado y el amor por la madre tierra. Esta perspectiva permite advertir por qué la lactancia materna es priorizada frente a otras prácticas alimentarias, ya que para las madres Nasa es la única forma de inculcar en sus hijos la autoestima y el amor suficiente para que puedan llevar adelante sus propios proyectos de vida y desarrollar su ser dentro del territorio, es la manera de crear e interpretar su realidad Nasa.

“Pegue al niño para que aproveche la lechita”: prácticas de la lactancia materna de las mujeres madres Kwe'sx Kiwe Nasa

La lactancia materna, para ciertas madres de la comunidad Nasa, inicia desde el momento del embarazo, desde allí comienza un proceso de preparación acompañado de otras mujeres de la comunidad para que, al momento del parto, la madre esté lista para lactar.

Esta preparación consiste en el consumo de determinados alimentos que incentivaba la producción de leche materna, entre ellos se destacó el chocolate, los caldos de gallina, el

agua de panela y las bebidas con plantas, así como el consumo de frutas, verduras y lo que las personas de la comunidad denominan como *alimentos propios*; es decir, aquellos que fueron cultivados en el territorio como la arracacha, la yuca y la papa, alimentos de los cuales pueden extraer nutrientes y transmitirlos a sus hijos e hijas. No obstante, algunas de las madres fueron enfáticas en el consumo de líquido como la principal forma de potenciar la producción de leche:

“La madre toma mucho líquido, porque ella tiene que alimentarse porque como eso se le pasa al bebé en la alimentación, entonces ellas toman muchos caldos, y líquidos, frutas, cosas. Porque si no ellas se ponen muy flaquitas, hay madres que se ponen delgaditas”
(C9:15:22)

De acuerdo a sus relatos, una vez llega el momento del parto, se inicia la práctica de la lactancia materna. Para las madres Nasa participantes de la investigación, en sus experiencias de lactancia, fue fundamental que el recién nacido tuviese contacto inmediato con el seno, como fuera, pero que se tuviera contacto con el pezón y desde ese momento encontrar la manera de estimular la producción de leche. Según los testimonios recolectados, aquellas que tuvieron su parto en casa, de la mano de parteros y parteras tradicionales, pusieron, al momento del nacimiento, a su bebé en el pecho y fueron los mismos recién nacidos quienes buscaron de manera intuitiva el seno: *“ellos saben. Ellos buscan y saben que tienen que agarrar el seno”*, no sólo para que se alimente, sino para reforzar el vínculo madre -hijo, que se viene gestando de manera natural.

Estas experiencias de las madres Nasa con la lactancia fueron claves para transmitirle al bebé la primera leche, el calostro o *calostra* como ellas la llamaron, la cual está llena de nutrientes y refuerzos inmunológicos naturales indispensables para el desarrollo adecuado del recién nacido. El calostro es tan importante para la comunidad que según los relatos de las madres entrevistadas los mayores promueven su consumo entre las madres como una de las técnicas que aporta a la “bajada” de leche.

“Lo que los mayores dicen es que el calostro es como el primer alimento que un bebé debe recibir, entonces cuando las mamitas tiene sus bebés en la casa lo que hace una partera es, por lo menos, que apenas tuvo él bebé le dan su buen aguapanela o chocolate con canela, con todas esas plantas para que le baje y él bebé pueda tomarse esa, se la dan con buena canela porque como al bebé no se le puede dar, entonces ahí está él absorbiendo toda esa... como esas calorías que vienen dentro de esa bebida” (C9:14:26)

Para continuar con la práctica de la lactancia durante los primeros meses de vida de los niños, las madres se someten a una dieta especial que incluye consumir preparaciones sin sal. Con el tiempo, la práctica de la lactancia materna se hace más frecuente, toma un ritmo de acuerdo a las necesidades de cada bebé, lo que hace que cuestiones como las posiciones durante la lactancia materna y los lugares donde se practique sean tenidos en cuenta en la rutina diaria de las mujeres.

En cuanto a las posiciones para lactar, las madres Nasa coinciden en que no hay una manera indicada o única para hacerlo, al contrario, son conscientes de que el proceso de la lactancia también depende del bebé; por ende, la forma que el bebé decida para lactar es la más apropiada para ellas: *“pues, que le digo... uno al ver a su hijo ahí alimentándose, agarrado de la teta pues eso ya es cómodo para uno.”*(C4:19:9).

En algunos casos, cuando el bebé no puede agarrarse bien de la teta o le cuesta trabajo, las madres buscan la manera de ayudarlos mediante la postura, sobre todo aquellas que tienen mayor experiencia acompañan a las que son madres por primera vez a establecer la posición más adecuada para su bebé: *“hay que buscarle la manera de que coja el seno, porque a veces cuando son primerizas ellas tienen el pezón muy cortico, algunas han tenido que conseguir algunos de esos este, para que le arregle el pezón, entonces ellas reciben normal.”* (C4:15.26)

Para las madres Nasa no existe una única técnica adecuada y si bien son conscientes que por fuera de ese mundo se encuentran otros saberes o mandatos sobre cómo deberían sentarse a la hora de lactar, estas son cuestiones que consideran alejadas de su realidad, lo cual supone, en ciertos casos, un choque entre los conocimientos occidentales y sus saberes tradicionales:

“no, pues yo creería que no tenemos una posición ... en los programas o así nos enseñan que uno debe sentarse bien cómodo pero en el mundo nasa no es así, a veces las mamitas se llevan los niños a trabajar y no va a haber una posición cómoda, entonces ahí donde el niño le dio hambre, la mamita le saca el seno y se lo pone, no creo que por eso se alimente mal el niño, sino que a veces desde el mundo occidental nos ponen unas posiciones que a nuestro territorio no funcionan.” (C4:27:17)

Algo similar ocurre con los lugares para realizar la práctica de la lactancia materna, estos dependen de la demanda de los bebés, las madres priorizan la necesidad de alimentar a sus hijos sobre todo en los primeros meses. Algunas madres Nasa ofrecen el seno a libre demanda, razón por la cual para ellas no existe un lugar definido para realizar la lactancia, al

respecto se puede concluir: 1) la lactancia materna se considera una práctica de alimentación natural y es priorizada por las madres ante cualquier otra actividad que se esté realizando en la cotidianidad; 2) el seno no tiene ningún “morbo” al momento de estar lactando, en este sentido han podido realizar la práctica sin temor en cualquier lugar, sea la casa, la casa indígena, el espacio de trabajo o el salón donde realizan las reuniones de las UCAS:

“Nosotras aquí no tenemos espacio para amamantar, nosotras no tenemos espacios para alimentar, nosotros aquí el que tiene a su bebé y así, así por lo menos, si yo estoy amamantando y la niña viene a pedirme entonces sí, porque acá no hay espacios así. Y por lo menos lo que me enseñaron es que uno no debe tener pena a la hora de estar amamantando, por ejemplo, que si uno está en la calle, no debería dar pena mostrar el seno.” (C3:28:18)

Las madres lactan sin sentir vergüenza, a diferencia de algunas madres no indígenas quienes en algunos casos limitan su práctica a espacios cerrados, privados, especialmente domésticos, para evitar miradas incómodas o comentarios con prejuicios sociales. Lo anterior puesto que ciertas comunidades no ven la lactancia materna como parte del cuidado del bebé, no lo reconocen como una práctica natural que puede y debe ser realizada en cualquier lugar: *“no quiero juzgar a las demás, pero en general no tienen esa vergüenza de mostrar el seno en cualquier sitio. En cambio algunas de la ciudad cierto, usan un trapo para taparse y hay otras que no amamantan” (C3:28:22)*

Esta naturalización de la práctica es uno de los aspectos más favorables para la continuidad de la lactancia materna en la comunidad Nasa, más no el único. Las madres también reconocen en la lactancia una forma eficiente y sencilla de brindar la mejor alimentación para sus hijos, comparándolo con otras alternativas como el tetero: *“usted no tiene necesidad de estar calentando el tetero, comprar esos polvos eso les da como resequedad en la boca, en cambio su teta es limpia, no debe uno que estarla como lavando, como esos tarros, y también ahí está caliente a como ellos la deben de tomar.” (C9:16:36)*

De hecho, identifican el consumo del tetero como un hábito nocivo para los bebés, puesto que es un producto elaborado de manera artificial, que contiene químicos, que no necesariamente aportan al estado nutricional de los niños, lo que hace que a pesar de las incomodidades que puedan enfrentar algunas madres Nasa, tengan siempre como primera y casi única opción brindar leche materna a sus hijos. Al ser un alimento que produce la madre, la comunidad Nasa conoce sobre la vitalidad que transmite la leche materna, es uno de los aportes más valiosos para la nutrición de los niños y al verlo en términos económicos su valor no puede ser estimado, pero sí representa un ahorro en la economía familiar:

No se trata solamente de las preferencias de las madres Nasa, ellas también mencionaron el incondicional apoyo de sus familias en la práctica de la lactancia, especialmente aquellas madres que tenían que trabajar o en el caso de madres más jóvenes que tuvieron a sus hijos mientras terminaban sus estudios escolares:

“Yo me quedé en embarazo a los 15 y fue un proceso duro porque yo no estaba estudiando y apenas este año acabé el bachiller. Y el tema de la lactancia fue... un proceso, yo digo que fue fácil, porque gracias a Dios yo conté con una familia que me apoyó, que no fuera a encontrarse con la familia como un escándalo, no y me instruía en cómo se debía lactar, como cogerlo y así.. Yo digo que para mí fue bien fácil.” (B4:28:8)

Si bien la lactancia es una prioridad para las madres y cuenta con múltiples ventajas sobre otras prácticas alimentarias, ellas también se enfrentan a incomodidades y dolores, que pueden limitar su frecuencia o duración. Según los testimonios recolectados, son pocas las madres en el territorio que no terminan de lactar a sus hijos; sin embargo, cuando sucede, puede relacionarse a que consideran que pueden dañar sus senos, y con ello afectar su autoestima, o en ciertos casos incluso generar malos comportamientos en los niños, que sean “rebeldes” o “bravitos”:

Sin embargo, para ciertas madres Nasa, este puede ser un comportamiento mal visto, incluso en las mujeres que manifiestan no poder producir la suficiente cantidad de leche, lo que algunas cuestionan al afirmar que hay maneras para producirla, ya sea con la dieta o con el consumo de plantas sagradas.

Otro de los comportamientos que puede ser juzgado como malo dentro de la comunidad, es el hecho de que algunas madres lacten mientras ven la televisión o están interactuando con sus celulares. Esto puede ser interpretado como una falta de atención, olvidos que pueden traducirse en descuido a sus hijos, sobre todo en el caso de madres más adolescentes, quienes son las que generalmente tienen mayor contacto con este tipo de tecnología, lo que preocupa especialmente a una de mujeres mayores de la comunidad:

“mire que por el televisor, por los celulares, por mucha cosa de occidente ya estamos perdiendo la ese... porque ya las mamitas de hoy en día se han pegado tanto a los celulares que mire que ya se están como olvidando y ese es el trabajo que a mi me ha tocado, pero duro porque ya están como saliendo del rol y no le interesa, ya ni cuidan las niñas ni nada, pero ya desde ellas mismas yo no sé... por lo tan jovencitas que sean metido a la obligación, pero ya van perdiendo como ese rol y no, ya está muy difícil como volver a conectar ya hemos perdido mucho, ya.” (A3c:32:8)

En otros casos, como limitantes a la hora de practicar la lactancia materna, algunas madres comentaron sufrir dolencias en los pezones, inflamaciones, dolores o agrietamientos que pueden presentarse, sobre todo, en las madres primerizas, pero que justamente las mujeres más experimentadas de la comunidad saben cómo curar y cuidar mediante el uso de plantas medicinales. Mientras que algunas de las madres que tuvieron sus hijos fuera del territorio sintieron que el inicio de la lactancia materna para ellas fue diferente, algunas no pudieron pegar su bebé al pecho inmediatamente o incluso se sintieron solas en su experiencia:

“Porque allá en el hospital no le baja la leche a uno ligero, y no hay quien le acerque a uno el niño... En cambio, en la casa, apenas nace el bebé y cuando él busca el seno se le brega, yo como no sabía nada entonces las abuelas me ayudaban a que le pusiera el seno, lo cogiera, que lo cargara.” (F3:16:27)

A pesar de las posibles dificultades que enfrentaron ciertas madres Nasa en el proceso de lactancia, la mayoría de ellas las superaron con el acompañamiento de otras mujeres de la comunidad y las medicinas tradicionales que ofrece el territorio. El consumo de leche materna fue destacado como una prioridad, puesto que para ellas es un alimento esencial y hace parte del relacionamiento con sus hijos y su introducción a la vida Nasa, a la comunidad y al territorio que habitan.

Después de haber superado las primeras dificultades de la lactancia materna, las dolencias, incomodidades o inexperiencias de los primeros meses, la práctica fue narrada como parte de la rutina y, a diferencia de otras mujeres, algunas de las madres Nasa participantes de la investigación, sostienen la lactancia incluso por años, superando los límites recomendados y creando su propia manera de lactar, mezclando la leche con otro tipo de alimentación complementaria de acuerdo a las necesidades y consejos en el cuidado de los niños dentro del territorio:

“Pues en mi familia y las mujeres de la comunidad nasa siempre prima es la leche, porque sabemos que es un alimento esencial y siempre nos dicen que hasta los dos años y así, pero también hay muchos niños que se vuelven muy rebeldes, entonces pues algunas mamitas sí... hasta el año, hasta los seis meses.” (A11:37:12)

Es así como ciertas madres iniciaron la lactancia materna al momento del nacimiento y durante los primeros meses de vida la combinan con diferentes preparaciones líquidas como tinta de frijol (la cual tiene una función curativa en el estómago del bebé), agua de panela, caldos, agua y comida sin sal, que para algunas de ellas no sustituye la leche materna, ni la

acogida del seno, ni el vínculo que se crea. Para las madres Nasa entrevistadas, la combinación de la leche materna con otros alimentos hace parte de las prácticas de alimentación tradicional que facilitan la adaptación de los bebés a la comunidad, lo que también permite que la lactancia se mantenga incluso por más de los 3 años:

“La lactancia materna para nosotros los indígenas es algo primordial, es esencial para nosotros, y pues, en la familia nos dicen que es hasta los dos años. Claro que yo tuve una niña que le di casi hasta los cinco años. Sí, y es algo que, mejor dicho, no hay no hay poder humano pues que... tiene que ser por una enfermedad que no le pueda dar, pero de resto... porque allí viene todo el alimento que ellos necesitan.” (A11:16:21)

Por otro lado, otras mujeres participantes comentaron que han realizado la práctica de acuerdo a sus saberes durante los primeros meses y como base de la alimentación hasta los dos años: *“Hasta los tres meses, porque ya ahí uno ya empieza a meterle el caldito.” (C2:26:16)*

En algunos casos, días después del nacimiento, algunas madres comienzan a introducir otro tipo de alimentos en la dieta de los recién nacidos, lo que para el mundo “occidental” puede tener consecuencias nocivas en la salud del recién nacido. Sin embargo, para las madres Nasa se trata de fortalecer el estómago de sus hijos y comenzar a orientarlo en la alimentación de la comunidad.

“cuando el niño nació, yo le di tetica, obvio, pero a los 3 días le empecé a dar caldito, luego aguítas y ya después a eso de los 3 meses arroz, un poquito, como le digo como así molido con el tenedor. Porque vea, si uno no le da comida al niño desde que nace, pues los caldos y eso, el estómago es después débil y ya no van a querer comer nada” (C8:21:6)

Si bien los tiempos en que las madres limitan la exclusividad de la lactancia, o incluso su práctica, varían, las madres de la comunidad Nasa lactan a sus hijos hasta los dos años o más. Son pocas las madres que dejan la lactancia en el año o antes y, quienes lo han hecho, comentaron que ha sido para poder retomar sus actividades laborales: *“Un año, un año y ya se la quite porque ya uno tenía que irse a trabajar, entonces ya, fuera teteritos, coladitas, entonces ya yo me sacaba la leche y le daba.” (C2:17:14)*. O porque consideran que el niño no sé está alimentando de la leche materna, sino que solamente tiene contacto con el seno: *“Yo al primer niño le di hasta el año; fue difícil quitarle, pero hasta el año no más le di. Al segundo hasta los 7 meses... y ya el segundo llega el tiempo que ellos se vuelven rebeldes que ellos no quieren recibir, sino que quieren estar pegados solamente en el seno.”(C2:17:13)*

La lactancia materna se retiró progresivamente de la alimentación de los niños y niñas, no importa cuánto tiempo haya durado su práctica, para algunas madres de la comunidad nasa es importante establecer límites y buena parte de ellas encuentra estrategias para que los niños dejen de tomar leche materna y puedan continuar con su alimentación complementaria. Algunas de ellas optan por utilizar hierbas amargas en la parte superior del pezón, precisamente para que este amargor desestimula en el bebé el deseo de amamantar; otras madres prefirieron poner distancia con sus hijos y los dejan con sus madres o suegras un par de noches para que el niño se acostumbre a no pedir el alimento. De hecho, el proceso puede ser más sencillo en ciertos casos, porque los bebés ya tienen otras fuentes de alimento e hidratación, como los ya mencionados caldos y agua:

“Porque digamos, a veces ellos por este del seno a veces no comen, simplemente un poquitico y de una pegados de la teta como se dice, y entonces uno optaba por... porque comieran, porque a veces digamos, uno sale mucho a reuniones, ya tiene que dejarlos, entonces, bueno entonces llega y no puede darle porque pues uno no les puede dar, digamos, esa leche que está allí recogida, entonces mejor uno los deja, entonces ya ellos comen su comidita; no que uno tiene que estar pensando que “ah, que tiene que dejarlos y que van a sufrir por la comida””. (C2:18:24)

El destete es necesario, a pesar de que la comunidad cuenta con una creencia arraigada sobre la importancia de la lactancia, llega un punto en el desarrollo de los niños que debe ser interrumpida, para evitar que crezcan, según algunas madres, con “rebeldía”, para otras con algún problema físico o de crecimiento. Extender en años el periodo de lactancia puede ser para algunas madres sinónimo de mala crianza e interrupción del desarrollo óptimo en los niños de la comunidad:

“Mire yo creo que le voy a dar hasta los dos añitos, porque dicen que después de eso se vuelven rebeldes y ya no quieren hacer caso y no comen. Y tener un hijo así no es mucho problema pa’ uno.” (C2:21:5)

Según las narrativas de las madres Nasa entrevistadas, se considera que alrededor de la lactancia han construido concepciones relacionadas con la preparación que deben tener durante el embarazo y en el post parto para generar leche materna de calidad y estar listas para el cuidado de sus hijos. También algunas de ellas han consolidado técnicas tradicionales para la producción de leche materna y la curación de las molestias causadas en los primeros meses de lactancia.

Como se mencionó, en cuanto a la duración de la práctica de la lactancia materna, desde la comunidad Nasa se han establecido tiempos propios que por lo general trascienden los seis meses e incluso en algunos casos llega hasta los cuatro o cinco años, sobre todo en las generaciones más adultas de la comunidad. Esta duración, la establecen las madres de acuerdo a sus conocimientos, rutinas y creencias con respecto a lo que consideran mejor para sus hijos. Lo que aparece de manera similar cuando se mencionan las posiciones o lugares adecuados para la lactancia dentro de la comunidad, ya que, en sus casos, las madres se adaptan a las necesidades de los niños, por ende, la definición de posturas para la lactancia y lugares relacionados no tienen mucha cabida en la rutina de cuidado y lactancia de las madres Nasa.

“Hombres y mujeres se complementan en la comunidad y en el territorio Nasa”: los roles de género en la práctica de la lactancia materna

La comunidad Nasa de acuerdo con su cosmovisión y concepción del territorio como vida, tiene también visiones de género que tiene que ver con la práctica de la lactancia materna. Tanto para hombres como mujeres la lactancia materna es la mayor fuente de vida, y en este caso, ambos se ven involucrados en su práctica, desde los roles que como parte de la comunidad pueden ejercer.

En este sentido, las madres Nasa en sus relatos sobre la experiencia de la lactancia pudieron identificar algunos aspectos relacionados con los roles de géneros, entendido en este caso como aquellas funciones que tienen hombres y mujeres al momento de lactar, particularmente el involucramiento de los hombres. En primer lugar, cabe destacar el conocimiento que tienen los hombres de la comunidad con respecto a la lactancia, este conocimiento va desde los médicos tradicionales, hasta los hombres parejas y padres, ellos son conscientes de la importancia de la lactancia y tratan de promoverla y fortalecerla como práctica alimentaria de la comunidad, que se provee de la tierra y procura conservar su alimentación natural, en la preparación para que la madre ejerza la lactancia, tal como lo comentó uno de los mayores de la comunidad:

“La descendencia... todo tiene que ver con la descendencia Nasa. Lo otro en la alimentación, la alimentación de nosotros es natural y si.. lo otro es porque nosotros muchas veces desde que va a nacer la mujer o cuando quedan en embarazo acá se les hace un proceso acompañándola para que coja el ritmo y ella es buena para la lactancia... Pero ahí también hay un tema porque hay que conocer los alimentos, darle una alimentación buena a la mujer.” (A11d:4:39)

De hecho, en su cosmovisión Nasa, las madres consideran que la comunidad en general y todas las actividades que se realizan en el territorio están interrelacionadas, en todos los espacios, hombres y mujeres tienen una función complementaria, tanto en el ámbito familiar como en el comunitario.

Ejemplo de ello son las experiencias que mencionaron algunas madres en este proceso, como hijas a quienes sus padres les enseñaron sobre lactancia, en ausencia de otras mujeres de la comunidad, especialmente con aquellos rituales de la medicina tradicional que pueden contribuir a mejorar la práctica en las madres primerizas:

“En mi caso yo me críe con mi papá. Entonces él es como muy, es como decir, en otro caso dirían que son cosas de mujeres, pero pues mi papá siempre ha estado ahí orientándome en las diferentes cosas que la leche no se debe echar al sol, que debe uno echarla al agua corriente porque si no uno se le seca y ya si usted va a tener otro hijo en la próxima a usted no le va a bajar leche” (C2:37:20)

En otros casos, son los hombres cuando son parejas, quienes promueven la lactancia y la apoyan tomando diferentes tareas del hogar, acompañando a las madres y priorizando esa actividad por sobre las otras que puedan surgir en el ámbito doméstico: *“Cuando él llega pues pregunta por mí, por el niño que si comió y si le puse la teta. O sea, él pregunta, pero así que esté pendiente y vea y se preocupe así mucho, no. Pero está atento pues a lo que come” (B2:21:14).*

De este modo, la lactancia materna en la comunidad Nasa es un asunto que se comparte y se aprende entre hombres y mujeres, quienes reconocen su potencial y función en el equilibrio del territorio, en la salud de la comunidad, ya que los niños alimentados con leche materna son percibidos por la comunidad como más fuertes y saludables ante las enfermedades.

Precisamente, por esta concepción, en algunos casos, las madres Nasa consideran que son los niños quienes deben consumir por más tiempo o incluso en mayor cantidad la leche materna que las niñas de la comunidad. Según esto, es el niño, el futuro hombre Nasa, que, por diferentes motivos asignados a su rol dentro de la comunidad, consideran que deben extender la práctica de la lactancia materna, tal como lo comentó una de las madres, siguiendo la orientación de uno de los mayores de la comunidad:

“Tuve 9 hijos 5 varones y 4 mujeres, y a todos les di seno. A los hijos varones les daba hasta los 2 años, a las niñas hasta los 15, 15 meses... las niñas mujeres por lo regular 15 meses. A los niños varones 2 años, 2 y medio... porque mi papá me decía “vea hija, a las

niñas mujeres no se les puede dar tanto seno, porque es que las niñas crecen y se vuelven muy altas de naturaleza por la leche””(C2:4:35)

De acuerdo con los testimonios de las madres entrevistadas, la comunidad Nasa dentro de su cosmovisión concibe al hombre y a la mujer como parte de ese todo integral y territorial, cuestión que se entiende en la práctica de la lactancia materna, donde las madres reconocen la participación de los hombres a partir del conocimiento, el acompañamiento activo y la colaboración con las tareas del hogar, haciendo de la lactancia una prioridad para ambos.

Los roles de género que se hacen evidentes en la lactancia materna están relacionados con los aportes masculinos a la lactancia materna vienen de hombres - padres que aconsejan a sus hijas, de médicos tradicionales, de hombres que son parejas y ven en la leche materna la mejor opción de alimentación para su comunidad. No obstante, esos roles pueden impactar en la práctica de la lactancia a partir de creencias que nuevamente establecen diferencias entre hombres y mujeres Nasa, como es el caso de aquellas madres que promueven un mayor consumo de la leche materna en niños, que, en niñas, en algunos casos justificado en que son ellos quienes deben alimentarse mejor y potenciar su crecimiento en pro de la comunidad.

De esta manera, la lactancia materna en la comunidad Nasa se convierte entonces en una práctica que no es solamente del lado de la madre, sino que involucra los conocimientos de los padres y su disponibilidad para poder gestionar los tiempos de la rutina cotidiana en pro del cumplimiento de la lactancia materna.

5.6 Más que un fin, un medio: la lactancia materna creadora de vínculos territoriales

“La lactancia materna es parte de la tradición cultural Kwe'sx Kiwe Nasa: “el agua es la vida así es como cuando nosotros amamantamos”

La comunidad Nasa ha construido su cosmovisión y prácticas culturales alrededor del territorio, la alimentación no es la excepción. Durante años la comunidad ha adquirido prácticas alimentarias que vienen desde sus ancestros y hacen parte de sus tradiciones presentes en su vida cotidiana.

La lactancia materna, tal como se ha descrito tiene un fuerte entramado con las demás prácticas culturales y rituales realizados en el territorio. Amamantar es considerado por la comunidad parte de su cultura, de sus saberes ancestrales, de la manera en que sus antepasados criaban y cuidaban de sus hijos, tal como lo comentó una de las mujeres Nasa: *“Gracias a la tradición de amamantar al niño con el seno. Por eso yo les digo a muchas, les digo yo “pónganle... denle seno ”” (B4:15:8).*

Ellas, como buena parte de las mujeres de la comunidad, adquirieron esta práctica de sus ancestros, y ahora son quienes, a través de diferentes estrategias como los programas de la modalidad intercultural de las UCA, el acercamiento y aconsejamiento a las madres más jóvenes, a lo que le atribuyen que buena parte de las mujeres de la comunidad lacten: *“nosotros les hablamos; que la lactancia materna está por encima de todo. Y nosotros que yo me dé cuenta por acá que haiga mamitas que no le quieran dar teta, no. La mayoría les dan la lactancia a los niños.”(B4:16:14)*

Por esta razón, la lactancia materna se mantiene en la comunidad como una práctica alimentaria en la vida cotidiana, con la duración que buena parte de las madres consideren adecuada para sus hijos, más allá de las recomendaciones que puedan recibir en otros espacios como hospitales o programas de promoción de la lactancia, para algunas de ellas no es ni siquiera posible que en la comunidad se deje de amamantar:

“Sí, acá hasta ahora no ha habido... así como sucedió hace unos años que estaban haciendo polémica, acá no. Aquí antes cómo se le ocurre que uno va a dejar de amamantar un niño. Y ya si es un niño grandecito, porque hay mamitas que ha habido que hasta de grandes, ellos mismos van y sacan.”(C3:14:32)

El espacio para la consolidación de la práctica de la lactancia materna, de acuerdo a los comentarios de las madres, es el hogar, puesto que es el punto de encuentro de la familia,

lo que los mayores y buena parte de la comunidad denomina como “descendencia”, los encargados de recibir el conocimiento y la tradición sobre cómo debe realizarse la lactancia materna, con el propósito de fortalecer la familia. Precisamente, para algunas de las mujeres de la comunidad, las madres tienen el rol central de comunicarles a sus hijas sus saberes, de comentarles a través de sus experiencias cómo debe ser la lactancia materna y cuán importante es para los Nasa que se siga sosteniendo la práctica de generación en generación:

“Más que todo va en las familias, como en la generación en generación y en estos programas, porque dice por ejemplo que se trae charla, entonces se le informa pero creería que es más de la mamá que le explica a la hija, y la hija.. entonces se va dando así... de transmitir así” (A11d:27:16)

La tradición que está relacionada con la lactancia materna inicia entonces con las mujeres mayores del resguardo, parteras y médicas que se encargan desde su rol de reforzar este mensaje, y acentuarlo en las costumbres propias de la comunidad regidas por espíritus y seres superiores, lo que hace que para ellas, la lactancia materna sea hasta una práctica distintiva de su comunidad, que marca un camino que no quieren perder y que esperan conservar con los años, y en algún punto para ellas marca la diferencia con otras “sociedades”, por ejemplo, las campesinas:

“Pues que es la práctica que uno tiene de la cultura que uno tiene. Lo que es el mayor y la partera esa es una visión muy diferente un ejemplo, hoy las compañeritas campesinas tienen que salir al hospital, tienen que estar en un control, tienen que estar como se dice, lo que se diga allá arriba y si usted no cumple estos mandatos, tiene una norma y una sanción

Otra cosa el tema de usted ser campesina, no tiene los mismos derechos que tiene un indio, todo es muy diferente todo es como siempre cuidando lo propio. Y nosotros no podemos caer en el error de perder lo que tenemos, nuestra cultura, nuestro camino, nuestras huellas que nos dejaron nuestro camino. Y si nosotros perdemos eso, nos damos cuenta que nosotros desaparecemos nosotros no podemos desaparecer” (E1:30:50)

En este sentido, la lactancia materna hace parte de la tradición y cultura alimentaria de la comunidad Nasa, que se entrelaza con la vida y el territorio, en lo que los indígenas Nasa denominan, “comer lo propio”, que se refiere al consumo de los alimentos cultivados en el territorio sagrado del resguardo, por los propios medios de la comunidad, aquello que como la leche materna nutre y fortalece el cuerpo y el espíritu de la comunidad:

“Claro, porque si usted, cuando hablamos de lo propio hay que empezar a comer lo propio, porque hoy estamos comiendo todo lo que tiene químicos. Acá en el territorio se come puro maíz, frijol arracacha, sus carnes propias que eran los ovinos, las gallinas el ganado que ellos mismo cultivaban y ganado sin químico”(A6:30:36)

Para los Nasa, es clave poder consumir los “alimentos propios”, puesto que consideran que son los únicos que pueden nutrir de la manera adecuada a los miembros de su comunidad, son alimentos que no tienen químicos, que cuentan con todas las energías del territorio y junto con la lactancia materna, deben cuidarse y conservarse de aspectos contaminantes que maltratan al territorio.

El hecho de que la comunidad no consuma los alimentos propios, incluida la lactancia, implica interrumpir la enseñanza de las tradiciones culturales por generaciones: *“y usted no da la comida propia que usted consume, entonces no está enseñando la generación.”* (A5:30:11). Es un mandato de la comunidad, que buena parte de las madres defiende en su territorio y espera que otras puedan aprenderlo: *“acá se dice que al niño hay que amamantarlo, eso sí se sigue manteniendo, que al niño hay que amamantarlo por la salud del bebé. Muchas veces los teteros no los tapan, y los pisan las moscas, entonces uno ve que estas niñas tienen... nadie les dice... la tradición como tal.”*(A11:15:18).

De este modo, la lactancia materna, además de fortalecer el vínculo con el territorio y la comunidad, se reconoce como parte de la tradición y cultura alimentaria, de “comer lo propio”, que sostiene la vida, el equilibrio y la armonía Nasa, del territorio y la madre tierra, que debe ser conservada en el marco de los valores, creencias y prácticas que conforman lo que es pertenecer territorial y simbólicamente al pueblo Nasa.

5.7 “Lactancia materna es... no hay palabras para describirla, es algo tan importante que desde pequeñas se les enseña”: saberes ancestrales sobre la lactancia materna.

Bajo el propósito de comprender los significados de la lactancia materna en la vida de la comunidad Nasa y su relación con el territorio, es esencial explorar los conocimientos que las mujeres de la comunidad poseen sobre la composición de la leche materna. Lo anterior incluye los elementos que la conforman y su relevancia en la nutrición de los niños y niñas Nasa. Así, este alimento se deriva de lo que las madres consumen y procesan en sus cuerpos para amamantar a sus hijos.

“yo diría que la leche materna se compone de lo que todos nos alimentamos, porque dicen que cuando uno lactan uno no puede tomar cualquier remedio o cualquier pasta que le mandan, cuando le van a dar seno a la niña y más que todo la leche se crea a partir de los líquidos que uno ingiere.” (C3:28:22)

Para las madres, la leche materna contiene nutrientes, vitaminas y minerales, siendo una fuente de alimentación natural para los niños y niñas, los protege de enfermedades, los hace crecer fuertes, con mejores condiciones de salud, para ellas superiores a quienes son alimentados de otras maneras: *“Vea, caminar fuerte es que usted ve al niño caminar y tiene buen paso, como que no se va para los lados, pisa fuerte y no tiene cómo esas ganas de caerse. Los niños que no caminan fuerte son los que están mal alimentados y usted ahí dice o no come o no le están dando de comer” (B4:21:3)*

Según las narrativas de las madres participantes de la investigación, ellas saben que la leche materna es el refuerzo nutricional que sus hijos necesitan, gracias a este alimento, los niños adquieren todo lo que requieren en esa etapa de la vida, en términos biológicos y simbólicos. Por ende, la comunidad Nasa considera que el principal saber frente a la leche humana y la práctica de la lactancia materna tiene que ver con el tratamiento de enfermedades, para algunas de las madres es un “remedio”, poder darles el seno a sus hijos cuando no se sienten muy bien:

“Mi mamá fue la que me dijo, si usted no quiere que el niño se enferme de la leche y toda la que pida, si al niño le da fiebre que le ponga la teta, que tiene gripa, la teta, que le dio malestar o está como quietico, la teta es el mejor remedio, eso los levanta de una” (B4:21:4)

En el caso de otras madres y los mayores, identificaron en la lactancia las sustancias necesarias para proteger a sus hijos de ciertas enfermedades, en el mediano y largo plazo, con la protección de enfermedades, para ellos es “la primera vacuna”: *“la primera vacuna, porque el niño que ha tomado esa leche es un niño que va a ser inmune, que no va a ser tan enfermo que va a ser un niño bien fortalecido.” (F2:14:27).*

Lo que también sustentan algunos de los mayores, que consideran que la alimentación propia, que incluye la lactancia materna, hace posible que su comunidad no tenga que vacunarse, y preserve las condiciones de salud que le permitan crecer y desarrollarse: *“pues es lo propio, los alimentamos con leche materna y así mismo, entonces son los rituales que le hacen ellos y por eso no los hacemos vacunar.” (B1b:29:31).*

Es por esta razón, que las madres y los líderes y mayores, tratan de enseñar la práctica de la lactancia, tanto en los núcleos familiares, como en los diferentes espacios

comunes que se comparten. Algunas de las madres inician con la transmisión de estos saberes a sus hijas desde que son niñas, principalmente a través del juego y la imitación, tal como lo comentó una de las madres:

“Pues mire que desde pequeñitos así como está este niño se les permite jugar, “bueno, las niñas dan teta”... Con muñecas ellas juegan así, y ellas cuando les dan tetero uno les dice “a las niñas no se les da tetero, se enferman” y ellas saben ya eso. Y a los niños también, “llévele usted la maleta que la mamá le va a dar teta al niño”.” (B4:16:36)

Es relevante destacar que, según el relato, en estos juegos también participan los niños, quienes desempeñan un papel fundamental al ayudar a las futuras madres en las labores del hogar, a partir de las cuales se le proporciona a la mujer gestante la alimentación necesaria para la producción de leche. Sin embargo, algunas madres mencionaron que esta enseñanza de la lactancia podría ser malinterpretada por comunidades no indígenas como una forma de preparar a las niñas para la maternidad desde temprana edad, aunque para las mujeres Nasa esto es parte de sus tradiciones y cultura.

“la lactancia materna es.. si es algo mejor dicho no hay palabras para describirlo, es algo tan importante que eso es desde pequeñitas... mire que los blancos no aceptaban, mire que la otra vez rechazaban que nosotros dejamos a las niñas jugar con muñecas y que se las cargaran aquí (señala el seno), porque eso era como enseñarlas a ser madres. Si llevarlas como que muy pronto fueran madres, pero mire que las abuelas nos dicen no, desde allí una las tiene que ir cultivando a que ellas tienen que hacer la lactancia materna, porque mire que ellas tienen que entender que es algo importante, que es vida, la lactancia materna es vida”(A3c:32:8)

Estos juegos les permiten naturalizar la práctica de la lactancia materna, puesto que consideran que es a partir de la observación y la imitación, la forma para que los niños y niñas cuando crezcan no sientan vergüenza de alimentar a los bebés, como pasa en otros contextos por fuera de la comunidad, donde las madres Nasa han visto que a la hora de amamantar tapan a los niños cuando están en público, lo que para ellas puede ser extraño, ya que desde muy pequeñas se han acostumbrado a ver y realizar la práctica de la lactancia materna en el lugar que sea necesario.

Otras madres refieren que la enseñanza de la lactancia materna a sus hijas inicia al momento del embarazo y se refuerza durante la gestación y el parto, que se perciben como momentos clave para implementar los conocimientos adquiridos, en función de lo que debe

hacerse para producir leche, los baños, las plantas que deben consumirse para poder tener leche suficiente y cubrir la demanda de sus futuros hijos:

“Pues acá, desde que las niñas se van volviendo como adolescentes, se les va hablando, pero más cuando ya están en el periodo de gestación. Ahí es donde más se les habla a ellas del por qué, cómo hacerlo... cómo se estimulan las glándulas mamarias para que haiga abundante leche, porque hay unas que no... por lo menos acá se acostumbra mucho a hacerles baños, hay una planta que se llama nacedero, las hojas de papaya... entonces uno con eso las hace bañar para que abunde la leche. También la cáscara de plátano maduro.” (A11d:4:13)

Una vez instalados estos primeros aprendizajes, las mujeres más experimentadas de la comunidad se encargan de acompañar el proceso de la lactancia, al menos los primeros días, especialmente en las madres primerizas. Esta labor la asumen algunas mujeres parteras, quienes también revisan el estado en que nacen los bebés y si ellos pueden recibir la leche que su madre produce: *“después del parto, la lactancia materna es que ya la mamá tiene que darle del seno, ver si mamó bien, si él o ella, porque uno los mira, si nació bien” (A9:14:46).*

Este cuidado que ejercen algunas de las mujeres de la comunidad Nasa, incluyendo las parteras, se extiende a la madre, a la cual le comentan que dieta es la más adecuada para continuar con la lactancia, con qué plantas se deben bañar teniendo en cuenta que son ellas quienes proveen el mejor alimento para sus hijos.

Por otro lado, desde que se instaló la modalidad propia intercultural a través de las UCAS, las madres Nasa han aprovechado estos espacios para fortalecer sus saberes ancestrales en relación a la lactancia materna. Algunas de ellas consideran que los encuentros constituyen una oportunidad para conversar con las madres más jóvenes, observar de manera directa como las madres hacen la práctica para poderlas corregir en el momento, para algunas de las madres primerizas este espacio es quizás el único donde reciben información sobre estos temas, tal como lo expresó una de las madres: *“O sea, por mi parte, yo lo vine a ver ahora que tengo al niño en la UCA. En la UCA nos dan muchas charlas sobre cómo trata a los niños, al hijo, sobre la leche materna. Porque por otra parte no.” (B1b:17:16)*

En este punto, es posible afirmar que para ciertas madres y líderes de la comunidad Nasa, la lactancia materna es una práctica cultural propia, que hace parte de sus tradiciones y saberes ancestrales transmitidos de generación en generación, tanto a mujeres como a

hombres utilizando diferentes estrategias como el juego, el acompañamiento directo de parteras y mujeres de la comunidad; y en diferentes etapas de la vida, como la niñez, en la adolescencia, al momento del parto y post parto, que hacen posible que la práctica de la lactancia se mantenga al interior de las familias Nasa por generaciones a través de múltiples manifestaciones, entre ellos los rituales que también son practicados en torno a la lactancia materna. Estos rituales conectan al ser humano con la naturaleza y tiene efectos directos en aspectos fundamentales de la lactancia, como la producción de la leche y el destete.

Algunas de las madres Nasa han comentado que los rituales que deben realizarse durante la lactancia materna son muy importantes para fortalecer el lazo existente entre ellas y sus hijos, con su territorio y la madre tierra, que con su equilibrio permiten que la madre produzca la leche suficiente: *“a nosotros nos hacen los rituales, lo que dice la compañera, cuando no hay... cuando no baja la leche, hay plantas, nosotros comimos las plantas y nos bañamos, nos bañamos y ya baja la leche.”* (C9:16:23)

Además de los baños, las madres que tienen mayor dificultad para la producción de leche comentaron que pueden recurrir a rituales relacionados con el agua. La fluidez del agua del territorio hace que “la leche baje”, para que pueda llegar a los senos y ser transmitida a los niños y niñas, con el propósito de que no se interrumpa la práctica de la lactancia materna dentro de la comunidad. De esta manera, son los mayores los encargados de decirle a las madres que deben hacer en caso de que la preparación con plantas o alimentos no haya tenido tanto efecto en la producción de leche, de acuerdo a los testimonios de los mayores, lo más recomendado es hacer un ritual en alguna fuente de agua cercana al territorio:

“En algunas hay que ir a brindar un poquito de leche a la quebrada, para que así baje el agua en la quebrada, entonces aumente la producción de leche, entonces uno empieza desde ahí, a decirle a la mamita que tiene que empezar a... si es primeriza, tiene que empezarse a sacar el pezoncito para que el bebé pueda succionar más rápido. Porque cuando es plancho, entonces no el bebé no puede agarrar. Entonces va como ese ligamento siempre, se dice que se brinda la leche a la quebrada para que haya ese aumento en la lactancia materna” (A11c:14:26)

Según las madres Nasa, entrar en contacto con las fuentes de agua incentiva la producción de la leche materna, porque sigue con ese continuum y similitud que tiene la leche que producen los senos de las madres, así como el agua que producen las montañas del territorio. En este sentido, los rituales son la comunicación directa de la comunidad, en este caso de las mujeres con la madre tierra para la producción de esa fuente de vida:

“A mi me han dicho que para que la leche no se le seque a uno, uno así cuando se pone esas copitas, no echarla en la tierra donde se le de el sol, porque cuando uno va a tener al otro entonces es muy difícil que le baje leche. Entonces nos recomiendan que lo hagamos donde fluya el agua..” (C2:28:27).

Ahora, estos rituales también son útiles para detener la producción de leche, en especial cuando las madres Nasa comienzan el destete, puesto que algunas pueden continuar produciendo leche incluso cuando los niños no estimulan el seno de ninguna manera. En estos casos, las madres recurren a los mayores para que con rituales, que de nuevo tienen que ver con su contacto con el territorio, puedan dejar de producir leche, en algún punto “secar el seno”:

“O sea, en mí... cada una tiene su conocimiento y cada uno le dice cómo debe ser ¿no? Pero en mí como me dice la muchacha, que ella se escurre la leche en un trapito y la tira encima del techo, también tiene que buscar su tiempo, porque si la deja que le esté cayendo el sol y que las hormigas se la lamban, para otra época no va a tener la suficiente leche que tenía. Entonces uno lo que sí hace es escurrirse en un trapito, pero lo tiene que dejar en la sombra.” (B3:4:39).

Así, la comunidad Nasa refuerza sus saberes ancestrales y su relación con el territorio, necesaria para la lactancia materna y el transcurrir de rituales, realizados ya sea para producir o dejar de tener leche. Cabe recordar que estas ceremonias se llevan a cabo en pro del bienestar de la comunidad, de la conservación de los alimentos propios y sus tradiciones, puesto que permiten tener una extensión con el territorio y los cuerpos de las mujeres.

6. Lactogénesis territorial: la lactancia materna como una práctica alimentaria que construye el territorio Kwe´sx Kiwe Nasa

En el siguiente apartado se presentan las principales interpretaciones realizadas por la investigadora como parte del análisis a las descripciones etnográficas desarrolladas en el apartado de resultados. Es de recordar que el capítulo de resultados fue concebido como la recopilación de los relatos de las madres Nasa, como dato etnográfico en el marco de la descripción densa y a la luz de los objetivos de la investigación, así como de las categorías emergentes en el proceso de análisis. Estos resultados también son la oportunidad de reivindicar voces y conocimientos, saberes ancestrales desde una perspectiva cultural.

Todo esto como el llamado a una nueva comprensión de la lactancia materna y su discurso, una invitación a repensar, reflexionar y reconstruir la práctica desde las ciencias de la salud, en tanto amplía los conocimientos, más allá de aproximaciones biomédicas que pueda tener el fenómeno particularmente en las comunidades indígenas. Lo mencionado genera aportes al entendimiento de los desencadenantes en la salud de una práctica alimentaria como lo es la lactancia materna, pero, esta vez, desde una perspectiva cultural y territorial

En este sentido, en la primera parte del texto se establece una símil entre el proceso de la producción de la leche materna y la lactancia con la construcción de significados en torno a esta práctica. Por esta razón, la escritura se organizará en los siguientes subapartados: 1) la producción de la leche materna en el territorio sagrado de la Comunidad Nasa, en el cual se explica el concepto de cosmovisión indígena, así como sus relaciones con la lactancia materna y el territorio; 2) la subida de la leche materna, que como el agua transmite vida, donde, a través de la construcción conceptual del territorio y sus relaciones con la lactancia materna, se establecen los significados y comprensión de la lactancia como fenómeno cultural; todo esto teniendo en cuenta las dimensiones territoriales, emocionales, tradiciones y los saberes populares, en su mayoría inmersos en la práctica de la lactancia materna de la comunidad Nasa; 3) la estabilización de la práctica como vínculo con el territorio

y la vida, donde, finalmente, se comprenden los significados de la lactancia materna como un vínculo vital que tienen los comuneros¹¹ Nasa con su territorio ancestral.

De esta manera, los significados de la lactancia materna están relacionados con la práctica, que, si bien transmite nutrientes biológicos, también da cuenta de dimensiones simbólicas y emocionales que hacen posible la integración de valores, modos de ser y hacer. Todo esto bajo una aproximación relacional que trasciende los lazos materno filiales para, así, convertirse en un proceso que configura el entramado ser humano-naturaleza como medio que integra la vida y la salud de toda la comunidad Kwe's Kiwe Nasa. Lo mencionado se acompaña de los aportes teóricos y prácticos que se hacen a la luz de las ciencias de la salud.

6.1 La lactogénesis territorial: una interpretación de los significados de la lactancia materna para las mujeres de la comunidad Nasa.

La lactogénesis es un proceso que parte de la habilidad de las mujeres para producir lactosa, consiste en un periodo de transición de las células del tejido mamario, las cuales cambian de un estado no lactante a un estado lactante o secretorio (229). Así, se da inicio al proceso mediante el cual se produce la leche materna, vista desde un proceso biológico, como la producción de leche en cada una de las glándulas mamarias de la mujer después del parto, cuestión que la comunidad interpreta como una similitud significativa con lo que ocurre en la construcción de la vida dentro del territorio, esto a través de la analogía de los senos como montañas de donde brota el agua, fuente de vida, al igual que la leche materna.

Por esta razón, se considera que el proceso de la lactogénesis territorial se convierte así en un puente interpretativo que permite la comprensión de los significados atribuidos, por las madres Nasa, a la lactancia materna.

Ahora, las madres han descrito la producción de leche materna, la subida de la leche y el establecimiento de la práctica, de manera similar a la construcción de significados. Para las mujeres Nasa, la cosmovisión y la interpretación del territorio como vida son fundamentales. La simbolización de la práctica y su arraigo en la construcción de la tradición cultural y los saberes ancestrales forman parte integral de la lactancia materna como una práctica alimentaria que contribuye a la generación del territorio Nasa. A continuación, se profundizará sobre las tres fases en cuestión, entendiéndolas como parte de la interpretación

¹¹ La expresión “comuneros” hace alusión a cómo se autopercebe y autodenominan las personas pertenecientes a la comunidad Nasa

de los significados de la lactancia materna y la relación con el territorio que se construye en cada una de las mujeres participantes de esta investigación:

6.1.1 La producción de la leche materna en el territorio sagrado de la Comunidad Nasa.

Para comprender la complejidad relacional presente entre la lactancia materna y el territorio es necesario fijar un punto de inicio que, en este caso, es la cosmovisión o cosmovisiones, estas son entendidas como el conjunto de suposiciones, premisas e ideologías de un grupo sociocultural, las cuales -junto a la cultura- determinan cómo perciben el mundo los seres humanos. En este sentido, las personas absorben su cosmovisión en el ambiente en que crecen; por lo tanto, se adquiere en las primeras etapas de vida. De acuerdo a los estudios de Archideo LB (232), Restrepo R, Pérez (233), entre otros, la cosmovisión se ubica en el subconsciente y se pone en práctica a través de diferentes expresiones que hacen parte central del entramado cultural, no sólo en las comunidades indígenas, sino en todas las sociedades humanas (234).

Particularmente para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la cosmovisión juega un papel fundamental, está presente en cada uno de los aspectos de su vida cotidiana y les ayuda a crear ese vínculo como comunidad en tanto les permite reunir las representaciones, ideas y creencias que orientan el comportamiento social del ser humano. Tal como lo menciona Geertz (2003) (235), la cosmovisión es la expresión del *Ethos*, esa manera de pensar y sentir que incluye las características del temperamento y la moralidad. Se trata entonces de una visión que tiene una estructura determinada, de tal manera que se puedan combinar, de manera coherente, las nociones de seres y medio ambiente en las que la comunidad vive y que, por lo tanto, incluye la composición espiritual de las personas y sus cuerpos como partes del cosmos (236).

De hecho, en la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, se hacen visibles las manifestaciones de estas visiones de mundo y percepciones culturales, pues se materializan en los rituales como medios de visibilización de las cosmovisiones y la enculturación a los demás miembros de la comunidad. Tal como lo planteó Broda (237), se trata de un instrumento para establecer el vínculo entre los conceptos más abstractos de la cosmovisión y los seres humanos, es la activación de la visión indígena en el mundo.

En la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, esta cosmovisión está construida por las creencias con respecto a la naturaleza, el territorio y todos los seres que lo habitan en un mundo espiritual del cual ellos también hacen parte. Este tipo de cosmovisión es lo que algunos autores denominan *secular*, que divide al mundo en las interconectadas esfera natural y sobrenatural. En este caso se da predominancia a la esfera natural, en donde se

entremezclan los seres espirituales, definidos como fuerzas impersonales que tienen poder en los asuntos del territorio y la comunidad, la cual se presenta como una lógica *animista* (238).

Lo anterior es posible reforzarlo a partir del estudio de Orozco, Marisol et al (239), quienes, en su aproximación a la comprensión de la cosmovisión de la comunidad Nasa habitantes del territorio de Tierradentro, identificaron que se encuentran relacionados las demás agrupaciones Nasa del país. Esto en términos de cosmología, tradiciones, lengua y luchas frente al proceso colonizador, lo cual permite comprender el fortalecimiento indígena en los territorios de resguardo, construyendo un punto común entre la cosmovisión y el territorio (240).

Para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, las cosmovisiones pueden interpretarse como una estrategia *dialéctica* que fundamenta y legitima sus diferencias con respecto a otras comunidades¹². Razón por la cual, dichas visiones, tienen una estrecha relación con la memoria y la lengua como componentes de identidades particulares en cada sociedad, los cuales, en buena medida, son transmitidos de generación en generación (242)

Precisamente, las identidades y representaciones provenientes de la cosmovisión Kwe'sx Kiwe Nasa tienen efectos en la política de la comunidad, así lo expresan los estudios de Gómez y Ruiz (243), para quienes las cosmovisiones son también representaciones sociales sobre el territorio, el sistema productivo y las estrategias culturales- políticas. Todo lo anterior se consolida para defender el derecho ancestral de poseer y permanecer en un territorio propio, como un espacio delimitado por la comunidad Nasa que pueda ser asimilado como parte de la comunidad. En este sentido, es importante comprender el territorio como un espacio definido, producido y ordenado por las diversas y complejas acciones humanas (244); razón por la cual, y para este caso, las acciones de los habitantes de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa transforman al territorio como principio organizador de la naturaleza y la simbolización de las cosas (245).

Por este motivo, el territorio tiene una identidad particular para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la cual le otorga una serie de significaciones relacionadas con su forma de ver la lactancia materna y la vida, donde es, precisamente, el territorio quien media dichos esquemas de comprensión de la realidad. El territorio es ese sentido compartido que tiene la comunidad en relación al espacio geográfico que habitan y, es justamente ese sentido compartido el que les permite generar una pertenencia común, que abarca las relaciones políticas, económicas, sociales e incluso espirituales de los integrantes de la comunidad,

¹² De acuerdo a los estudios de lingüistas, entre ellos Edward Sapir, el término cosmovisión derivó del concepto Weltanschauung, que describe la estructura del pensamiento explícito en las formas del lenguaje. Para este autor, los mundos en los que viven las sociedades que son diferentes entre sí, no son simplemente los mismos mundos con diferentes nombres, sino realmente, son mundos distintos (241)

cuestiones que se materializan en el territorio y tienen en cuenta la apropiación, los límites, la defensa, los conflictos, las concepciones, las clasificaciones, las escalas, los sentidos, las funciones (246-247).

A partir de lo anterior, es posible comprender cómo emerge en el discurso de las mujeres de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa la relación entre cosmovisión y territorio a manera de vínculo dinámico, esto en tanto las cosmovisiones también se nutren de los hechos presentes y las ideas de fundar nuevos espacios. Todo lo descrito se presenta debido a la capacidad que la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa tiene para apropiarse de sus territorios, lo mencionado se logra a partir de rituales que son entendidos como instrumentos que posibilitan una orientación emocional, cognitiva y existencial (248) que ayuda a consolidar la relación existente entre territorio y cosmovisión. Dicha relación se complementa con los mitos de origen, desde los cuales se teje una espiral de vida que requiere de gestión espiritual y política; así, parte de las relaciones que tienen los mayores de la comunidad con los espíritus y la política, se consolida con base a las decisiones tomadas en conjunto con la guía espiritual y en favor de toda la comunidad.

Por esta razón, la cosmovisión y el territorio de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa están integrados en la vida cotidiana de tal manera que cualquier afectación en alguna de estas esferas va a necesitar de la creación de estrategias para restablecer el equilibrio. En este sentido, las tradiciones y costumbres propias de la cosmovisión Nasa ratifican la importancia del territorio como un todo que interactúa con los líderes, los miembros de la comunidad, los espíritus y los guardianes de la naturaleza. Tanto así que estas cuestiones han sido contempladas en la creación de las Entidades Territoriales Indígenas dentro de la Ley 1454, Art 37 Parágrafo 2, mediante la cual se institucionaliza el territorio indígena y se posibilita la puesta en práctica de la gestión espiritual y políticas del territorio sagrado Nasa (249).

Lo anterior permite afirmar que, tanto la cosmovisión como el territorio en la interpretación de la realidad de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, se integran de manera complementaria, puesto que parten del mismo mundo social y cultural al explicar, validar y proveer un refuerzo simbólico para integrar diferentes elementos de la realidad, entre ellos el territorio, la naturaleza e, incluso, la comprensión de la salud para las comunidades indígenas y, en este caso particular, para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa. Al respecto es importante comentar que las nociones de salud-enfermedad en algunas de las comunidades andinas, de las cuales hace parte la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, tiene que ver con la transformación constante, la cual ha evolucionado desde perspectivas mágico-religiosas, hasta llegar a la consolidación de una visión que sitúa a la salud más allá de la ausencia de enfermedad (250) y que refleja su conocimiento ancestral y vínculo con la Madre Tierra.

Se trata entonces de comprender la salud desde un punto de partida tan amplio que les permita reconocer el conjunto de factores que determinan socialmente las causas de las

enfermedades y muertes de la comunidad, su relación con los servicios de salud, así como con los hábitos, estilos de vida y ambientes. Todos los anteriores elementos integrados para la generación de salud o enfermedad, la cual incluye, entre otras, la comprensión de la enfermedad como un proceso colectivo y, de hecho, para algunos autores como A Sen y Martha Nussbaum, un conjunto de capacidades (251-252).

Ahora, lo que tienen en común estas categorías es la comprensión de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, que ha definido sus procesos de salud-enfermedad de la siguiente manera: la salud, se asocia a la idea de la armonía, equilibrio, normalidad; mientras que la enfermedad, se atribuye al desequilibrio, a la perturbación (253) causada por el desbalance en la relación con la naturaleza, con lo que para la comunidad Nasa configurar su territorio ancestral. Este argumento guarda un vínculo con lo planteado por Alulema Pichasaca (254), quién plantea que la salud en las comunidades indígenas depende de una lazo entre los elementos materiales y espirituales, hasta conformar un entramado entre la cosmovisión de su mito de origen *animista*, su sistema socioeconómico y su alimentación. Esta concepción del proceso salud-enfermedad, se encuentra presente en la epistemología propia de la sabiduría médica de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la cual, durante sus rituales, como instrumentos de expresión, consolidan canales de cosmovisión con los seres cósmicos, espirituales (255).

Las construcciones teóricas aquí presentadas ayudan a comprender el proceso de armonización descrito por la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, los cuales, como se mencionó antes, ofrecen las bases necesarias para saludar el territorio, limpiar, disponer el cuerpo de las personas para participar de determinada actividad que se lleve a cabo, donde la comunidad se reencuentra con la naturaleza y re-energiza el cuerpo para restablecer la armonía del territorio. Al respecto, autores como Estermann, reconocen estas prácticas como parte de las expresiones *pachasóficas*, es decir, ese conjunto del tiempo y espacios cíclicos en el que convergen la diversidad de saberes que conforman la filosofía andina (256).

Así, la comprensión de la salud en las comunidades indígenas andinas, a las cuales pertenece la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, tiene como punto de partida esa visión holística del ser humano en su interacción con el territorio y con el cosmos, conectados con cada uno de los diferentes elementos materiales del territorio que se habita y que, a su vez, establecen lazos con el cuerpo, la mente y los espíritus, donde la salud, entendida como equilibrio, hace parte de su cosmovisión (257). Según esta perspectiva, y tal como lo expresó el discurso de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, la alimentación tiene un rol fundamental, puesto que se manifiesta la relación territorial y el establecimiento de la salud a partir de "*comer lo propio*", consumir alimentos producidos en el territorio es el primer paso para fortalecer el vínculo con la madre tierra y, con ello, conservar el equilibrio y por ende la salud.

“*Comer lo propio*” significa, para la comunidad Nasa, poder ser autogestivos, tener la capacidad para decidir qué productos consumir y con ello construir un sistema de alimentación autosuficiente. Bajo este esquema no dependen de otros territorios para proveer alimentos básicos para su dieta como lo son la arracacha, la yuca, el plátano, la papa, entre otros. Esta actividad, propia de la cultura alimentaria de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, puede interpretarse con el concepto de autonomía alimentaria, entendido como la capacidad de una comunidad para producir, distribuir y consumir alimentos en un contexto sostenible, siempre mediante el uso de recursos y territorios propios (258).

Para lograr esta autonomía alimentaria, la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, precisa rescatar las experiencias comunitarias de producción de alimentos libres de químicos en el territorio. Lo anterior mediante el uso de técnicas de cultivo que pueden ser familiares, estas actividades involucran a hombres y mujeres de toda la comunidad, puesto que en las familias de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa todos y todas tienen labores agrícolas dentro de territorio (259).

Este es, precisamente, el punto de encuentro entre las relaciones planteadas anteriormente y presentadas alrededor de la cosmovisión, el territorio y la alimentación. Lo mencionado demuestra cómo, para la comunidad Nasa, es fundamental tejer un vínculo con la naturaleza, Madre Tierra, con quien a través de estas formas de cultivo y provisión de alimentos esperan tener un equilibrio que les permita alimentarse nutricional y simbólicamente como comunidad. Todo lo anterior sin afectar el territorio ni caer en una lógica de explotación excesiva (260), así como con el propósito de ser coherentes con sus propias concepciones de armonía y equilibrio como expresiones de la salud.

De acuerdo con sus conocimientos y cosmovisión, la comprensión de la salud que tiene la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa interactúa directamente con las prácticas de autonomía alimentaria. Esto en tanto el equilibrio y la armonía en la convivencia de la comunidad se mantienen con el consumo de los alimentos cultivados, libres de agentes externos e influenciados por los espíritus sagrados que son los encargados de dar frutos (261).

De esta manera, la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa trata de preservar su cultura alimentaria, así como sus tradiciones culturales. Lo anterior se realiza, por ejemplo, a través de la celebración de las fiestas de la semilla; la armonización en el “tul” y, en general, el cuidado en los cultivos; la recolección de las semillas, de acuerdo con los ciclos del territorio; la repartición de los productos e, incluso, su preparación, puesto que la salud está representada por lo que “entra” en el cuerpo; es decir, por cada uno de los alimentos. Lo anterior es la razón por la cual cada una de las partes relacionadas con la manera de alimentarse es fundamental en la salud comunitaria; por lo cual, tener el control de su producción y distribución es sinónimo de autoabastecimiento para la unidad familiar y el resguardo

Para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, al igual para otras comunidades indígenas andinas del país, los alimentos que se producen en el territorio y en el marco de los rituales que ponen en armonía a los espíritus, son los que aportan mayor salud, energía y longevidad. Estos alimentos también incluyen las plantas medicinales que son necesarias para fortalecer el vínculo de comunicación con la Madre Tierra y la relación que tienen con los mayores de la comunidad, quienes son los encargados de brindar las recomendaciones necesarias para conservar la armonía. Asimismo, son ellos los mensajeros que comprenden la influencia de los espíritus, de las plantas del territorio en interacción constante con las acciones del ser humano en el ambiente.

De este modo, la autonomía alimentaria que tiene y espera consolidar la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, va más allá de las prácticas que giran alrededor de la producción de alimentos, pues el propósito bajo el cual se cultiva es integrar su cosmovisión y cultura alimentaria en un engranaje que promueva diferentes prácticas, estilos de vida y maneras de consumir los alimentos que promueven el equilibrio energético de la comunidad con la naturaleza. La autonomía alimentaria es tan importante para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, que, si sus integrantes dejan de comer lo propio, tal como lo mencionaron los mayores en algunos de sus discursos, es más probable que las personas de la comunidad sufran enfermedades o en ciertos casos se vea afectado el crecimiento y desarrollo de niños y niñas (262).

Esta interpretación del concepto de Comer lo propio, enunciado por la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa y entendido como un sistema de cultura y autonomía alimentaria del territorio, pone de manifiesto la relación entre cosmovisión-territorio, la cual se expande hasta conectarse con los cuerpos de las personas de la comunidad, puesto que son ellos quienes consumen los alimentos que se producen allí mismo, es entonces, de este territorio, desde donde proviene su salud y energía vital. De esta manera, Comer lo propio se convierte en la forma de comprender la relación existente entre el territorio y la lactancia materna. En tanto la lactancia, la leche como líquido vital, está compuesta de lo que la madre consume, entre más alimentos propios consuma mucho mejor.

Es así como *Comer lo propio*, puede interpretarse como la preparación que implica para las madres Kwe'sx Kiwe Nasa el conocimiento y apropiación de la cosmovisión de su comunidad, la cual tiene como punto de partida la relación con la naturaleza, ese vínculo que se teje con la Madre Tierra a través de la gestión espiritual y política del territorio en un ciclo vital interdependiente. Allí la cosmovisión y el territorio funcionan como esquemas simbólicos para comprender la vida, vida que requiere equilibrio, armonía y cuidado para conservar la salud, tanto de las personas como de los territorios en que habitan.

A partir de lo anterior es posible advertir que la lactancia materna juega un rol clave en la alimentación de los recién nacidos de la comunidad, pues se presenta como una

extensión del vínculo con el territorio, al ser un alimento producido en el seno de las mujeres, un líquido vital que depende de lo que la madre consume durante la gestación y después del parto. Así, con el acompañamiento de los mayores y médicos tradicionales que se ofrecen como guías frente al uso de las plantas medicinales, se provee a las madres de los alimentos más nutritivos, al tiempo que se practican rituales de armonización que protegen y cuidan ese vínculo con la naturaleza.

Finalmente, en esta etapa de la lactogénesis, la preparación para lactancia materna significa la creación y mantenimiento de un vínculo de los sujetos con la comunidad, a nivel simbólico y material, que representa su cosmovisión, su definición de la salud, su relación con la naturaleza, lo que hace de la práctica de lactar una parte fundamental de *Comer lo propio* y de la estrategia de cuidado del territorio y medio ambiente. Todo esto empodera a las mujeres, que si bien tienen roles públicos y privados en la gestión territorial, producen y sostienen la vida, tejiendo un lazo directo con el territorio, con su ser. Lo mencionado permite concluir que esta preparación y significación que tiene la lactancia materna para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa es diferente a la visión occidental y biomédica que pueda tener la práctica tradicional, puesto que involucra diferentes rituales y representaciones que hacen parte de la cultura y promueven la autonomía alimentaria de la comunidad.

6.1.2 La bajada de la leche que como el agua transmite vida, la objetivación – subjetivación del territorio a partir de la lactancia materna.

A partir de la descripción anterior, es posible comprender cómo las nociones de cosmovisión y territorio cobran un sentido cultural y espiritual a través del concepto de comer lo propio. Así, este concepto, permite entender cómo para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa la lactancia materna está inmersa en su comprensión de la vida, el territorio y la salud.

Con lo mencionado como punto de partida es posible interpretar la *bajada de la leche*, ese líquido vital que, como el agua que proviene de las montañas y que genera la vida para todos los seres vivos que lo rodean. En relación con esto, la leche materna cobra para la comunidad un significado específico y tiene la connotación de líquido vital, imprescindible para la supervivencia de los recién nacidos, necesario en su alimentación y fundamental a la hora de transmitir la esencia comunitaria.

Respecto a esto, la leche materna es una continuidad del símil, otras veces señalado, entre las montañas como senos y la leche como agua, lo que permite entender a la práctica de la lactancia materna como una *territorialización*. Esto en tanto la comunidad, como grupo social, se vincula con el espacio físico y geográfico (263-265) a través de la práctica de la lactancia en un hecho que transmite, por un lado, nutrientes propios del territorio, alimentos que se cultivan y contienen la carga espiritual y simbólica de la cosmovisión Nasa; y por el

otro, fuerza vital y energía ancestral. Todas estas son expresiones emocionales que configuran un vínculo inteligible entre madre e hijo, pero también entre hijo-comunidad-territorio, en una espiral de significación que soporta las relaciones tiempo-espacio que trasciende el contexto social y cultural de la comunidad (266).

Así, la leche materna posibilita la analogía entre el cuerpo físico de la madre con el cuerpo simbólico de la madre tierra, proceso que puede interpretarse como la *objetivación del territorio*. Es decir, la forma de territorializar emociones por medio de objetos o elementos materiales; en este caso, la leche materna, líquido que se produce dentro del cuerpo de las madres, pero, para la comunidad Nasa, también visible en el territorio habitado. Al interpretar la lactancia materna como práctica alimentaria, se evidencia que ésta ejerce una *subjetivación del territorio* (267) en tanto se relaciona con acciones y prácticas sociales y culturales que conmemoran sucesos significativos para la comunidad. Entre dichas ceremonias se encuentra los rituales de armonización que disponen para la participación de la comunidad en diferentes conmemoraciones, los rituales para la producción de la leche “*derramar un chorrillo a la chorrera*”, lo que posibilita que las madres puedan tener leche suficiente para proveer a sus hijos e, incluso, rituales de destete para detener la producción de leche, tal como los descritos por las madres cuando dejan secar al sol un pedazo de tela con leche materna para que su cuerpo deje de producirla.

Los procesos que tienen lugar durante la práctica de la lactancia materna en el territorio de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa permiten entender cómo junto con la leche se transmiten sentidos, significaciones y emociones vinculadas directamente con el territorio. Este concepto es descrito por Rojas (2017) como *emoterra*: “conjunto de emociones vinculadas con el territorio, bien sea porque esté las suscita o por que se materializan en él” (267).

Emoterra, a la luz de la comprensión de los significados de la lactancia materna, incorpora a las emociones, al tiempo y a los actores. Para este caso, las primeras, son experimentadas por las madres Kwe'sx Kiwe Nasa en torno a la lactancia materna como vínculo con el territorio. Estas emociones son definidas como evocaciones de la memoria, creencias y pensamientos que se reproducen mediante el discurso; así como en la práctica (268). De esta manera, el tiempo, es entendido como la temporalidad en la que convergen las experiencias de la lactancia materna en una interpretación de presente, donde las madres realizan la práctica; ahora, en una interpretación de futuro (269), se presenta con los deseos que tienen para la vida en comunidad del recién nacido. Por último, los actores, las madres y mujeres de la comunidad quienes por medio de la lactancia materna producen relaciones con el territorio y experimentan emociones durante el amamantamiento.

En este sentido, la leche materna es más que un líquido que provee nutrientes, para las madres Kwe'sx Kiwe Nasa tiene significados más profundos y relacionales con el territorio

y la vida. Para explorarlos es necesario situar el significado de acuerdo a las posturas teóricas de Wittgenstein (270), para quien el significado proviene del uso del lenguaje de las comunidades y solo puede ser analizado en el marco de un uso específico; aspecto que retoma Geertz (243) en sus análisis etnográficos y es complementado con la noción de contexto. Todo esto para explicar cómo los significados no sólo están relacionados con el uso del lenguaje, sino que pueden interpretarse a la luz de la noción de contexto, entendido éste como un marco cultural particular a partir del cual se generan significados singulares e invaluable desde perspectivas objetivas o externas a la comunidad que los crea. Es así como el significado emerge de las formas de vida, de los mundos cotidianos de las comunidades, de sus cosmovisiones, todos ellos elementos que configuran el sentido compartido que permite la interpretación en términos culturales de hechos, prácticas, símbolos y acciones para la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa.

Teniendo en cuenta estas perspectivas teóricas, es posible interpretar la práctica alimentaria de la lactancia materna como acción simbólica de las madres Kwe'sx Kiwe Nasa, quienes al momento del amamantamiento experimentan, a través de la transmisión de su leche, todo un entramado de significados que abarca aspectos emocionales, es decir, sentimientos, pensamientos y emociones hacia sus hijos, reflejadas en las palabras que las madres enuncian durante el momento de la succión de la leche por parte del recién nacido. Estos aspectos abarcan desde palabras de afecto y amor, hasta deseos de comportamiento y perspectivas de futuro para las próximas generaciones de la comunidad, lo que convierte a la leche materna en un vehículo de expresión de afecto, sentido cultural y energía vital, que no solo va a acompañar al recién nacido en el momento de su crecimiento, sino que pretende acompañarlo durante toda su vida en el territorio.

Del mismo modo, permite establecer una relación beneficiosa para las madres, quienes se sienten con mayor autoestima y confianza al proveer a sus hijos un alimento irremplazable, que satisface todas sus necesidades y con el que garantizan el derecho de su comunidad a tener una alimentación acorde al contexto cultural. Esto permite, a su vez, aumentar el valor cultural y relevancia de la leche materna en la comunidad, lo que hace que la práctica de la lactancia esté instituida en la intersubjetividad, en la potencialidad de establecer un vínculo con el otro ser humano dentro de un intercambio de experiencias afectivas subjetivas (271). Así, la lactancia materna se presenta como la forma en que el cuerpo de las madres comparte su ser, su existencia, la de la comunidad y la del territorio como vida.

El contenido de los significados anclados a la lactancia materna para las madres Kwe'sx Kiwe Nasa, hace parte no sólo de la consolidación del vínculo de la lactancia con el territorio, sino que también constituye un esfuerzo por fomentar la decisión libre de las madres por optar - a pesar de las dificultades - por amamantar. La lactancia se presenta entonces

como la única manera de garantizar el consumo de alimento *propio*, natural y equilibrado con la madre tierra; así, la transmisión de emociones, valores culturales y deseos de futuro de la comunidad hacia los recién nacidos se consolida como una acción intersubjetiva, pero, a la vez, colectiva, en tanto involucra a la comunidad que habita ese territorio. Lactar se entiende como una práctica que no puede reemplazarse con el suministro de ningún otro alimento representa la sabiduría que tienen las madres y la familia sobre el cuidado infantil y su alimentación, no sólo nutricional, sino también emocional, cultural y territorial.

De esta manera, es necesario comprender que la leche materna es más que un líquido con nutrientes biológicamente relevantes para el desarrollo del recién nacido, pues se cimienta como un vehículo para compartir valores culturales, emociones, perspectivas de futuro y vínculos con el territorio y la comunidad. Lo anterior aporta a explicar la importancia de la práctica de la lactancia materna para las mujeres Kwe'sx Kiwe Nasa, quienes toman la decisión de amamantar bajo sus conocimientos y los de sus ancestros, como orientadores a través de las voces de los mayores y mayores del territorio.

La decisión de lactar, independientemente de las circunstancias, es una forma de alimentación que acompaña la comunidad, no sólo durante los primeros meses de desarrollo del bebé, sino a lo largo de sus primeros años. Por este motivo, la leche materna se provee de manera complementaria a los otros alimentos que priman en la dieta de la comunidad. En este sentido, y de acuerdo a los resultados etnográficos, la lactancia materna en las madres Kwe'sx Kiwe Nasa, se caracteriza por ser parte de su *cultura alimentaria*.

La lactancia materna tiene significados para la comunidad; por lo tanto, puede comprenderse como una práctica cultural, en tanto materializa la manera en que las personas de la comunidad perciben la transmisión de la vida que provee la madre tierra. Esto puede interpretarse de acuerdo con la definición de Geertz (243), para quien las prácticas culturales son formas específicas en las que las personas le otorgan significado a aspectos relevantes de sus vidas, a su entorno social, y con ellas posibilitan la cohesión social, en este caso alrededor del amamantamiento como una forma de conservar la unidad comunitaria y territorial, además de la fuerza, la energía y la salud. Todo esto, para las madres Nasa, se hace únicamente posible a través de la lactancia.

Esta comprensión de la lactancia como una práctica cultural es complementada con los aportes teóricos de De Certeau (272), para quien las actividades cotidianas pueden ser un acto, no sólo de expresión de significados, sino también de subversión y resistencia a las estructuras sociales convencionales. Lo anterior abarca sistemas existentes y, en esta comunidad en cuestión, la imposición de ciertas prácticas de amamantamiento externas a su entorno. Un ejemplo de lo mencionado son ciertas indicaciones del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, que tomando como punto de partida lineamientos internacionales de la

OMS o UNICEF, definen parámetros de los tiempos, posiciones y recomendaciones para realizar una lactancia “adecuada”.

Es así como la lactancia materna se convierte en un espacio de libertad y autonomía alimentaria (cita), en una práctica de resistencia situada, donde las madres Kwe'sx Kiwe Nasa, continúan amamantando a sus hijos de la manera que aprendieron de sus ancestros, siguiendo las recomendaciones de sus mayores y adaptándose a las necesidades de sus hijos. Ellas entendieron que no hay una sola forma correcta de amamantar, ni una posición ideal, tampoco un límite de tiempo establecido para todas las mujeres; al contrario, han logrado darle un sentido propio al acto de amamantar, un significado que permite consolidar un vínculo sagrado entre sus cuerpos, los de sus hijos, la comunidad y el territorio, todo como una unidad de vida.

La lactancia materna es, entonces, una práctica cultural que significa y da sentido a la vida cotidiana de la comunidad: una práctica alimentaria que permite comprender una serie de comportamientos específicos e interacciones que se dan durante este proceso de alimentación (273). Para las madres Nasa la lactancia inicia con el calostro y en los primeros meses se va combinando paulatinamente la leche materna con otro tipo de alimentos como caldos, sustancia de granos como fríjoles, agua de panela, jugos de frutas, entre otros; los cuales, y de acuerdo a su experiencia, hacen que el proceso de adaptación de los niños al resto de los alimentos sea mucho más sencillo, cuestión que tiene en cuenta su contexto, tiempos y espacios del proceso de amamantamiento (274).

La LM es una práctica alimentaria de resistencia que cuestiona los roles de género asumidos desde una lectura occidental de su práctica, donde son las madres las únicas responsables del amamantamiento. Por el contrario, en la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, los hombres acompañan la lactancia de sus parejas, motivando su práctica, haciendo tareas domésticas y otorgando los alimentos *propios* necesarios para que la madre esté bien alimentada y pueda brindarles buena leche a sus hijos. Es así como la lactancia materna fomenta la solidaridad y cooperación en las familias y se convierte en una práctica alimentaria priorizada por todos los miembros de la comunidad, hombres y mujeres por igual.

Es así como los roles de género de la comunidad también hacen parte de la práctica de la lactancia, facilitando en algunos casos su ejercicio y, en otros, asignando valor a la leche materna en función de dichos roles. Todo esto demuestra la importancia y transversalidad de la lactancia en la conservación y promoción de la vida.

Al mencionar que la lactancia materna es una práctica alimentaria priorizada, es necesario explicar a lo que se hace referencia en este caso particular, donde la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa comprende que esta es la manera de alimentar a sus hijos y la única forma de transmitirles sus valores e identidad cultural y territorial. Esto hace que sea una prioridad en la cultura alimentaria y que, a pesar de estar acompañada de otros alimentos, la leche

materna es consumida con frecuencia, promovida en el discurso de los mayores y apoyada en compañía de las mujeres de la comunidad.

Este hallazgo en particular cuestiona la definición de una lactancia propia del discurso biomédico, donde la leche materna debe ser el único alimento consumido por el bebé de menos de 6 meses. Por esto es menester entender que para la comunidad la LM, es *priorizada*, visibilizada, considerada valiosa, imprescindible para el crecimiento territorial y expuesta en público de manera orgullosa .

La lactancia materna es, entonces, una práctica priorizada, que no puede ser reemplazada por otras opciones como el tetero o la comida de sal únicamente. A su vez, se la reconoce como una práctica exclusiva, no en el sentido de no ser combinada con otras fuentes de alimentación, sino en la exclusividad del tiempo que deben dedicar las madres al amamantamiento, la fuente de enriquecimiento emocional y vital que guarda relación con su vínculo, con la cosmovisión, con el territorio, la carga emocional y la comprensión de la vida. Sin la lactancia materna no es posible sostener la comunidad que integra el territorio, por ende, no es posible sostener la vida.

Lo anterior permite reinterpretar el concepto de la lactancia materna bajo una mirada culturalmente adaptada, donde las madres expresan su compromiso con el amamantamiento no sólo en la exclusividad frente a otros alimentos, sino en la *priorización* como práctica alimentaria en la comunidad. Esta es, entonces, una práctica cultural de resistencia frente a las clasificaciones establecidas no importa que se combine con otros alimentos, su consumo prevalece por encima del consumo de fórmulas al ser la única opción para las madres, pues su significado influye en la decisión de transmitir el líquido vital.

Para este punto es posible comprender que *la bajada de la leche*, a nivel interpretativo, hace referencia a la construcción y consolidación del significado de la lactancia materna como parte de la cosmovisión y, a su vez, de la cultura alimentaria Nasa. Lo mencionado en tanto es esta fase donde las madres ponen en práctica la lactancia y, con esta experiencia, se generan los significados relacionados a la transmisión de la leche materna. Estos significados encarnan las narraciones, recomendaciones y visiones ancestrales de lo que para la comunidad es el territorio como vida, cuyo vínculo se teje y sostiene con la alimentación. Aquí el *consumo de lo propio* incluye a la lactancia materna, ese vínculo simbólico que, como el agua que brota de las montañas para dar vida a la comunidad, *baja* de los senos para proveer de energía y sentido a los nuevos miembros de la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa.

6.1.3 La estabilización de la práctica como vínculo con el territorio y la vida

Posterior a la baja de la leche la comunidad describe cómo se estabiliza la práctica. Es decir, el momento en que la lactancia materna se interioriza como parte de la vida cotidiana de las mujeres Nasa. Si bien ya se advierte a nivel comunitario que la lactancia materna hace parte de la cultura alimentaria y del consumo de lo propio, lo que permite comprender cómo los conocimientos ancestrales reproducen la práctica de la lactancia; así como la forma en que la establecen dentro de la cultura alimentaria que se transmite de generación en generación. Todo esto a pesar de los cambios culturales y territoriales que pueda enfrentar la comunidad.

Respecto a esto, es necesario definir los conocimientos desde una perspectiva práctica, la cual, a diferencia de la perspectiva objetivista, propone que el conocimiento se construye socialmente y está basado en la experiencia, lo que lo define como un conocimiento tácito que se transfiere a partir del aprender haciendo (275). Al mencionar que un conocimiento es tácito, se infiere que tiene elementos que no pueden representarse en formas de creencias o proposiciones; por ejemplo, lo que tiene que ver con las posiciones para el amamantamiento o el agarre, que dependen de la dinámica específica que se genera en cada dupla madre-hijo establecida con la práctica de la lactancia.

Es de esta manera que el conocimiento de las comunidades indígenas se cataloga a modo de conocimiento tradicional, especializado, el cual se comprende como el conjunto de innovaciones, prácticas, enseñanzas y aprendizajes desarrollados en un contexto particular y transmitido de generación en generación. Todas las características mencionadas se relacionan con los recursos naturales y forman parte del patrimonio colectivo, ancestral, territorial, cultural, intelectual y material de los pueblos indígenas. Se caracterizan por ser inalienables, indivisibles e imprescriptibles (288). También, se destacan por adquirir la forma de historias, canciones, rituales, prácticas agrícolas y alimentarias (289) que, precisamente, relatan las praxis milenarias y el proceso de interacción ser humano-naturaleza (276).

Por esta razón, es un conocimiento relacionado con el territorio indígena al que se encuentra vinculado y que espera conservarse de manera armónica (277). Lo mencionado permite comprender de mejor manera la concepción de lo tácito, que tal como lo menciona Polanyi, el conocimiento tácito o *knowing tacit* es a la vez práctico y teórico, no necesariamente racional y, aunque inconsciente, no proporcional o inexacto (290).

De acuerdo con este marco conceptual, es posible interpretar lo que las mujeres Nasa describieron en relación a su conocimiento sobre la lactancia: en primer lugar, es un conocimiento adquirido en comunidad, particularmente entre las mujeres, quienes son las

encargadas -en su mayoría- de acompañar el proceso de parto y posteriormente de lactancia, alimentación del recién nacido, en su rol como madres, abuelas, tías o hermanas. No obstante, los hombres también son partícipes de la construcción de este conocimiento, sobre todo los mayores quienes, a partir de sus discursos, su ritualidad y experiencias con la medicina tradicional, imparten sus conocimientos con las madres primerizas o aquellas que no cuentan con la compañía de sus madres.

La lactancia materna, al ser precisamente una práctica, produce conocimiento tácito en relación con ella, de tal manera que se experimenta por parte de cada una de las madres y permite aprender, así como agregar, nuevo conocimiento al ya tradicional. Estas experiencias de lactancia se convierten en una oportunidad para refinar el conocimiento, en un proceso constante de aprendizaje de las madres y posterior enseñanza a sus hijas; esto sucede a través del juego, las palabras, las canciones y la tradición oral, pero sobre todo a través de la imitación de comportamiento orientada por el ejemplo de las madres que no se ocultan a la hora de amamantar a sus hijos en cualquier espacio del territorio.

Reconocer la práctica de la lactancia materna como un conocimiento tradicional y tácito en el desarrollo de la vida cotidiana de la comunidad implica comprenderlo como parte de su propio sistema cultural, el cual se integra por medio de sus concepciones de la cosmovisión y cultura alimentaria. Lo anterior explica la lactancia materna como parte de lo comunitario, un proceso que se gesta al interior de las familias, en la vida cotidiana, más allá del momento del nacimiento o del cuidado del recién nacido, este ejercicio hace parte de la constante interacción con las demás esferas sociales de la comunidad. Por lo tanto, la lactancia se promueve, se apoya y protege desde la tradición oral, relacionando tanto la práctica como la experiencia, todo esto en el mantenimiento de las prácticas culturales tradicionales y rituales que tienen que ver con el territorio que habita la comunidad.

De esta manera, el conocimiento de la lactancia materna también se transmite a través de prácticas culturales como los rituales, entendidos como una serie de gestos, palabras y símbolos que se realizan de manera repetida por parte de una comunidad, los cuales conservan un propósito específico dentro del contexto cultural, religioso, espiritual o social (278). En este caso los rituales actúan como promotores de una práctica alimentaria. Así, la LM, al estar tan vinculada con el cuerpo y el territorio, cuenta con rituales específicos con funciones claras como la estimulación de la leche y el destete.

Tal como se mencionó en los resultados de la investigación, las madres de la comunidad, cuando necesitan dejar de producir leche, la vierten en un lugar específico del territorio. Este ritual tiene lugar a partir del esparcimiento de la leche en una superficie seca, específicamente en una tela para que el Sol, ser espiritual y relevante en la comunidad Nasa, seque el líquido vital y no se desperdicie. En este sentido, el ritual puede interpretarse en dos dimensiones, una de ellas orientada al cumplimiento de una función ligada al cuerpo de la

mujer, si se quiere, al proceso biológico de la producción de leche, y, por otro lado, el significado que se transmite con la práctica, la cual, de generación en generación, consolida el conocimiento tradicional tácito, propio de la tradición cultural de la comunidad y que guarda relación con su mundo espiritual de cosmovisión, a la vez que tiene referentes materiales como el territorio, las montañas y el agua.

Además, los rituales, a diferencia de otras prácticas culturales, tienen un impacto psicológico, emocional (279) e incluso biológico -como en este caso-que fortalece la conexión, el significado y la trascendencia de la lactancia materna para las madres y su similitud con la madre tierra. Lo anterior contribuye a la enseñanza del conocimiento tradicional, la cohesión social y el refuerzo de la identidad comunitaria.

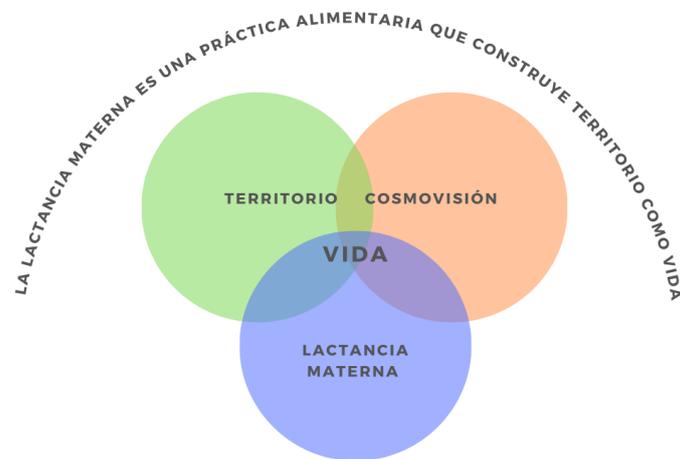
El conocimiento tradicional es generado, entonces, de la mano de la lactancia materna, que se enseña a través de la práctica y sus rituales relacionados. Así, la LM se reconoce, dentro la comunidad Kwe'sx Kiwe Nasa, como una práctica propia de su modo de vida que involucra acciones de resistencia frente a prácticas que discrepan de las de su cosmovisión y cultura, lo que puede relacionarse con el concepto de *buen conocer* (280). El *buen conocer* es asumido desde una perspectiva decolonial, en tanto comprende los conocimientos como parte del *Buen vivir*, filosofía de vida que reivindica a los saberes como producto del diálogo horizontal y continuo entre una diversidad de aprendizajes. El *Buen Conocer* comprende toda la sabiduría ancestral, el conocimiento de los antepasados, abuelos y abuelas, quienes tuvieron la imagen de aquello que consideraban el entendimiento de una vida en plena, una convivencia en armonía con la naturaleza, con el territorio y con todos los seres que les rodea desde la espiritualidad (281).

Es necesario, entonces, comprender la lactancia materna como una práctica alimentaria, conectada simbólicamente con la cosmovisión y cultura Nasa, con su territorio y manera de entender la naturaleza, pero también como una forma de compartir y transmitir conocimiento tradicional, tácito, generado con la experiencia acumulada de mujeres Nasa por generaciones, hasta consolidar lo que puede denominarse el *Buen Conocer*. A partir de esta práctica de conocimiento abierto, común, compartido, disponible para toda la comunidad (282) se posibilita que la LM se conciba desde el *Buen Vivir*, en tanto logra la armonía en el ciclo vital que inicia en el territorio, se cultiva en la gestación y se sostiene a través del *Consumo de lo propio* y la transmisión de significados culturales, valores, deseos, vínculos y afectos con la lactancia materna.

La lactancia materna y sus significados no son un fin en sí mismo, es decir, no son solamente una forma de alimentación de los recién nacidos, sino que constituyen el medio para conservar material, cultural, simbólica y biológicamente para toda una comunidad y territorio. Así, esta práctica supera el vínculo afectivo madre-hijo, para proponer la extensión de un lazo cultural a través de la leche materna como líquido vital que genera vida y, con ello,

territorio, territorio que a su vez genera cultura y conocimiento, así: la lactancia materna es una práctica alimentaria que construye el territorio Nasa como vida, en una constante circulación de las diferentes etapas y simbólicas de la lactogénesis.

Figura SEQ Figura * ARABIC 8. Circulación de las diferentes etapas simbólicas de la lactancia materna.



Nota: Elaboración propia

7. Conclusiones

En conclusión, esta tesis doctoral ha revelado la intrincada interconexión entre la cosmovisión Nasa, el territorio y la vida, presentando un sistema complejo que se expresa a través de rituales arraigados en la gestión de energías familiares. La comprensión del territorio como vida, en consonancia con valores ancestrales, guía la gestión espiritual y política de los Nasa, destacando la lactancia materna como una expresión de este vínculo con la naturaleza.

La práctica de la lactancia materna es un componente vital en la vida de las mujeres Nasa, fusionando sus roles públicos y privados y fortaleciendo el lazo comunitario y territorial. Así, la lactancia materna no solo se reconoce como una contribución biológica, sino como una práctica arraigada en la identidad Nasa, una expresión tangible de su conexión con la naturaleza y un medio esencial para el cuidado de la vida en el territorio. Este estudio profundiza en la comprensión de cómo las prácticas cotidianas, en este caso la lactancia materna, trascienden lo biológico para desempeñar un papel significativo en la preservación y fortalecimiento de la cosmovisión Nasa en su relación con el territorio y la comunidad, en tanto hace parte de lo que la población denomina “comer lo propio”, es decir, alimentos producidos por la madre tierra.

Esta significación atribuida a la lactancia materna dentro de las comunidades indígenas, da cuenta de prácticas únicas y concepciones que difieren significativamente de las observadas en mujeres occidentales. La producción de leche, el destete, la duración y la percepción pública de la lactancia como un acto de amor forman parte de un conjunto de rituales que otorgan a la lactancia materna indígena una perspectiva culturalmente distinta de las aproximaciones biomédicas o no indígenas.

Si bien, la lactancia materna no se considera exclusiva según los grupos convencionales, constituye una práctica fundamental en estas comunidades, priorizando su adopción como método de alimentación, incluso cuando se combina con otros alimentos. La prevalencia de la lactancia materna no solo se atribuye a limitaciones de acceso, sino también a decisiones y convicciones revelando que esta práctica va más allá de ser un acto biológico, constituyendo un componente esencial del buen vivir. La armonía entre la gestación y la alimentación, tanto de las mujeres madres como de la madre tierra, se manifiesta a través de la lactancia materna, destacando su profundo arraigo en la cosmovisión Nasa.

A partir de lo mencionado, se puede concluir que la lactancia materna se presenta como un medio de conservación: no solo se trata de la alimentación de los bebés, sino que también se percibe como un medio para conservar la cultura, la identidad comunitaria y el territorio. Finalmente, la lactancia materna se considera un proceso vital que abarca todas las etapas simbólicas de la lactogénesis, contribuyendo a la continuidad de la vida en la comunidad Nasa.

En la comunidad Nasa la lactancia materna se integra en la vida cotidiana de la comunidad Nasa y se vincula estrechamente con su cosmovisión y cultura alimentaria. No se considera un acto biológico, sino una práctica que refleja su relación con la tierra, las montañas y el agua, así como su mundo espiritual.

La lactancia materna no se limita simplemente a la alimentación de los bebés, sino que también desempeña un papel fundamental en la transmisión de conocimientos tradicionales. Este conocimiento es compartido principalmente entre las mujeres de la comunidad, pero también involucra a los hombres mayores que aportan sus experiencias y rituales relacionados.

Asimismo, los rituales desempeñan un papel esencial en la transmisión y consolidación del conocimiento tradicional relacionado con la lactancia materna. Estos rituales tienen un impacto no solo en el plano cultural, sino también en el psicológico, emocional y, en este caso, incluso biológico, fortaleciendo la conexión entre la madre, el bebé y la tierra.

Por otro lado, la práctica de la lactancia materna se considera un acto de resistencia cultural dentro de la comunidad Nasa. De esta manera, la LM forma parte de su "Buen Conocer", que abarca la sabiduría ancestral y se basa en la convivencia en armonía con la naturaleza y el territorio. La lactancia materna es vista como una forma de preservar la cultura y el conocimiento tradicional en un contexto de diversidad de aprendizajes.

Se puede concluir que la lactancia materna se presenta como un medio de conservación: no solo se trata de la alimentación de los bebés, sino que también se percibe como un medio para conservar la cultura, la identidad comunitaria y el territorio. Finalmente, la LM se considera un proceso vital que abarca todas las etapas simbólicas de la lactogénesis, contribuyendo a la continuidad de la vida en la comunidad Nasa.

Es así como la lactancia materna en la comunidad Nasa es mucho más que un acto de alimentación. Se consolida entonces como un conocimiento tradicional arraigado en su cultura, cosmovisión y rituales que se transmite de generación en generación y que contribuye significativamente a la identidad y la resistencia cultural de esta comunidad indígena.

Figura 9. Los significados de la lactancia materna en la comunidad Kwes´x Kiwe Nasa



Nota: Figura construida a partir de los relatos de la comunidad Nasa

8. Recomendaciones

A partir de los hallazgos de esta investigación, es importante establecer recomendaciones y estrategias para aplicar el conocimiento, que supere las fronteras de la producción académica, para incorporarse en la consolidación de nuevas intervenciones de salud pública para el fortalecimiento de la lactancia materna, en comunidades indígenas y no indígenas. Para ello se recomienda:

- Incorporar los resultados como parte de una visión intercultural en los manuales y documentos técnicos de la Modalidad Propia e Intercultural para la Atención a la Primera Infancia del ICBF, para integrar los conocimientos expresados por las madres en este trabajo etnográfico, como recomendaciones directas sobre la lactancia, consejos y consumo de alimentos específicos, que sirvan de orientación a las madres primerizas, dinamizadoras del programa a nivel local y nacional. De esta manera, se contribuye a la aplicación de los saberes ancestrales en una perspectiva de salud intercultural.
- Promover encuentros entre madres indígenas y no indígenas para intercambiar experiencias frente a la práctica de la lactancia materna, con el fin de generar una red intercultural de promoción de la lactancia materna, donde las madres puedan encontrar contención, saberes y acompañamiento solidario.
- Incluir en las diferentes formaciones académicas y de profesionalización de diferentes áreas de la salud, especialmente aquellas relacionadas con la nutrición y el cuidado materno infantil, una perspectiva de abordaje intercultural de la lactancia materna. Esto con el fin de contribuir a cerrar la brecha de conocimiento sobre las comunidades indígenas, generar valor a su conocimiento y fortalecer el enfoque intercultural de salud, desde la formación, hasta la aplicación en escenarios prácticos de intervención.

Referencias

- (1). Guber R. La etnografía. Método, campo y reflexividad. 1° ed. Colombia: Norma; 2001.
- (2). Althabe G, Hidalgo C. Implicación y reflexividad en Antropología. En: Hernández V, Hidalgo C, Stagnaro A. Etnografías globalizadas. 1° ed. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología; 2005. p. 71-88.
- (3). Hammersley M, Atkinson P. Etnografía. Métodos de investigación. 2° ed. Barcelona: Paidós; 1994.
- (4). Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF). Proceso promoción y prevención. Guía técnica del componente de alimentación y nutrición para los programas y proyectos misionales del ICBF. [Internet]. [Consultado 2021]. Disponible en: https://www.icbf.gov.co/system/files/procesos/g6.pp_guia_tecnica_del_componente_de_alimentacion_nutricion_icbf_v5.pdf
- (5). United Nations International Children's Emergency Fund (UNICEF) Estado Mundial de la Infancia 2019. Niños, alimentos y nutrición: crecer bien en un mundo en transformación. UNICEF, Nueva York. [Internet]. [Consultado 2021]. Disponible en: www.unicef.org
- (6). Puig López MD y Sancho Cantus D. Percepciones de la mujer sobre lactancia materna en las comarcas de La Huerta Oeste, La Ribera Alta y Valencia. Biblioteca Lascasas. 2012; 8(2): 1-20. Disponible en: <https://docplayer.es/89869995-Percepciones-de-la-mujer-sobre-la-lactancia-materna-en-las-comarcas-de-la-huerta-oeste-la-ribera-alta-y-valencia.html>
- (7). La Organización Mundial de la Salud (OMS). México. [Internet]. [Consultado 29 Sep 2020]. La lactancia materna. Disponible en: www.oms.com
- (8). Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). [Internet]. [Consultado 29 Sep 2020]. La lactancia materna. Disponible en: www.fao.org
- (9). Verduci E, Banderali Gi, Peroni D, Lassandro C y Radaelli G. Duration of exclusive breastfeeding and wheezing in the first year of life: A longitudinal study. In: Allergologia et Immunopathologia. [Internet] 2017. [Consultado 3 Feb 2021]. 45 (4): 316–324. Disponible en: <https://isiarticles.com/bundles/Article/pre/pdf/139673.pdf>
- (10). Smith L y Kroeger M. Impact of birthing practices on breastfeeding. 5.ed. New York: Jones & Bartlett Publishers, 2009. 248 p.
- (11). Ministerio de Salud y Protección Social. [Internet]. Colombia. [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020]. Plan Decenal Lactancia Materna 2010-2020. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/SNA/plan-decenal-lactancia-materna.pdf>

(12). Rodríguez C y Acosta F. Tratando de entender la lactancia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

(13). Ramón A y Alvarracín M. Conocimientos en lactancia. 1. ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019. 67 p.

(14). Aguayo J, Arena J y Blázquez G. Manual de Lactancia Materna. 2. ed. Bogotá: Panamericana, 2002. 458 p.

(15). Alpízar-Campos M, Canales-Madrigal J, Moreira-Álvarez R y Castillo-Ramírez M. Lactancia Materna, aproximaciones teóricas y prácticas. 2.ed. Madrid: Siglo XXI, 2001.

(16). Pérez-Bravo MD. Maternidades y lactancias: La lactancia materna desde la perspectiva de género. [Posgrado].Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de la Salud, 2015.

(17). Martínez C y Paolicelli C. Breastfeeding Duration Is Associated With WIC Site-Level Breastfeeding Support Practices. J Nutr Educ Behav. [Internet] 2020 [Consultado 18 de Sep 2020].52 (7): 680-687. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1499404620300257>

(18). United Nations International Children's Emergency Fund (UNICEF). México. [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020]. Lactancia Materna.Disponible en: https://www.unicef.org/spanish/nutrition/index_24824.html

(19). Echazú G. Ecología y Lactancia: Apuntes desde la Antropología.3. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Salta, 2019.123 p.

(20). Maharlouei N y Pourhaghighi A. Factores que afectan la lactancia materna exclusiva mediante regresión LASSO adaptativa. Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. [Internet]. 2018. [Consultado el 16 de Ene 2021].6 (3): 260-289. Disponible en: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6048001/>

(21). Dwinanda N, Syarif B y Sjarif D. Factores que afectan la lactancia materna exclusiva en bebés a término. Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. [Internet]. 2018 [Consultado el 17 de Feb2021].58 (1): 25–35.Disponible en: <https://paediatricaindonesiana.org/index.php/paediatricaindonesiana/article/view/1753>[Internet].

(22). Chávez P. Actitudes y prácticas de las madres indígenas sobre la lactancia materna en la parroquia de Angochagua de la provincia de Imbabura. [Pregrado]. Universidad Técnica del Norte. 2018.

(23). Bieto M. Lactancias maternas más allá del año. Criticas, creencias y corporalidad. Musas. 2015; 1 (1.2): 16-32.

(24). Massó E. Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: Calostro, cuerpo y cuidado. 2016; Dilemata, 11: 169- 206 p.

- (25). Quezada L. El aprendizaje social y la práctica de la lactancia materna. México D.F: Universidad autónoma de nuevo León, México, 1996.
- (26). Ministerio de Salud y Protección Social. Colombia. Último informe de la Encuesta Nacional de la Situación Nutricional 2015. La ENSIN tiene representatividad regional. [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020]. Disponible en: <https://www.icbf.gov.co/bienestar/nutricion/encuesta-nacional-situacion-nutricional#ensin3>
- (27). Ministerio de Salud y Protección Social. Encuesta Nacional de la Situación Nutricional (ENSIN). Colombia, Bogotá, 2015.
- (28). Correa G. Significado de la experiencia de la lactancia materna exclusiva para la madre en los primeros seis meses de vida de su hijo. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Bogotá, 2014.
- (29). Gonzales D. Vocación, evocación e invocación del fenómeno de la lactancia materna: Una aproximación desde la perspectiva de padres y madres. [Posgrado]. Universidad de Manizales, Manizales, Colombia, 2018.
- (30). Rodríguez K y Tapia J. La lactancia humana. San José: Universidad de Costa Rica, escuela de Antropología, 2019.
- (31). Rodríguez J. y Acosta N. Factores asociados a la lactancia materna exclusiva en población pobre de áreas urbanas de Colombia. *Revista salud pública*.2018; 10 (1): 71- 84.
- (32). Draman N, Mohamad N, Yusof H y Muhamad R. The decision of breastfeeding practices among parents attending primary health care facilities in suburban Malaysia. *Journal of Taibah University Medical Sciences*. [Internet].2017 [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020].12 (5): 412-417. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1658361217300872>
- (33). Dolores-Gil M y Solano-Ruíz C. Diversidad cultural y lactancia materna. Prestación de cuidados culturalmente competentes en Atención Primaria. *Index de Enfermería*. [Internet].2017 [Internet]. [Consultado 13 de Oct 2020].26 (3):20-40. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962017000200009
- (34). Águila M. Lactancia materna. Madrid: Editorial Elseiver, 2017.76 p.
- (35). Echazú G. Ecología y Lactancia: Apuntes desde la Antropología.3. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Salta, 2019. 123 p.
- (36). Hernández E. Genealogía Histórica de la Lactancia Materna. *Revista Enfermería Actual en Costa Rica*. [Internet]. 2008. [Internet]. [Consultado 17 de Sep 2020]. 6: 30-60. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2745761>
- (37). Aguada M y Gómez S. Lactancia materna y feminismo: recorrido social y cultural en España. *Escola Anna Nery*. [Internet]. [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020].2020; 25 (1): <https://doi.org/10.1590/2177-9465-ean-2020-0054>

- (38). Mateus J. Ecología y política de lactancia materna exclusiva en Colombia: una propuesta. *Colombia Médica*. 2012; 43 (3):206-211.
- (39). Daza-Calero M. Desigualdad económica y determinantes sociales en la duración de la práctica de lactancia materna en Colombia. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá, 2015.
- (40). Archideo LB, García-Bazán M. Dankert F. Gratton E. Crivelli G. Prosperi O... [et al.] *Epistemología de las ciencias*. Compilado por Lila Blanca Archideo. - 1a ed. - Buenos Aires: CIAFIC Ediciones, 2007. 285p. 3-16.
- (41). Restrepo R. Cosmovisión, Pensamiento y Cultura. *Revista Universidad Eafit*. [Internet]. 1998[Consultado 15 de Ago 2021]; 10(2):12-30. Disponible en: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1103>
- (42). Pérez, C. Sobre cosmogonías y saberes. *Revista Universidad Eafit*. [Internet]. [Consultado 15 de Mar 2020].2008; 9 (2):1-20. Disponible en: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1103>
- (43). Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. (2003).
- (44). Ministerio de Cultura Colombia. Poblaciones indígenas en Colombia.[Internet], [Consultado 29 de Sep 2020]. Disponible en: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Nasa.pdf>
- (45). Menéndez EL. Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. *Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*. [Internet] 1988; [Consultado 29 de Sep 2020] 4:12-40. https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/816_rol_psicologo/material/unidad2/obligatoria/modelo_medico.pdf
- (46). Menéndez EL. De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y epidemiología mexicanas. *Salud Colectiva*. [Internet] 2009; [Consultado 18 de Sep 2020] 5(2):155-179. Disponible en: <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/258>
- (47). Menéndez EL. La crisis del modelo médico y las alternativas autogestionarias en salud. *Salud Colectiva*. [Internet]. 2009 [Consultado 15 de Mar 2021] 6 (1):140-179. Disponible en: <https://www.amr.org.ar/amr/wp-content/uploads/2019/06/n21a071.pdf>
- (48). Granada E. ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? *Revista Cubana de Salud Pública*. [Internet]. 2004 [Consultado 19 de Abr 2021] 30 (2):12-40. Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662004000200009&lng=es&nrm=iso&tIng=es
- (49). Beatriz G. Un modelo alternativo de las ciencias de la salud con relación a la mujer. *Rev san*. [Internet]. 1993 [Consultado 2021] 67:447-467. Disponible en: https://www.msbs.gob.es/biblioPublic/publicaciones/recursos_propios/resp/revista_cdrom/VOL67/67_6_447.pdf

- (50). Menéndez E. Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional. *Salud Colect.* [Internet]. 2018 [Consultado 15 de Mar 2021] 14 (3): p. 464. Disponible en: <https://www.scielosp.org/pdf/scol/2018.v14n3/461-481/es>
- (51). Goffman E. *Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo; 1961.
- (52). Gusfield J. *La cultura de los problemas públicos: Beber- conducir y el orden simbólico*. Chicago: University of Chicago Press. [Internet]. [Consultado 15 de Mar 2021] Disponible en: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/C/bo5968867.html>
- (53). Antonovsky A. Clase social, esperanza de vida y mortalidad general. [Internet]. 1967 [Consultado 15 de Mar 2021] 45 (2): 31-73. Disponible en: <https://www.milbank.org/quarterly/articles/social-class-life-expectancy-and-overall-mortality>
- (54). Menéndez, E. *Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades*. Región y Sociedad. 2008. XX (número especial 2):5-50.
- (55). Langdon EJ y Cardoso MD. (Orgs). *Saude indígena: Políticas comparadas en América Latina*. Florianópolis: Editora da UFSC. [Internet]. 2015 [Consultado 23 de ene 2021] 33(3). Disponible en: <https://www.scielo.br/j/csp/a/hkfFpbcZXrHmfQzvLgsBdLS/?format=pdf&lang=pt>
- (56). De Souza Minayo M. *Relaciones entre Procesos Sociales, Violencia y Calidad de Vida*. *Salud Colectiva*. [Internet]. 2005 [Consultado 15 de Mar 2021] (1): 69-78. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/731/73110105.pdf>
- (57). Aguilar P. *Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación*. *Anales de antropología*. [Internet]. 2014 [Consultado 15 de Mar 2021] 41 (1):12-23. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70487-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70487-4)
- (58). Carrasco N. *Nuevas Perspectivas para la Antropología de la Alimentación en Chile*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G: San Felipe, 2004
- (59). Aguilar, P. *Por un marco teórico conceptual para los estudios de antropología de la alimentación*. *Anales de Antropología*. [Internet]. 2001 [Consultado 18 de feb 2021] 35: 11-29. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70487-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70487-4)
- (60). Ramos Espinoza, A. *Bases para un estudio geográfico de la alimentación en México*. *América Indígena*. [Internet]. 1994 [Consultado 21 de Nov 2020] 4: 65-72. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2395-91692018000100002
- (61). Ezzahara-Housni F, Magaña-González CR, Macías-Macías A, Aguilera-Cervantes VG, Bracamontes del Toro H. *La antropología nutricional y el estudio de la dieta*. [Internet]. 2016 [Consultado 21 de Nov 2020] 17: 87-93. Disponible en: http://www.revistasan.org.ar/pdf_files/trabajos/vol_17/num_3/RSAN_17_3_87.pdf
- (62). Restrepo-Arcila R. *Cosmovisión, pensamiento y cultura*. *Revista Universidad EAFIT*. [Internet]. 2018 [Consultado 21 de Nov 2020] 29 3: 33-42. Disponible en: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1103>

- (63). Messer E. Methods for determinants of food intake. En: Research methods in nutritional anthropology. United Nations University Press. Tokio, 1989. 217 p.
- (64). Romo M, Castillo C. Metodologías de las ciencias sociales aplicadas al estudio de la nutrición. Revista chilena de nutrición. [Internet]. 2002 [Consultado 21 de Nov 2020] 29 (1), 14-22, p. 3. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75182002000100003&lng=es&nrm=iso
- (65). Garine V. Antropología de la alimentación. Textos escogidos de Igor de Garine. Selección y presentación de Ricardo Ávila. 1ra Edición. Estudios del Hombre. Universidad de Guadalajara, 2016. p. 92.
- (66). Bachelard G. La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. 23ava edición. Siglo XXI Editores. 2000.
- (67). Pope C y Mays N. Llegar a lugares donde otros métodos no pueden llegar: una introducción a los métodos cualitativos en la investigación en salud y servicios de salud. [Internet]. 1995 [Consultado 21 de Nov 2020] 311:42-45. Disponible en: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2550091/>
- (68). Canguilhem G. L'objet de l'histoire des sciences. Paris: Vrin, 2004.
- (69). Good C y Alonso M. Cosmovisiones y mitología. Segunda línea de investigación: documento rector. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. (Segunda etapa). [Internet] (s.a) [Consultado 2021]. p. 17. Disponible en: <file:///C:/Users/ruzzo/Downloads/7976-Texto%20del%20art%C3%ADculo-14789-1-10-20160615.pdf>
- (70). López-Austin A. Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial. 1994. pp. 13-25
- (71). Sewell -William Jr. The concept (s) of culture. Logic of history. Social theory and social transformation. University of Chicago, 2005 pp. 152-174
- (72). Malinowski, Bronislaw. Los argonautas del Pacífico occidental. Planeta Agostini. 1986
- (73). Mead, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Barcelona. Paidós. 1990
- (74). Benedict, Ruth. Patterns of Culture. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin. 1989.
- (75). Vargas L. La aplicación de la antropología de la alimentación en contextos interculturales. México: Siglo XXI, 2001
- (76). Geertz C. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. Interpret Las Cult [Internet]. 1987 [Consultado 5 ene 2021] 19-40. Recuperado de: [http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Antropolog%C3%ADa/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20\(1\).pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Antropolog%C3%ADa/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20(1).pdf)

- (77). García-Vargas OH. La cultura humana y su interpretación desde la perspectiva de la cultura organizacional. *Pensamiento y Gestión*. [Internet]. 2007 [Consultado 6 de ene de 2021] 22: 13:26. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/646/64602204.pdf>
- (78). Nivón E, Rosas AM. Para interpretar a Clifford Geerts. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*. [Internet]. 1991 [Consultado 6 de enero de 2021] 1: 40-49. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74746342005.pdf>
- (79). Heller A. *Historia y Vida Cotidiana*. México, Editorial Grijalbo, 1985, p. 39
- (80). Staroselsky T. Consideraciones en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin. X Jornadas de investigación en filosofía. [Internet]. [Consultado 6 de enero de 2021]. P.4. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7648/ev.7648.pdf
- (81). Roberti E. Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias: un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial. [Internet]. 2017 [Consultado 19 ene 2021]. 45: 300-335. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/soc/a/shXd3QJbGMbkGJ5rmvMrxRv/?lang=es&format=pdf>
- (82). Ornelas G. *Cosmovisión en la escuela primaria. Una aportación a la antropología educativa*. Madrid: Editorial Alianza, 2007.
- (83). Materán A. Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*. [Internet]. 2018 [Consultado 19 ene 2021] 13 (2): 243-248. <https://www.redalyc.org/pdf/360/36021230010.pdf>
- (84). Rockwell E. La apropiación, un proceso entre muchos que ocurre en los ámbitos escolares. En: Ediciones Pomares, S. A. 2005. pp. 28-36.
- (85). Ministerio de Salud y Protección Social. Colombia. Modelo PAIS. [Internet]. [Consultado 23 de octubre de 2020]. Disponible en: www.minsalud.gov.co
- (86). Ministerio de Salud y Protección Social. Colombia. Algunos principios sobre la salud. [Internet]. [Consultado 23 de octubre de 2020]. Disponible en: www.minsalud.gov.co
- (87). Naciones Unidas. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. [Internet]. [Consultado 23 de oct 2020]. Disponible en: www.un.org
- (88). Constitución Política de Colombia. Art. 44
- (89) Ministerio de Salud. Monitoreo al código internacional de comercialización de sucedáneos de leche materna. Informe. [Internet]. 2015 [Consultado 23 de oct 2020]. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/SNA/Informe-monitoreo-codigo.pdf>
- (90). International Baby Food Action Network (IBFAN). Herramienta monitoreo del código. Revisada, actualizada y adaptada al español. [Internet]. 2015 [Consultado 23 de oct 2020]. Disponible en: www.ibfan-alc.org

- (91). Ministerio del interior. Ministerio del Interior. Colombia. [Internet]. [Consultado 29 de Septiembre 2020]. Decreto número 1953 de 2014. Decreto 1953 del 07 de octubre de 2014. Disponible en: www.minjusticia.gov.co
- (92). Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, Ministerio de Salud y Protección Social y Agencia de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura –FAO [Internet]. [Consultado 29 de Sep 2020]. Disponible en: <https://www.icbf.gov.co/sites/default/files/pnsan.pdf>
- (93). Creswell J. Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions. Los Ángeles: SAGE, 2013.
- (94). Recasens A. Aproximación a un Enfoque Fenomenológico en la Etnografía. Congreso Chileno de Antropología: Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.
- (95). De la Maza L. Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. Chile: Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer, 2009.
- (96). Cruz-Villalobos L. Reseña y aportes de la hermenéutica: miradas desde el constructivismo. Revista de Psicología. [Internet]. 2012 [Consultado 29 de Sep 2020]. 21 (1): 57-84. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/264/26423189003.pdf>
- (97). Ballesteros P. El concepto de significado desde el análisis del comportamiento y otras perspectivas. Revista Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. [Internet]. 2005 [Consultado 29 de Sep 2020]. 4 (8): 23-40. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rups/v4n2/v4n2a10.pdf>
- (98). Souza M. Origen de los argumentos científicos que fundamentan la investigación cualitativa. Salud Colect. [Internet]. 2017 [Consultado 22 Nov 2020]; 13 (4):1-20. Disponible en: <https://www.scielosp.org/article/scol/2017.v13n4/561-575/>
- (99). Souza, M. Investigación social, Teoría, método y creatividad. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2007.
- (100). De la Cuesta-Benjumea C. La investigación cualitativa y el desarrollo del conocimiento en enfermería. Texto & Contexto Enfermagem. [Internet]. 2010 [Consultado 22 Nov 2020]; 19 (4): 762-766. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/714/71416100020.pdf>
- (101). Janesik V. La danza del diseño de la investigación cualitativa: metáfora, metodolatría y significado. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- (102). García-González R. Utilidad de la integración y convergencia de los métodos cualitativos y cuantitativos en las investigaciones en salud. Revista Cubana de Salud Pública. [Internet]. 2012 [Consultado 22 Nov 2020]; 36 (1):19-29. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/214/21416134004.pdf>
- (103). Gómez R. Investigación social. Madrid: Paidós editores, 2009.

- (104). Texto consultado en línea. Organización Indígena Nacional de Colombia [Internet].[Consultado 4 de Julio 2021]. Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos/2095-nasa>
- (105). Texto consultado en línea. Alcaldía de Pradera – Valle. [Internet]. [Consultado 23 feb 2021]; Disponible en: www.pradera-valle.gov.co
- (106). Ministerio de la Salud y la Protección Social. Perfil Epidemiológico de Pueblos Indígenas de Colombia. [Internet].[citado 20 oct 2019]. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/perfil-epidemiologico-indigenas-parte2.pdf>
- (107). Ministerio de Cultura. Nasa (Paez), la gente del agua. [Internet]. [Consultado 23 feb 2021]; Disponible en: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Nasa.pdf>
- (108). Asociación de cabildos del Norte del Cauca. La creación del proyecto nasa. [Internet]. [Consultado 23 feb 2021]; Disponible en: <https://nasaacin.org/plan-de-vida-proyecto-nasa/>
- (109). Arcila-Vélez G. Los indígenas Páez de Tierraentro, Cauca, Colombia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1989.
- (110). Observatorio Nacional de Salud. Instituto Nacional de Salud. Ministerio de Salud y Protección Social. Salud materna indígena en mujeres Nasa y Misak del departamento del Cauca. Carlos Andrés Castañeda Orjuela, director ONS. Bogotá: INS, 2015. 101p.
- (111). Calderón C. La Investigación Cualitativa en Atención Primaria: aspectos teóricos y ámbitos de aplicación. Universidad Autónoma de Barcelona. Fundación Doctor Robert; 2016.
- (112). Hernández Sampieri R, Fernández Collado C y Baptista Lucio, P. Selección de la muestra. En Metodología de la Investigación. México: McGraw-Hill, 2014.
- (113). Guber R. El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF, 2004.
- (114). Aguilera Hintelholher R. Identidad y diferenciación entre Método y Metodología. Estudios Políticos. [Internet]. 2013 [Consultado 14 Nov 2020] 9 (28):81-103https: Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4264/426439549004.pdf>
- (115). Angrosino M. (2012). Etnografía y observación participante en investigación cualitativa. Madrid: Ediciones Morata.
- (116). Cotán A. El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en ciencias sociales. Márgenes, Revista de Educación de la Universidad de Málaga. [Internet]. 2020 [Consultado 14 Nov 2020]; 1 (1), 83-103. Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/mgn/article/view/7241/7057>
- (117). Taylor J y Bodgan R. Introducción a los métodos cualitativos. Nueva York: Book Print, 2010.

- (118). Tesch R. *Qualitative research: Analysis Types and Software Tools*. New York: Falmer, 1990.
- (119). Wilcox K. La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión. *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Editorial Trotta. (95-126).1993. p.70.
- (120). Heidtmann-Vagheti H. y Coelho De Souza-Padilha M. Clifford Geertz como un referencial para los estudios de enfermería sobre la cultura de las organizaciones de salud. *Ciencia y enfermería*. [Internet]. 2009 [Consultado 14 Nov 2020]; 15 (1):12-40. p.40. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-95532009000100002
- (121). Jaime-Júnior P. Um texto, múltiplas interpretações: antropología hermenéutica e cultura organizacional. *Revista de Administração de Empresas*. [Internet]. 2002 [Consultado 14 Nov 2020]; 42(4):72-83. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rae/a/QKVyC6PKCDgfmGC8pydnBPJ/abstract/?lang=pt>
- (122). Cortés C, Uribe C y Vásquez R. Etnografía clínica y narrativas de enfermedad de pacientes afectados con trastorno obsesivo-compulsivo. *Revista Col Psiquiatría*. [Internet]. 2005 [Consultado 14 Nov 2020]; 34:190-219. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0034-74502005000200003&script=sci_abstract&tIng=es
- (123). Pérez-Gómez Á. La etnografía como método integrativo. *Revista Colombiana de Psiquiatría*. [Internet]. 2012 [Consultado 14 Nov 2020]; 41(2): 421-428. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/806/80624462006.pdf>
- (124). Amezcua M. El trabajo de campo etnográfico en salud. Una aproximación a la observación participante. *Index Enfermería*. [Internet]. 2000 [Consultado 14 Nov 2020]; 30: 30-5. Disponible en: <http://www.index-f.com/cuali/observacion.pdf>
- (125). Cortés C, Uribe C y Vásquez R. Etnografía clínica y narrativas de enfermedad de pacientes afectados con trastorno obsesivo-compulsivo. *Revista Colombiana de Psiquiatría*. [Internet]. 2005 [Consultado 14 Nov 2020]; 34: 190-219. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v34n2/v34n2a03.pdf>
- (126). Tapia Morales C. La comida de nuestra gente. Etnografía de la alimentación entre los miraña. *Culturales*. 2009; 5 (9): 39-72 <https://www.redalyc.org/pdf/694/69412153003.pdf>
- (127). Guizardi-Polido C, Falleiros de Mello D, Garcia C. Vivências maternas associadas ao aleitamento materno exclusivo mais duradouro: um estudo etnográfico. *Acta Paul Enferm*. [Internet]. 2011 [Consultado 2020]; 24(5):624-30. Disponible en: <https://www.scielo.br/pdf/ape/v24n5/05v24n5.pdf>
- (128). Soler A. Lactancia y Parentesco. Una Mirada Antropológica. *Antropos*. [Internet]. 2011 [Consultado 14 Nov 2020]; 5:1-30. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/340446774_Lactancia_y_Parentesco_Una_Mirada_Antropologica

- (129). Cervantes D. Mi paso por la lactancia materna: Reto autoetnográfico a las bajas prevalencias nacionales. Athenea Digital. [Internet]. 2016 [Consultado 14 Nov 2020]; 16(3): 259-281. Disponible en: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SCJe3gIFH0sJ:https://atheneadigital.net/article/download/v16-n3-jimenez-turnbull/1534-pdf-es+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=co>
- (130). Perea EA, Lago MM, Martínez IC. Metodología de la ciencia política. Revista de estudios políticos. 1999;366–7.
- (131). Callejo J. Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. Revista Española de Salud Pública. [Internet]. 2002 [Consultado 2020]; 76(5): 409-422. Disponible en: <https://scielosp.org/article/resp/2002.v76n5/409-422/>
- (132). De la Cuesta Benjumea C. El Investigador Como Instrumento Flexible de la Indagación. International Journal of Qualitative Methods. [Internet]. 2003 [Consultado 2020]; 4:30-50. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/160940690300200403>
- (133). Geertz C. Conocimiento local. Madrid: Paidós, 2009.
- (134). Espinoza-Cid R y Ríos-Higuera S. El diario de campo como instrumento para lograr una práctica reflexiva. México: San Luis Potosí, 2014.
- (135). Bonilla-Ibañez CP, Olivella-Fernández MC y Bastidas-Sánchez CV. The diary of field as educational/reflective strategy in practice surgical nursing. Ciencia e Innovación en Salud. [Internet]. 2021 [Consultado 2020]; 4 (1):456-467. Disponible en: <https://doi.org/10.17081/innosa.115>
- (136). Medina L. Análisis de datos cualitativos en el enfoque etnográfico. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2006.
- (137). Charmaz K. Constructing Grounded Theory. Los Angeles (US): SAGE; 2014.
- (138). Flick U. Introducción a la investigación cualitativa. Madrid (ES): Morata; 2004.
- (139). De la Cuesta Benjumea C. La calidad de la investigación cualitativa: de evaluarla a lograrla. Enferm, Florianópolis. [Internet]. 2015 [Consultado 2021]; 24(3): 883-90. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/0104-070720150001150015>
- (140). Consideraciones éticas para la realización de investigaciones en comunidades nativas de la selva amazónica del Perú. Revista Perú Med Exp Salud Pública. [Internet]. 2007 [Consultado 2021]; 24(1): 51-61. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v24n1/a09v24n1.pdf>
- (141). Colombia, Ministerio de Salud y Protección Social. Resolución 008430 de 1993 por la cual se establecen las normas científicas, técnicas y administrativas para la investigación en salud. Diario Oficial 23454 (Oct. 4 1993).
- (142). Asamblea Médica Mundial. Declaración de Helsinki 1964. México D.F [Internet]. [Consultado 20 julio 2020]. Disponible en: http://www.conamed.gob.mx/prof_salud/pdf/helsinki.pdf

(143). Viorato NS, Reyes V. La ética en la investigación cualitativa. *Cuidarte*. 2019; 8(16): 35-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fesi.23958979e.2019.8.16.70389>

(144). Morales-Rojas ME, Cohuo-Cob SM, Aké-Canul DF, Trujeque-Zavala RI, Pech-Irola M. Estrategia de Intervención digital basada en el constructivismo para el conocimiento de lavado de manos en estudiantes de enfermería. *Rev Cienc Cuid [Internet]*. 2021;18(3):54–63. Available from: <http://dx.doi.org/10.22463/17949831.2916>

(145). Cidro J, et al. “Beyond Food Security: Understanding Access to Cultural Food for Urban Indigenous People in Winnipeg as Indigenous Food Sovereignty.” *Canadian Journal of Urban Research*, vol. 24, no. 1, 2015, pp. 24–43. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/26195276>. Accessed 15 Nov. 2023.

(146). Martins LA, Oliveira RM de, Camargo CL de, Aguiar AC de SA, Santos DV dos, Whitaker MCO, et al. Practice of breastfeeding in quilombola communities in the light of transcultural theory. *Rev Bras Enferm [Internet]*. 2020;73(4). Available from: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7167-2019-0191>

(147). Martínez-Poblete G, Ossa X. Motivações para o prolongamento da amamentação. *Acta Paul Enferm [Internet]*. 2020;33. Available from: <http://dx.doi.org/10.37689/actaape/2020ao0112>

(148). Osei-Kwasi, Hibbah et al. “Factors influencing dietary behaviours in urban food environments in Africa: a systematic mapping review.” *Public health nutrition* vol. 2020;23,14.

(149). Poveda E E. Suero lácteo, generalidades y potencial uso como fuente de calcio de alta biodisponibilidad. *Rev Chil Nutr [Internet]*. 2013;40(4):397–403. Available from: <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-75182013000400011>

(150). Montalban X, Gold R, Thompson AJ, Otero-Romero S, Amato MP, Chandraratna D, et al.ECTRIMS/EAN Guideline on the pharmacological treatment of people with multiple sclerosis. *Mult Scler [Internet]*. 2018;24(2):96–120. Available from: <http://dx.doi.org/10.1177/1352458517751049>

(151). Zakar R, Zakar MZ, Zaheer L, Fischer F. Exploring parental perceptions and knowledge regarding breastfeeding practices in Rajanpur, Punjab Province, Pakistan. *Int Breastfeed J [Internet]*. 2018;13(1). Available from: <http://dx.doi.org/10.1186/s13006-018-0171-z>

(152). Rodríguez K, Tapia J. La lactancia humana como práctica biopsicocultural. *Cuadernos de Antropología*. Enero-Junio 2019;29:1–37.

(153). Nsiah-Asamoah C, Doku DT, Agblorti S. Mothers’ and Grandmothers’ misconceptions and socio-cultural factors as barriers to exclusive breastfeeding: A qualitative study involving Health Workers in two rural districts of Ghana. *PLoS One [Internet]*. 2020;15(9):e0239278. Available from: <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0239278>

[ing-a-qualitative-study-involving-health-workers-in-two-rural-districts-of-ghana/683117](http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0239278)

(154). Syed Abdullah SZ, Centre for Research on Women and Gender (KANITA), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia, Mohamed Saleh R, School of Health Sciences,

Universiti Sains Malaysia, Kubang Kerian, Kelantan, Malaysia. Temiar women breastfeeding experiences: A journey to empowerment. *Kaji Malays* [Internet]. 2020;38(Supp.1):133–43. Available from: <http://dx.doi.org/10.21315/km2020.38.s1.8>

(155). Chala P, Chapetón CM. The Role of Genre-Based Activities in the Writing of Argumentative Essays in EFL. *127PROFILE*. 2013;15:127–47.

(156). Gallegos D, et al. “Breastfeeding beliefs and practices of African women living in Brisbane and Perth, Australia.” *Maternal & child nutrition* vol. 11,4 (2015): 727-36. doi:10.1111/mcn.12034

(157). del Mazo-Tomé PL, Suárez-Rodríguez M. Prevalencia de la alimentación exclusiva con lactancia materna en recién nacidos sanos. *Bol Med Hosp Infant Mex* [Internet]. 2019;75(1). Available from: <http://dx.doi.org/10.24875/bmhim.m18000010>

(158). Lucchini Raies C, Márquez Doren F, Rivera Martínez MS. Yo quiero amamantar a mi hijo: Develando la experiencia de mujeres que enfrentaron dificultades en su proceso de lactancia. *Rev Chil Pediatr* [Internet]. 2017;88(5):622–8. Available from: <http://dx.doi.org/10.4067/s0370-41062017000500008>

(160) .Buser T, Grimalda G, Putterman L, van der Weele J. Overconfidence and gender gaps in redistributive preferences: Cross-Country experimental evidence. *J Econ Behav Organ* [Internet]. 2020;178:267–86. Available from: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jebo.2020.07.005>

(2020): <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0167268120302274>

(161). Wandel M, Terragni L, Nguyen C, Lyngstad J, Amundsen M, de Paoli M. Breastfeeding among Somali mothers living in Norway: Attitudes, practices and challenges. *Women Birth* [Internet]. 2016;29(6):487–93. Available from: <http://dx.doi.org/10.1016/j.wombi.2016.04.006>

(163). López García EP. Cuidar a los que cuidan. *Cienc Salud Virtual* [Internet]. 2016;8(2):62–70. Available from: <http://dx.doi.org/10.22519/21455333.672>

(164). Silva LS, Nascimento ER. Resguardo de mulheres da etnia Kambiwá: cuidados culturais. *Cad Gênero Divers* [Internet]. 2019;5(4):24. Available from: <http://dx.doi.org/10.9771/cgd.v5i4.28418>

(165). López-Ríos JM, Cristancho-Marulanda S, Posada-Zapata IC. Perspectivas comunitarias alrededor de la desnutrición infantil en tres comunidades wayuu de la Guajira, Colombia. *Rev Cienc Salud* [Internet]. 2021;19(2). Available from: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.10286>

(166). López-Ríos JM, Cristancho-Marulanda S, Posada-Zapata IC. Perspectivas comunitarias alrededor de la desnutrición infantil en tres comunidades wayuu de la Guajira, Colombia. *Rev Cienc Salud* [Internet]. 2021;19(2). Available from: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.10286>

(167). Nuño Martínez N, Wallenborn J, Mäusezahl D, Hartinger SM, Muela Ribera J. Socio-cultural factors for breastfeeding cessation and their relationship with child diarrhoea in the

rural high-altitude Peruvian Andes – a qualitative study. *Int J Equity Health* [Internet]. 2021;20(1). Available from: <http://dx.doi.org/10.1186/s12939-021-01505-3>

(168). Syed Abdullah SZ, Centre for Research on Women and Gender (KANITA), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia, Mohamed Saleh R, School of Health Sciences, Universiti Sains Malaysia, Kubang Kerian, Kelantan, Malaysia. Temiar women breastfeeding experiences: A journey to empowerment. *Kaji Malays* [Internet]. 2020;38(Supp.1):133–43. Available from: <http://dx.doi.org/10.21315/km2020.38.s1.8>

(169). Sánchez D. El Concepto de la Cosmovisión. Seminario Teológico Centroamericano. 2010: 79-93.

(170). Geertz C. Conocimiento Local Ensayos Sobre la Interpretación de las Culturas. 1º edición. Barcelona: Paidós; 1983.

(171). Geertz, C. La interpretación de las culturas. Barcelona: Editorial Gedisa; 2003.

(172). De Certeau M, Salamon RC. ANTROPOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS. *Revista de Antropología Chilena* [Internet]. [cited 2023]; 1–11. Available from: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/2016nahead/aop3316.pdf>.

(173). López de Aberasturi Ibáñez de Garayo Ayala, Santoslbáñez Nerea, Ramos Castro Yolanda, García Franco María, Artola Gutiérrez Carmen, Arara Vidal Isabel. Prevalencia y determinantes de la lactancia materna: estudio Zorrotzaurre. *Nutr. Hosp.*[Internet]. 2021Feb [citado 2023Nov16] ;38(1): 50-59. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112021000100050&lng=es.Epub 26-Abr-2021.<https://dx.doi.org/10.20960/nh.03329>.

(174). Valladares, León Olivé L. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales* [Internet]. 2015 [cited 2023]; 19:61–101. Available from: <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v10n19/v10n19a3.pdf>.

(175). Crespo JM, Vila D, Karkras A, Tasiguano AL, Cachiguango G, Lema A, et al. SABERES Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES, TRADICIONALES Y POPULARES. *Buen Conocer - FLOK Society Documento de política pública* 52 [Internet]. 2014 [cited 2023]. Available from: <https://flokociety.org/docs/Espanol/5/5.3.pdf>.

(176). Turri, J. Is knowledge justified true belief?. *Synthese* 184, 247–259 (2012). <https://doi.org/10.1007/s11229-010-9773-8>

(177). <http://www.scielo.org.co/pdf/ted/n42/0121-3814-ted-42-00025.pdf> Melo Adriano Pereira de, Santos Larissa Medeiros Marinho dos, Pollo Tatiana Cury, Bachetti Livia da Silva. O conhecimento tácito a partir da perspectiva de Michael Polanyi. *Arq. bras. psicol.*[Internet]. 2019[citado 2023Nov15] ;71(2): 34-50. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672019000200004&lng=pt.<http://dx.doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP2019v71i2p.34-50>.

- (178). Mora FC, Moran EH, García EL, Litardo RM. Importancia de los conocimientos tradicionales, recursos genéticos y derechos de propiedad intelectual. 2020; Available from: <http://dx.doi.org/10.5281/ZENODO.4421948>
- (179). de Melo AP, dos Santos LMM, Pollo TC, da Silva Bachetti L. O conhecimento tácito a partir da perspectiva de Michael Polanyi. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. 2019;71:34–50.
- (180). Rojas CE. EMOCIONES Y SENTIMIENTO DE PERTENENCIA DE LOS TERRITORIOS DEL ESTADO-NACIÓN: EL DESPRECIO Y EL CASO COLOMBIANO. *Revista desenvolvimento, fronteiras e cidadania* [Internet]. 2018 [cited 2023]; 2:32–7. Available from: https://www.academia.edu/76168480/Emociones_y_Sentimiento_De_Pertenencia_De_Los_Territorios_Del_Estado_Nación_El_Desprecio_y_El_Caso_Colombiano_1.
- (181). Guarín HP, Gomez H. La Cultura Médica en la Cosmovisión Paez. *Cultura y Salud en la construcción de las Américas* [Internet]. [cited 2023]; Available from: <http://antropologiamedica.com/sites/default/files/2016-10/1994%20La%20cultura.pdf>
- (182). Guba E, Lincoln Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. Por los rincones. *Antología de los métodos cualitativos*. http://sgpwe.izt.uam.mx/pages/eqt/Cursos/MetodoLicIII/7_Guba_Lincoln_Paradigmas.pdf
- (183). Perez RC. Elementos Básicos para un Constructivismo Social. *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2005;23:43–61.
- (184). Perez RC. Elementos Básicos para un Constructivismo Social. *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2005;23:43–61.
- (185). Perez RC. Elementos Básicos para un Constructivismo Social. *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2005;23:43–61.
- (186). Perez RC. Elementos Básicos para un Constructivismo Social. *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2005;23:43–61.
- (187). Perez RC. Wertson & Tomas. Elementos Básicos para un Constructivismo Social. *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2005;23:43–61.
- (188). Valladares L, Olivé L. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Conocimientos tradicionales*. 2015; 10:61–101.
- (189). Cubero Pérez R. Elementos básicos para un constructivismo social. *Avances en Psicología Latinoamericana* [Internet]. 2005;23():43-61. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79902305>
- (190). (Conklin, 1975:154 y 155)
- (191). Durand L. La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología* [Internet]. 2002;XVIII(61): . Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906109>

- (192). Tapias H CA, Pérez Q CE. Historia del método etnográfico en las antropologías del mundo. Universidad del Norte [Internet]. Available from: https://catedradoctoral.files.wordpress.com/2018/04/cc3a9sar_tapias.pdf
- (193). Malinowski B. 1922. Los Argonautas del pacífico Occidental.1922: 26
- (193). Malinowski B. 1922. Los Argonautas del pacífico Occidental.1922: 26
- (194).Lévi Strauss. Antropología Estructural. 1995: 50
- (195). Geertz, C. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. 2003.
- (196). M Mead. Antropología. La Ciencia del Hombre. Social ScienceResearch. 2000; 113
- (197). Guber R. La etnografía. Método, campo y reflexividad. 1ra. edición. Bogotá: Editorial Norma; 2001.
- (198). Mora Nawrath HI. El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research. 2010;11:Art. 10.
- (199). Weiss E,HERMENÉUTICA Y DESCRIPCIÓN DENSA VERSUS TEORÍA FUNDAMENTADA. Revista Mexicana de Investigación Educativa [Internet]. 2017;22(73):637-654. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14050493013>
- (200). Sperber D,Etnografía interpretativa y antropología teórica. Alteridades [Internet]. 1991;1(1):111-128. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74746342012>
- (201). Peralta Martínez C,Etnografía y métodos etnográficos. Análisis. Revista Colombiana de Humanidades [Internet]. 2009; (74):33-52. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551760003>
- (202). Romo M. Marcela, Castillo D. Carlos. METODOLOGÍAS DE LAS CIENCIAS SOCIALES APLICADAS AL ESTUDIO DE LA NUTRICIÓN. Rev. chil. nutr.[Internet]. 2002Abr [citado2023Nov14] ;29(1): 14-22. Disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75182002000100003](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75182002000100003&lng=es).
<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-75182002000100003>.
- (203). Moro Gutiérrez L, Lamarque M. Alimentación, estilo de vida y participación: un estudio etnográfico de los grupos de consumo agroecológico en Castilla y León. Disparidades: Revista de Antropología [Internet]. 2020;75(1):010. Available from: <http://dx.doi.org/10.3989/dra.2020.010>
- (204). Corona de la Peña LE. Comida y salud: diálogo entre la etnografía y la nutrición clínica sobre un sistema alimentario de tradición mesoamericana. Mirada Antropol. [Internet]. 26 de julio de 2019 [citado 14 de noviembre de 2023];14(17):82-100. Disponible en: <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/mirant/article/view/306>
- (205). Hernández Alonso E, García López IE. El personal médico-hospitalario como agente de mediación: política pública en materia de sanidad en pro de la lactancia materna. Graffylia

- Rev. Fac. Fil. Let. [Internet]. 6 de enero de 2020 [citado 14 de noviembre de 2023];4(8):95-108. Disponible en: <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/graffylia/article/view/483>
- (206). Mintegui CD. Procesos Culturales: Una Aproximación desde la Antropología Social y Cultural. Revista de Historia. 2005; 18:93–116.
- (207). Levi-Strauss C. View from afar. London, England: Blackwell; 1985.
- (208). Palacios-Ramírez J. El Sentido Teórico en Antropología. Cinta de Moebio. 2007; 28:72–90.
- (209). Díaz L. Barley, Nigel: El antropólogo inocente (Barcelona: Anagrama, 1989), 234 p. disparidades [Internet]. 30 de diciembre de 1990 [citado 15 de noviembre de 2023];45(1):356-8. Disponible en: <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/826>
- (210). Schwandt T. Qualitative Inquiry: A Dictionary of Terms. Sage, Thousand Oaks; 1997.
- (211). Geertz, 1989: Geertz, Clifford. El antropólogo como autor. Barcelona: Paidós; 1989.
- (212). Anderson-Levitt K, Rockwell E, editors. Comparing ethnographies: Local studies of education across the Americas. Lanham, MD: American Educational Research Association; 2017.
- (213). Ortiz R. Otro territorio. Revista de ciencias sociales, 1996: (4), 143-163. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1423>
- (214). Geertz, C. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. (2003).
- (215). Domínguez Figaredo D, SOBRE LA INTENCIÓN DE LA ETNOGRAFÍA VIRTUAL. Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información [Internet]. 2007;8(1):42-63. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=201017309004>
- (216). de Tezanos A. Una Etnografía de la Etnografía: Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo interpretativo para la investigación social. Bogotá: Primera Edición Editorial Antropos; 1998.
- (217). Martín JR. Observación participante: el acceso al campo. Nure Investigación. 40:1–4.
- (2018). ICBF. MANUAL TÉCNICO OPERATIVO SERVICIO DE EDUCACIÓN INICIAL EN EL MARCO DE LA ATENCIÓN INTEGRAL PARA LA PRIMERA INFANCIA Modalidad Propia e Intercultural para Comunidades Étnicas y Rurales. 2016.
- (219). ICBF. MANUAL OPERATIVO MODALIDAD PROPIA E INTERCULTURAL PARA LA ATENCIÓN A LA PRIMERA INFANCIA. 2022.
- (220). Bartolomé MA. Interculturalidad y Territorialidades Confrontadas en America Latina. RUNA. 2010; 31:9–29.

- (221). Mosquera Villegas M. A, De la Etnografía antropológica a la Etnografía virtual. Estudio de las relaciones sociales mediadas por Internet. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* [Internet]. 2008;18(53):532-549. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70517572006>
- (222). Trujillo JI, Peñaranda Correa F, Otálvaro Orrego JC, Bastidas Acevedo M, Torres Ospina JN. La lactancia materna como un fenómeno singular y sociocultural surcado por diferencias y tensiones. *Arch Venez Puer Ped* [Internet]. 2015 Jun [citado 2023 Nov 14];78(2):45-51. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-06492015000200002&lng=es
- (223). Anderson-Levitt K, Rockwell E, editors. *Comparing ethnographies: Local studies of education across the Americas*. Lanham, MD: American Educational Research Association; 2017.
- (224). Wolcott HF. *Writing up qualitative research*. Sage Publications, Inc. 1990.
- (225). Durán GB. Una Aproximación Ethnohistórica a los Grupos Originales del Macizo Colombiano. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 2–3:124–63.
- (226). Angel MH. Los grandes señores del tiempo de la conquista [Internet]. Banco de la República. viernes, 21 julio 2017 [cited 2023 Summer 11]. Available from: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-44/los-grandes-senores-del-tiempo-de-la-conquista#:~:text=El%20término%20cacique%20no%20era,mando%20pol%C3%ADtico%20de%20las%20comunidades.>
- (227). Pabón CE. Cabildos indígenas en Colombia: cultura y autodeterminación. *Revista de Antropología y Arqueología*. 2013; 99-112.
- (228). Constitución Política de Colombia. 1991. Disponible en: <https://www.constitucioncolombia.com/>
- (229). Truchet S, Honvo-Houéto E. Physiology of milk secretion. *Best Pract Res Clin Endocrinol Metab*. 2017 Aug;31(4):367-384. doi: 10.1016/j.beem.2017.10.008. Epub 2017 Oct 31. PMID: 29221566.
- (230). Truchet S, Honvo-Houéto E. Physiology of milk secretion. *Best Pract Res Clin Endocrinol Metab*. 2017 Aug;31(4):367-384. doi: 10.1016/j.beem.2017.10.008. Epub 2017 Oct 31. PMID: 29221566.
- (231). Rodríguez K, Tapia J. La lactancia humana como práctica biopsicocultural. *Cuadernos de Antropología*. Enero-Junio 2019;29:1–37.
- (232). Archideo LB, García-Bazán M, Dankert F, Gratton E, Crivelli G, Prospero O... [et al.] *Epistemología de las ciencias*. Compilado por Lila Blanca Archideo. - 1a ed. - Buenos Aires: CIAFIC Ediciones, 2007. 285p. 3-1
- (233). Arcila RR. Cosmovisión, Pensamiento y Cultura. *Revista Universidad Eafit*. Julio - Agosto - Septiembre 1998;34–42.

- (234). Sánchez DR. El concepto de la cosmovisión. *KAIRÓS*. julio - diciembre 2010;47:79–92.
- (235). Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. (2003).
- (236). Broda J, Báez-Jorge F. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica; 2001.
- (237). Broda J, Báez-Jorge F. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica; 2001.
- (238). Grady, Dick, Glenn Kend. *Seven Keys to Effective Church Planting*. *Evangelical Missions Quarterly*. 1992; 366-73
- (239). Orozco M, Paredes M, , Tocancipá-Falla J. *La nasa yat: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa*. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia [Internet]*. 2013;28(46):244-271. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55730873012>
- (240). Orozco M, Paredes M, , Tocancipá-Falla J. *La nasa yat: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa*. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia [Internet]*. 2013;28(46):244-271. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55730873012>
- (241). Millán S, *LA ALTERIDAD PERMANENTE: COSMOVISIONES INDÍGENAS TEORIAS ANTROPOLOGICAS*. *Scripta Ethnologica [Internet]*. 2015;XXXVII():82-100. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14845594004>
- (242). Orozco M, Paredes M, , Tocancipá-Falla J. *La nasa yat: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa*. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia [Internet]*. 2013;28(46):244-271. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55730873012>
- (243). Valencia HG, Ruiz CA. *Los paeces: gente, territorio metáfora que perdura*. Fundación para la Comunicación Popular [Internet]. 1997; Available from: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=727553>
- (244). Monnet J. *El territorio reticular. Enfoques y métodos en estudios territoriales [Internet]*. 2013 [cited 2023 Nov 14];137–67. Available from: <https://shs.hal.science/halshs-00533584v2>
- (245). Nates Cruz B. *Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. Coherencia [Internet]*. 29 de noviembre de 2011 [citado 16 de noviembre de 2023];8(14):209-2. Disponible en: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/283>
- (246). Monnet J. *El territorio reticular. Enfoques y métodos en estudios territoriales [Internet]*. 2013 [cited 2023 Nov 14];137–67. Available from: <https://shs.hal.science/halshs-00533584v2>
- (247). Vladimir Zambrano C, *Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural*. *Cuiculco [Internet]*. 2014;21(61):245-264. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35135452012>

- (248). Geertz, C. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. (2003).
- (249). Orozco M, Paredes M, , Tocancipá-Falla J. La nasa yat: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia [Internet]. 2013;28(46):244-271. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55730873012>
- (250). Arango ALV. Cosmovisión salud-enfermedad y contradictorios marcos legales de la corte constitucional. 2011; 293–306.
- (251). Pérez Tamayo EM, Peñaranda Correa F. La comprensión de la salud como metacapacidad en el Programa Familia, Mujer e Infancia. Hacia Promoc Salud [Internet]. 2017; 22(2):38–52. Available from: <http://dx.doi.org/10.17151/hpsal.2017.22.2.4>.
- (252). Arango ALV. Cosmovisión salud-enfermedad y contradictorios marcos legales de la corte constitucional. 2011; 293–306.
- (253). Caponi S. Georges Canguilhem y el estatuto epistemológico del concepto de salud. História, Ciências, Saúde. 1997;4:287–307.
- (254). Alulema Pichasaca R. Concepción de la salud-enfermedad desde la cosmovisión cañari. Rev Cienc Salud [Internet]. 2020; 18:1–16. Available from: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.9215>.
- (255). Alulema Pichasaca R. Concepción de la salud-enfermedad desde la cosmovisión cañari. Rev Cienc Salud [Internet]. 2020; 18:1–16. Available from: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.9215>.
- (256). Sandoval Miranda JG. Fundamentos ontológicos en la filosofía andina de Josef Estermann. Universidad Santo Tomás; 2018.
- (257). Arango ALV. Cosmovisión salud-enfermedad y contradictorios marcos legales de la corte constitucional. 2011; 293–306.
- (258). Dussán Chaux JD, Calderón Farfán JC, Arias Torres D. Reflexiones sobre salud y autonomía alimentaria del pueblo indígena Nasa. Erasmus semilleros investig [Internet]. 2021; (Extra):91–8. Available from: <http://dx.doi.org/10.25054/2590759x.3453>.
- (259). Dussán Chaux JD, Calderón Farfán JC, Arias Torres D. Reflexiones sobre salud y autonomía alimentaria del pueblo indígena Nasa. Erasmus semilleros investig [Internet]. 2021; (Extra):91–8. Available from: <http://dx.doi.org/10.25054/2590759x.3453>.
- (260). Dussán Chaux JD, Calderón Farfán JC, Arias Torres D. Reflexiones sobre salud y autonomía alimentaria del pueblo indígena Nasa. Erasmus semilleros investig [Internet]. 2021; (Extra):91–8. Available from: <http://dx.doi.org/10.25054/2590759x.3453>.
- (261). Dussán Chaux JD, Calderón Farfán JC, Arias Torres D. Reflexiones sobre salud y autonomía alimentaria del pueblo indígena Nasa. Erasmus semilleros investig [Internet]. 2021; (Extra):91–8. Available from: <http://dx.doi.org/10.25054/2590759x.3453>.

- (262). Alarcón M AM, Vidal H A, Neira Rozas J. Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. *Rev Med Chil* [Internet]. 2003; 131(9). Available from: <http://dx.doi.org/10.4067/s0034-98872003000900014>.
- (263). Levi LL, Díaz MEF. ARTES VISUALES Y PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN EN CONTEXTOS DE NARCOVIOLENCIA. *Diversa*. 2013; 71:171–92.
- (264.) Tobasura Morales D, Gurri FD, Blanco Wells G, Schmook B. Enredando bosques y comunidades: territorialización de REDD+ en el ejido Felipe Carrillo Puerto, México. *Cuad Desarro Rural* [Internet]. 2019; 15(81):1–18. Available from: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.cdr15-81.ebct>.
- (265). Jiménez WG. Territorios, internacionalización y desarrollo. Aproximación teórica a una realidad evidente. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. 2012;10:27–40.
- (266). Castaño-Aguirre CA, Baracaldo-Silva P, Bravo-Arcos AM, Arbeláez-Caro J-S, Ocampo-Fernández J, Pineda-López O-L. Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con el lugar habitado a través de las cartografías sociales. *Rev Guillermo Ockham* [Internet]. 2021;19(2):201–17. Available from: <http://dx.doi.org/10.21500/22563202.5296>
- (267). Tobasura Morales D, Gurri FD, Blanco Wells G, Schmook B. Enredando bosques y comunidades: territorialización de REDD+ en el ejido Felipe Carrillo Puerto, México. *Cuad Desarro Rural* [Internet]. 2019; 15(81):1–18. Available from: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.cdr15-81.ebct>.
- (268). Nussbaum M. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós; 2006.
- (269). Skidelsky E. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press; 2011.
- (270). Espejo F. “El significado es el uso” y teorías en el segundo Wittgenstein[. In: Gattamelati AG, González R, Pérez H, Veleza M, Velarde C, Zeinal M, editors. *La filosofía en sus problemas actuales*. Teseopress; 2018.
- (271). Hoyos DMG. VOCACION, EVOCACION E INVOCACION DEL FENOMENO DE LA LACTANCIA MATERNA: Una aproximación desde la perspectiva de padres y madres. *Manizales : CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y JUVENTUD UNIVERSIDAD DE MANIZALES – CINDE*; 2008.
- (272). De Certeau M, Salamon RC. ANTROPOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS. *Revista de Antropología Chilena* [Internet]. [cited 2023 Nov 14]; 1–11. Available from: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/2016nahead/aop3316.pdf>.
- (273). Palomino Chumpitaz KM. Percepción de cambios en los estilos de vida durante la pandemia COVID-19 en adolescentes de un colegio público de Cañete, Lima. *Rev. Peru Med. Integr.* [Internet]. 31 de marzo de 2023 [citado 16 de noviembre de 2023];8(1):5-11. Disponible en: <https://rpmpe.pe/index.php/rpmpe/article/view/702>

- (274). Boragnio A. Los estudios sociales del comer: cultura, gusto y consumo. *Culturas* [Internet]. 2021;(14):281–306. Available from: <http://dx.doi.org/10.14409/culturas.v0i14.10319>
- (275). Valladares L, Olivé L. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Conocimientos tradicionales*. 2015; 10:61–101.
- (276). Valladares L, Olivé L. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Conocimientos tradicionales*. 2015; 10:61–101.
- (277). Huerta E. Marco Legal para el Conocimiento Tradicional sobre la Biodiversidad. *Capital Natural de México*. 2010.
- (278). Oseguera A, De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco* [Internet]. 2008;15(42):97-118. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172007>
- (279). Raga Gimeno F. Rituales psicoterapéuticos y mediación intercultural. De la representación a la acción. *REMHU* [Internet]. 2019;27(55):13–29. Available from: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880005502>
- (280). Crespo JM y Vila Viñas D. Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares (v. 2.0). *Buen Conocer - FLOK Society Documento de política pública 5.2*. Quito. 2014.
- (281). Crespo JM y Vila Viñas D. Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares (v. 2.0). *Buen Conocer - FLOK Society Documento de política pública 5.2*. Quito. 2014.
- (282). Barandiaran XE, Vázquez D. Devenir Sociedad del Conocimiento Común y Abierto. *Sumak Yachay*. 2013;1–21.
- (283). Silva M. C, DESIGUALDAD Y EXCLUSIÓN SOCIAL: DE BREVE REVISITACIÓN A UNA SÍNTESIS PROTEÓRICA. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* [Internet]. 2010;9(1):111-136. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38015080007>
- (284). Cárcamo Vásquez H, Hermenéutica y Análisis Cualitativo. *Cinta de Moebio* [Internet]. 2005; (23):0. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102306>
- (285). Cárcamo Vásquez H, Hermenéutica y Análisis Cualitativo. *Cinta de Moebio* [Internet]. 2005; (23):0. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102306>
- (286). Fonseca SM. Lactancia materna en comunidades indígenas: Un agenciador del cuerpo y del territorio. *Tribuna abierta*. 2023.
- (287). Zuleta P, Deysy LD. El mambeo de la hoja de coca como una forma nutricional. Bogotá: *ELEMENTA, Consultoría en Derechos*; 2018.