Pedagogías de la Sanación en el Putumayo

Yina Sofía Cuenca Almario[1]
Institución Educativa Fidel de Montclar - Mocoa, Colombia
https://orcid.org/0000-0002-6820-8049

Recepción: 10/08/2026
Evaluación: 14/08/2026
Aprobación: 07/09/2026
Artículo de Investigación – Científica
Doi: https://doi.org/10.22267/rhec.263737.144

CC BY NC ND

Resumen

Este artículo de investigación teje *sentí-pensamientos* desde la necesidad de construir procesos educativos pertinentes para el territorio Andino Amazónico del Putumayo - Colombia.

La investigación parte del reconocimiento de la diversidad epistémica del territorio, propone una transformación educativa basada en el encuentro entre los saberes ancestrales andino-amazónicos (saberes locales) y el currículo de la escuela oficial. Desde un enfoque cualitativo, intercultural y participativo, sustentado en la Investigación Acción Participativa (IAP) y la etnografía doblemente reflexiva, la investigación reconoce a maestros, sabedores y estudiantes como coautores del conocimiento.

De este diálogo de saberes se teje un canasto intercultural donde se recogen los principios metodológicos de las pedagogías de la sanación: *relacionalidad, armonización, palabra dulce y sanación*, que orientan una educación integral, espiritual y comunitaria. El aula se resignifica como territorio de encuentro intercultural, donde el maestro actúa como "*chakaruna*" —persona puente— entre dichos saberes.

En síntesis, las *pedagogías de la sanación* son, por tanto, una apuesta por una educación relacional, sensible y biocultural, que busca restablecer el

[1] Doctora en Ciencias de la Educación, Universidad de Nariño, Colombia. Grupo de investigación: HISED. Líneas de Investigación: Historia de la educación en América Latina - Historia regional. Correo electrónico: yina.sofia@gmail.com.

equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, entre el pensamiento y el corazón, una educación que se centra en el paradigma del *buen vivir*.

Palabras clave: diálogo intercultural; coexistencia pacífica; interacción cultural; ambiente de la clase.

Healing Pedagogies in Putumayo

Abstract

This research article weaves *felt-thoughts* from the need to construct educational processes that are relevant to the Andean-Amazonian territory of Putumayo - Colombia.

The research starts from recognizing the epistemic diversity of the territory and proposes an educational transformation based on the encounter between Andean-Amazonian ancestral knowledge (local knowledge) and the official school curriculum. From a qualitative, intercultural, and participatory approach, grounded in Participatory Action Research (PAR) and doubly reflexive ethnography, the study recognizes teachers, knowledge holders, and students as co-authors of knowledge.

From this dialogue of knowledges, an intercultural basket is woven, bringing together the methodological principles of the pedagogies of healing: *relationality*, *harmonization*, *sweet word*, and *healing*, which guide an integral, spiritual, and community-based education. The classroom is re-signified as a territory for intercultural encounter, where the teacher acts as a *chakaruna* —a bridge person— between these bodies of knowledge.

In summary, the *pedagogies of healing* constitute a commitment to a relational, sensitive, and biocultural education that seeks to restore balance between human beings and nature, and between thought and heart. It is an educational perspective grounded in the paradigm of *Buen Vivir* (Good Living).

Keywords: intercultural dialogue; peaceful coexistence; cultural interaction; classroom environment.

Pedagogias da Cura no Putumayo

Resumo

Este artigo de pesquisa tece *sentipensamentos* a partir da necessidade de construir processos educativos pertinentes ao território Andino-Amazônico do Putumayo - Colômbia.

A pesquisa parte do reconhecimento da diversidade epistêmica do território e propõe uma transformação educacional baseada no encontro entre os saberes ancestrais andino-amazônicos (saberes locais) e o currículo da escola oficial. A partir de uma abordagem qualitativa, intercultural e participativa, fundamentada na Pesquisa-Ação Participativa (PAP) e na etnografia duplamente reflexiva, a pesquisa reconhece professores, detentores de saberes e estudantes como coautores do conhecimento.

A partir desse diálogo de saberes, tece-se um cesto intercultural no qual se reúnem os princípios metodológicos das pedagogias da cura: *relacionalidade*, *harmonização*, *palavra doce* e *cura*, que orientam uma educação integral, espiritual e comunitária. A sala de aula é ressignificada como território de encontro intercultural, no qual o professor atua como *chakaruna* —pessoa-ponte— entre esses saberes.

Em síntese, as *pedagogias da cura* constituem, portanto, uma aposta em uma educação relacional, sensível e biocultural, que busca restabelecer o equilíbrio entre o ser humano e a natureza, entre o pensamento e o coração; uma educação centrada no paradigma do *Buen Vivir* (Bem Viver).

Palavras-chave: diálogo intercultural; coexistência pacífica; interação cultural; ambiente de sala de aula.

Introducción

Este articulo tiene como objetivo presentar los principios metodológicos para el desarrollo de pedagogías de la sanación en el departamento andino-amazónico del Putumayo (Colombia). Dichos principios se recopilaron en un “canasto de saberes” a partir de la investigación doctoral realizada entre 2020 y 2026, titulada: “Diálogo de saberes en el Putumayo: una propuesta metodológica para la construcción del aula escolar como espacio intercultural y fortalecimiento de la convivencia social”.

Se caminó el territorio de tres municipios cada uno pertenecientes a una de las tres subregiones del departamento del Putumayo, Puerto Leguízamo en el bajo, Mocoa en el medio y Sibundoy en el alto Putumayo, guiada por el siguiente interrogante: ¿cómo contribuir a la construcción del aula intercultural y convivencial en la educación básica secundaria del departamento del Putumayo?

Este trabajo se adelantó metodológicamente desde un ejercicio de complementariedad entre la etnografía doblemente reflexiva[2] y la IAP,[3] se participó en diálogos de saberes, mambeaderos y encuentros diversos de palabra, haciendo una labor de escucha activa, talleres de cartografía, de entrevistas, de prácticas personales con medicina tradicional (mambe, ambil, tabaco, yagé, rape) y agenciando espacios de reflexión-acción pedagógica desde mi rol de maestra en la Institución Educativa Fidel de Montclar en Mocoa, y mi pertenencia al colectivo socio-ambiental guardianes de la andinoamazonia en Mocoa y al CEID[4] del departamento.

Este artículo se asume como un tejido, tiene urdimbre y tiene trama. La urdimbre es vertical y sostiene; la trama es horizontal y enlaza. La urdimbre se constituye en la contextualización del departamento del Putumayo y en un segundo momento se da cuenta de la diversidad epistémica y de actores de los territorios focalizados y sus aportes al diálogo de saberes y a las pedagogías interculturales este apartado se denominará cartografías de saberes.

---

[2] Refiriéndose a la etnografía doblemente reflexiva nos dice Dietz (2018): "Entonces, la idea es rescatar elementos de la etnografía clásica, convirtiéndola en una metodología dialógica, colaborativa, y que al final de ese camino pueda ser una hermana gemela de la IAP. Esto en el sentido de que no investigamos la otredad por gusto, por exotismo; no extraemos información al estilo minero. Kvale (1996) critica dos formas de entender la investigación: la investigación extractivista y la investigación del turista que narra su experiencia. Creo que hay un camino intermedio que tiene mucho que ver con la colaboración de actores que no son informantes, sino partícipes de un proyecto de investigación etnográfica colaborativa desde la diferencia y desde la otredad. Esa es la evolución que veo en la etnografía: la paulatina independización de sus orígenes asimétricamente coloniales y su caminar hacia los propios sujetos con los que colabora" (p. 155).

[3] La IAP se define como "un proceso por el cual miembros de un grupo o una comunidad oprimida, colectan y analizan información; actúan sobre sus problemas con el propósito de encontrarles soluciones y promover transformaciones políticas y sociales" (Selener, 1997, p.17). Más allá de manuales o recetas que enseñen a seguir este camino, como lo enseño Fals Borda con su historia de vida, la IAP es una propuesta que exige coraje, capacidad de imaginar y de sentipensar al otro y al territorio. Guiso (2014) plantea algunas características que pueden alumbrar el proceso metodológico de la IAP, entre ellas: la problematización; lectura de contexto que precede la lectura de los textos; las exigencias de ambientes dialógicos; una búsqueda de acción colaborativa y solidaria; y la construcción de proyectos participativos de transformación de la realidad.

[4] Centro de Investigaciones Docentes (CEID) que hace parte de FECODE, y que tiene accionar a nivel departamental a través de la Asociación de Educadores del Putumayo (ASEP).

Una vez tejida la estructura que sostiene nuestro canasto (las diversidades epistémicas y ontológicas) se pasa a un tercer apartado que constituye la trama, se ha denominado principios metodológicos para unas pedagogías de la sanación y en él se abordan principios como la relacionalidad, la armonización, la palabra dulce y la sanación. Finalmente se presenta el apartado concluacciones que busca dar cuenta de las tensiones que hay en las instituciones educativas frente al aula intercultural pero tambien las posibilidades de agrietamiento que permitan dar luces de como se propone entablar la conversación entre los saberes del territorio y la comunidad, en un escenario escolar oficial.

Contexto del Putumayo



Ilustración 1. Putumayo biocultural

Nota: Autoría de J. Revelo (2023)

La región sur de la Amazonía colombiana está conformada por los departamentos de Amazonas, Caquetá y Putumayo. Los tres departamentos cubren 225.000 km2, representando el 64,8 % de la Amazonía colombiana. Albergan una alta biodiversidad biológica terrestre y dulce-acuícola, la cual representa alrededor de 40 tipos de ecosistemas. Toda una red fluvial con dos grandes afluentes que desembocan en el río Amazonas (ríos Caquetá y Putumayo).

Socio culturalmente el departamento del Putumayo está divido en tres subregiones: alto (Santiago, Colón, Sibundoy, San Francisco,), medio (Mocoa, Villagarzón, Puerto Guzmán) y bajo Putumayo (Puerto Caicedo, Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuez, San Miguel y Puerto Leguízamo).

La subregión del alto representa geográfica y culturalmente el paisaje andino. Región montañosa de Colombia y América conocida también como la cordillera de los Andes. Zona que cuenta con gran diversidad de pisos térmicos, climas, microclimas y ecosistemas.

El valle del Sibundoy es el territorio ancestral de los pueblos Ingas y kamëntšá. Comunidades con una marcada vocación agrícola, prácticas y saberes culturales afianzados en la lengua propia.

Por su parte, el medio putumayo es considerado piedemonte amazónico y el bajo corresponde a llanura amazónica, Estas dos subregiones han sido epicentro del conflicto político, social y armado. De tal forma, que los nueve municipios que las conforman fueron priorizados como espacios para el posconflicto –en Los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDTE) – esto en el marco de los acuerdos de paz del 2016. Subregiones que padecen la presencia y accionar de varios grupos armados legales e ilegales y la consolidación de economías extractivas, a pesar de las resistencias locales. Problemáticas que contribuyen a aumentar las tensiones sociales y el asesinato de líderes sociales.

Es necesario recalcar qué el Putumayo es un territorio habitado por 14 pueblos indígenas reconocidos por el Ministerio del Interior como los Cofán, kamëntšá y Siona, Awá, Korebaju, Embera -Katío y Chamí-Murui, Inga, Nasa, Uitoto, Pasto, Kichwas, Yanaconas y Bora. Por otro lado, están las comunidades negras, la gran mayoría de estas comunidades fueron profundamente afectadas por el conflicto armado. No obstante, mantienen vivos una serie de valores que soportan sus prácticas diarias de vida, sus sistemas de interpretación del mundo y su sistema de interactuar con el espacio. Adicional a lo anterior, cohabitan en el departamento los colonos campesinos. En este marco, el término colono-campesino se asume como aquel grupo de personas provenientes de distintas zonas de Colombia —principalmente, de los departamentos Nariño, Cauca, Huila y Eje Cafetero— que se establecieron en Putumayo después de llevar a cabo un proceso de adquisición/ocupación de tierras (colonización) y, con el cual se instauró una vida familiar y social (Cancimance, 2015). Lo anterior, da muestra de una gran diversidad epistémica y su bioculturalidad, ya que geográfica y culturalmente confluyen dos grandes e importantes biomas del planeta que interactúan entre sí: la cordillera de los Andes y la selva Amazónica.

Toledo (2017) refiriéndose a las luchas ambientales dice “Latinoamérica hierve” (p. 58). Pues bien, podemos decir que “Putumayo hierve” en diversidades, prácticas, y reflexiones. El siguiente apartado es producto de un

recorrido territorial, un intento de sacar una cucharada de esa sopa que se viene cocinando al fuego de las ancestralidades indígenas, campesinas y afros del territorio y de las identidades *ch´ixi*.[5]

Cartografías de saberes

Pero ¿existen estos mundos otros en este lugar en específico? mundos que requieran ser tramitados a través de los *chakarunas* (personas puentes entre culturas) y, más aún, desde un locus de enunciación del docente como *chakaruna* o vivimos estrictamente en el MUM, que Escobar (2014) señala como la noción de un mundo hecho de un mundo que "supone la capacidad de occidente para arrogarse el derecho a ser "el mundo" y someter a todos los otros mundos a sus reglas, a un estado subordinado o a la no existencia." (p. 28). Un MUM que se soporta en el edificio de la razón, en las epistemologías objetivantes y en las ontologías dualistas.

Los pueblos zapatistas han dicho que somos diversos mundos viviendo en uno solo. Este enunciado rebate la homogeneización que impuso la figura de los Estados nación, en los que solo a partir de la construcción de una única historia, el MUM, se pretendía sostener el proyecto de nación. Por su parte, la globalización extendió aún más sus pretensiones, y declaró la inexistencia de las fronteras, pero quienes emergen como libres migrantes no son las personas, sino el mercado y el capital, su mensaje aparentemente llega a cualquier lugar y su lengua es entendida y obedecida.

En las márgenes, pero en muchos recodos, emergen esos otros mundos posibles que hacen parte de los horizontes del pensamiento emergente en América Latina, pero que anclan sus raíces en las sabidurías originarias. Parece que estos mundos se hacen más visibles en aquellos territorios asediados por la diversidad, como lo puntualiza Rivera (2018) cuando señala la no-

[5] La palabra ch'ixi es en Aymara una tonalidad gris jaspeada. Rivera (2018) relata que recibió estas apreciaciones del escultor Aymara Víctor Zapana, quien le explicaba cómo cierto color a la distancia se ve gris, pero de cerca se evidencia que está hecho de manchas o puntos blancos y negros entreverados: Me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué son animales poderosos. Me dijo entonces "ch'ixinakax utxiwa", es decir, existen, enfáticamente, las entidades ch'ixis, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra, pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina (p.82). Me permito utilizar la expresión para referirme a aquellas personas que cohabitamos el departamento y que no nos identificamos con ninguna de las otras categorías étnicas mencionadas, hacemos parte de procesos sociales de reconocimiento y amor por el territorio dentro de contradicciones en la forma de habitar, que nos constituyen por nuestro mestizaje, aunque dudo que dichas contradicciones después del proceso de colonización nos pertenezcan exclusivamente.

contemporaneidad de nuestras sociedades o la condición multitemporal de la heterogeneidad que vivimos en nuestros territorios. Como ser sentí-pensante andino, se nos invita a un *pachakuti* o un "Boltearse de la tierra" (Vilca, 2022). Es decir, a pensar el horizonte de lo abigarrado, a tener en la diversidad caleidoscópica una oportunidad y no un problema o barrera.

Como lo menciona Escobar (2014):

La ontología se refiere a los supuestos que cada grupo social tiene sobre los tipos de seres que existen en el mundo y sus condiciones de existencia –una suerte de inventario de seres y sus relaciones– la forma como estas premisas dan lugar a configuraciones socio-naturales (p.20).

Así, se advierte que en el departamento del Putumayo existen diversas ontologías y, por ello, diferentes mundos en construcción. Cada uno de ellos se fundamenta en relaciones de interdependencia radical, en la que existen diálogos entre entidades humanas y no humanas. Se reconoce un cosmo-senti-pensamiento de la tierra. En estos mundos se reúnen una diversidad de prácticas asociadas a la crianza, a la circulación y a la sanación de la vida.

Si bien el diálogo con dichos mundos no es una tensión tan presente en la educación mayoritaria, si debería serlo, en aras de contribuir a abordar la interculturalidad para todos, que propone el marco normativo[6] y las políticas

[6] En el marco de las políticas de interculturalidad, el esfuerzo del Estado colombiano señala dos direcciones, una que sería la de la etnoeducación dirigida a indígenas y afrocolombianos cuyo desarrollo ha sido más fuerte desde la expedición del Decreto 804 de 1995, estableciendo en su artículo 2, literal e, como un principio de la etnoeducación los siguientes términos "Interculturalidad, entendida como la capacidad de conocer la cultura propia y otras culturas que interactúan y se enriquecen de manera dinámica y recíproca, contribuyendo a plasmar, en la realidad social, una coexistencia en igualdad de condiciones y respeto mutuo". Sin embargo, la implementación de la etnoeducación en Colombia no ha sido una tarea fácil de realizar. Una de las dificultades que acarrea es la necesidad a la que se ven abocados los etnoeducadores para articular el saber ancestral y local con el saber científico, esto en aras de responder a dos necesidades latentes y a veces en tensión dentro de sus comunidades: la intraculturalidad y la interculturalidad. la segunda dirección ha sido menos abordada, las acciones del Estado destinadas a interculturalizar a los sistemas educativos en su totalidad (lo que incluye al componente no afrodescendiente ni indígena), la exigencia de una 'educación intercultural para todos', frase acuñada por Schmelkes (2013), que consiste en aplicar la interculturalidad a todo el sistema educativo, no solamente el subsistema intercultural y bilingüe, y en todos los niveles educativos. En efecto, en Colombia, los procesos autonómicos han promovido cátedras como acciones afirmativas para contrarrestar el racismo, la discriminación y la desmemoria, es el caso de la catedra afrocolombianidad. Estos procesos son atravesados por grandes limitantes entre ellos, que han sido sumadas a las ya extensas áreas temáticas de Ciencias Sociales (Historia, Geografía, Sociología, Antropología, Constitución Política, etc.) lo que hace muy difícil su abordaje en el aula, es así como en este momento no constituyen una práctica pedagógica que pueda

educativas del MEN. Es aún más necesario que cumplir unos designios educativos, se trata de una oportunidad clara de resolver el reconocimiento del otro, el convivir y formar comunidad en un territorio fuertemente azotado por la violencia política, social y económica. Se busca transitar los cambios civilizatorios que exigen posturas y abordajes críticos, porque estamos en una sociedad en crisis.[7]

Advirtiendo dicha diversidad que exige dialogo de saberes y sentires, y puentes interculturales, es pertinente mencionar algunos aspectos del ejercicio de cartografía de saberes, realizado en cada uno de los municipios mencionados.

Puerto Leguízamo



Ilustración 2. Cuidadores del canasto

Nota: Autoría J. Revelo (2025)

Puerto Leguízamo está situado en el interfluvio de los ríos Putumayo y Caquetá. Limita al norte con el departamento del Caquetá, al noroccidente con

responder a las necesidades de diálogo y negociación intercultural de las instituciones educativas, pero sí experiencias pedagógicas valiosas que aportan a este entramado. Podemos afirmar con autores como (Castillo 2009, 2015; Garcés, 2007; Guido, 2015; Muñoz, 2002) que lo intercultural no forma parte de las prioridades en las políticas educativas del país, más preocupadas por la cobertura y la calidad.

[7] Lander (2019) plantea que la dificultad civilizatoria "Se caracteriza ésta como la crisis terminal del patrón civilizatorio moderno-colonial que ha tenido como dimensiones constitutivas su carácter antropocéntrico, patriarcal, colonial, clasista y racista. Este patrón societal de crecimiento sin fin y asalto continuado al entorno natural, con sus modalidades hegemónicas de conocimiento, la ciencia y las tecnologías del capitalismo, está devastando en forma acelerada las condiciones de creación y reproducción de la vida en el planeta Tierra, amenazando no sólo la sobrevivencia humana, sino igualmente la de una elevada proporción de la vida" (p.10).

el municipio de Puerto Guzmán, al occidente con Puerto Asís, al sur con el Perú, al suroccidente con la Republica del Ecuador, y al suroriente con el departamento de Amazonas. Con 11.640 km2 es uno de los municipios más grandes del país (ocupa el 43% del territorio departamental). A dicho municipio solo se ingresa por vía fluvial y aérea, en las tres visitas que se realizaron en el marco de esta investigación, se recogió palabras de polivoces de los actores territoriales escuchados, mayores y mayoras de los pueblos pueblo Murui principalmente, y de sabedores del pueblo Yukuna Matapi, así como el consejo de educación de ACILAPP, la asociación que camina el plan de vida de cuatro pueblos indígenas del municipio a saber el Murui, Muinane, Coreguaje y Nasa, también de la palabra de las comunidades afros y sus organismo de representación, así como de rectores y docentes rurales y urbanos.

Los saberes cosechados a partir del compartir de palabra en mambeaderos, así como entrevistas y recorridos territoriales fueron estructurados en tres canastos: el tejido, la sanación y la crianza de la vida. Los saberes asociados al tejido son aquellos que desde la cosmovisión ancestral entretejen la vida, se componen no solo de los saberes técnicos para entrelazar los hilos, sino que enraízan sentidos, historias, identidades y prácticas culturales: aspectos profundos de las ontologías de los pueblos,

Como lo sintetiza Urrego (2020) “El tejido es el principio de construcción para el conocimiento de los Murui Muina, la acción de hilar es equivalente a volver al origen y vivir la historia; conseguir alimentos y coexistir con la naturaleza, del mismo modo que amanecer la palabra es la fuerza femenina que establece la armonía en todo su entorno.” (p. 3)

Para efectos explicativos se subdividieron en los haceres que se hacen con las manos, los que se hacen con el cuerpo y los que se hacen con la palabra, sin embargo, hay elementos que se tejen siempre porque la vida es un entramado interconectado.

El tejido con las manos incluye haceres, historias y significantes culturales alrededor principalmente de los procesos vitales para sostener su forma de vida entorno a tres de sus plantas sagradas, el tabaco (Diona) la coca (Jibi) y la yuca dulce (Fareka).

El tejido con el cuerpo encarna los cuatro bailes centrales de su cosmovisión, en los que se trenzan familias y comunidades alrededor de la necesidad de armonizarse periódicamente por enfermedades que sobrevienen de la relación de la gente con los otros espíritus que habitan el territorio.

El tejido con la palabra tiene por epicentro el mambeadero donde se comparte *Yetarafue* y *Rafue*, palabra que hace amanecer y endulza, entreteje tiempos pasados, presentes y futuros a partir de las historias de origen, de conjura y de consejo para en un intricado proceso de sabiduría; labrar palabra dulce, que es el corazón de sus diálogos.

La sanación a su vez recoge categorías ontológicas como la armonización, la medicina tradicional y los espacios de formación y de ritual.

La armonización tradicionalmente se realiza en el mambeadero a través de la narración de historias y el uso de plantas sagradas. Existen procesos de limpias que buscan equilibrar la energía individual con la colectiva y con la otra gente no humana que habita el cosmos. En el campo educativo también se practican, el niño o joven, es acompañado por un abuelo sabedor que encauza a los estudiantes indisciplinados y sin fuerza para estudiar.

Las medicinas sagradas para el Murui a decir de algunos sabedores se concentran en ocho plantas, con las cuales se trabaja las enfermedades calientes y frías, cuatro de ellas son conocidas y cuatro resguardadas. Entre las primeras está el tabaco (*Diona*) planta conciliadora y ordenadora, se usa principalmente en el ambil[8] que tiene por don concentrar la mente y encaminar la palabra. La coca (*jibi*) se asocia a la sabiduría y el discernimiento, alegra el corazón como lo recuerdan los mayores porque atrae a los amigos físicos y espirituales, propicia la palabra dulce. se consume mayoritariamente en forma de *mambe*[9]. La yuca dulce (Fareka) se asocia a la figura de la mujer, es la planta que enfría, esto es calma, se consume principalmente en forma de Caguana una bebida de yuca y piña, dentro de los ritos ceremoniales. Y el yagé que no es considerado un remedio sino un bejuco puente con los diferentes mundos materiales e inmateriales, es una planta maestra a través de la que el sabedor aprende a conocer todas las plantas y sus usos para curación. Sobre las otras cuatro solo recibimos que son sembradas en el cuerpo de los niños que caminan hacia sabedores. El principal espacio de formación es la maloka.

Las crianzas de vida reúnen aquellos saberes - haceres que permiten el nacimiento y la crianza de la vida: la alimentación, los cuidados de la mujer, finalmente la vitalidad de la lengua propia. Las chagras que son los intersticios de selva donde se cultivan los alimentos y las plantas medicinales, también

[8] Es una cocción concentrada de tabaco y sal vegetal, que en la selva extraen de una mezcla de plantas también conocida como sal de monte.

[9] El mambe es una preparación de hoja de coca pulverizada mezclada con otras plantas generalmente las hojas del Yarumo de selva.

tiene una connotación sexual porque es lugar tradicional donde se debe reproducir la vida. La pesca y la caza son saberes que se relacionan con la alimentación, pero también tienen historias de origen que las rigen, su enseñanza se transmite en la familia, en la maloka, pero también en la escuela.

Los cuidados de la mujer son importantes porque es ella la dueña de la abundancia. La chagra es sembrada por ella, existen practicas rigurosas para acompañar el embarazo, y la crianza. En sus historias de origen primero aparece la mujer que es la diosa madre.

Finalmente tenemos la lengua propia, *para* sus cosmovisiones la lengua es espíritu, y es en su lengua que se comunican directamente con el padre creador. De ahí que sean conscientes que del sostenimiento de su lengua es el fundamento de la permanencia de su cultura.

Mocoa



Ilustración 3. Mocoa corazón de la andino amazonia

Nota: Autoría de J. Revelo (2025)

San Miguel de Agreda de Mocoa, capital del departamento del Putumayo, está localizada sobre la margen derecha del río Caquetá. Limita al norte con el departamento del Cauca (municipios de Santa Rosa y Piamonte); al oriente, con Puerto Guzmán (Putumayo); al sur, con Puerto Caicedo; y al occidente, con Villa Garzón y San Francisco.

Entre sus bondades ambientales se destacan la producción de agua, que alimentan a los ríos Caquetá, Putumayo, Blanco, Pepino, Mulato y Mocoa, su función como corredor biológico para las especies que transitan entre los

ecosistemas andinos y amazónicos, y la generación de los llamados “ríos voladores”.

Habitar Mocoa implica aprender a convivir con un territorio anfibio. En ella se vivencian la convivencialidad y se construyen micropolíticas en torno al cuidado, sin embargo, también es escenario de disputa entre los imaginarios del desarrollo y las perspectivas más biocéntricas de relacionamiento con el territorio.

Los actores involucrados en el dialogo fueron principalmente sabedores y sabedoras pertenecientes a los pueblos indígenas Nasa, kamentsa, Inga y Yanakunas. Colectivos populares como *La Inconformidad, Asorizomas, La Juntanza Bioregional Alto-Putumayo*, y el colectivo guardián de la andinoamazonia, organizaciones sindicales como la asociación de educadores del Putumayo (ASEP) y encuentros organizados con estudiantes, talleres alrededor de las pedagogías de la pregunta y las cartografías que se realizaron durante los años 2023, 2024 y 2025 en las instituciones educativas Fidel de Montclar, Pio XII, San Agustín, Santa María Goretti.

Las sabidurías se fundamentan en dos concepciones: la relacionalidad y la espiralidad de este corredor biocultural que es el piedemonte, designado como el corazón de la Andino-Amazonia. En él se entretejen algunos aspectos diferenciados que tuvieron más asiduidad en su nombramiento en este municipio, por ejemplo, en medicina tradicional se recogen las prácticas de baños con plantas amargas y dulces, el sahumerio, la utilización de la ortiga como elemental que aconseja y guía, y también la idea de que hay que amazonisarse a partir del consumo de frutos y plantas amazónicas.

La lengua propia y las historias como un recurso de la memoria colectiva, donde subyacen memorias de dolor y de aprendizaje alrededor de la avenida fluvio torrencial del 2017 y la necesidad de que la escuela promueva el recorrer el territorio para reconocer sus cicatrices y relacionalidades y aprender a vivir en él. Finalmente, los juegos tradicionales como herramientas para mejorar la convivencia en las escuelas.

Sibundoy



Ilustración 4. Tabanok

Nota: Autoría J. Revelo (2025)

El municipio de Sibundoy se encuentra ubicado en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes. Sus límites territoriales son los siguientes: al norte, con el páramo Doña Juana, el departamento de Nariño, y los municipios de Buesaco y El Tablón; al occidente, con el municipio de Colón, desde el nacimiento del río San Pedro hasta su desembocadura en el río Putumayo; al oriente, con el municipio de San Francisco; y al sur, con el municipio de Santiago, en el punto donde confluyen todos los ríos del valle de Sibundoy, en la garganta de Balsayaco. Su extensión territorial es de 93 km².

La subregión del alto representa geográfica y culturalmente el paisaje andino. Es una zona que cuenta con gran diversidad de pisos térmicos, climas, microclimas y ecosistemas. Asimismo, durante siglos, la región Andina fue lugar de poblamiento y constantes migraciones. Sus habitantes construyeron una vivencia e interpretación propia del universo y de la vida, articulada al entorno natural y cultural que define a la cordillera de los Andes como referente vital. Es también una categoría étnica que se refiere “al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos” (Estermann, 1998, p. 51). Los cuatro municipios que conforman el alto se asientan sobre el valle del Sibundoy, lugar de suma importancia por su bioculturalidad.

Las voces que se escucharon en este municipio corresponden a personas pertenecientes a las ancestralidades kamentsa e Ingas, y sus vecinos los

Quillacingas. Pero también población mestiza propios y apropiados que ven en el valle su posibilidad de habitar la reexistencia.[10] Maestros y maestra rurales y urbanos y reflexiones que se suscitaron principalmente en espacios como el festival memorias del agua (2023) el encuentro abrazando la montaña (2024), la conmemoración del testamento del taita Carlos Tamabioy (2024), el Beksnate y Atún Puncha en el (2025).

Se evidencia que este territorio presenta las formas más orgánicas de cómo construir puentes entre saberes occidentales y ancestrales, así como entre diversos saberes ancestrales que emergen de diferentes pueblos. Las constantes búsquedas de sus actores, tanto en la educación oficial indígena y mayoritaria como en propuestas alternativas al dispositivo escolar, permiten identificar el papel de las artes en la creación de bisagras interculturales e intergeneracionales. La pintura, el muralismo, la escultura, el tejido, la música y las artes visuales, entre otras, no solo dan cuenta de identidades en construcción, sino que también constituyen expresiones vivenciales del legado ancestral de dos pueblos pilares del territorio.

En el ejercicio de cartografía se identificaron cuatro matrices principales artes, oralituras, medicina tradicional, finalmente prácticas y ritos comunitarios. Frente a las artes identificadas en el municipio, la distinción entre artes y artesanía no se tiene tan presente en este esquema de pensamiento, siendo que a pesar de que algunos objetos se hacen reproduciéndose para su venta, también hay que decir que su producción está ligada a voluntades individuales y comunitarias de los artistas que siempre están en tensión con la sociedad colonizada y que los usos de los objetos producidos a si sea de forma masiva denotan ideas, conceptos, y cosmovisiones en pugna con otro sistema de valores.

Es necesario hacer una precisión sobre el arte y su relacionamiento con las practicas pedagógicas enfocadas a la resistencia y la reexistencia del municipio. El valle del Sibundoy es quizás la subregión que dada su ancestralidad y también su cercanía a Pasto capital del vecino departamento de Nariño, más ha logrado interculturalizar sus prácticas y dialogar con la academia para fortalecer sus procesos propios, la música, el tejido, la pintura y la talla en madera son alimentadas por las dos culturas, indígenas que cursaron sus pregrados y posgrados en instituciones educativas del departamento de Nariño en muchos de los casos y que durante su tránsito en la academia

[10] Coincidimos con Arturo Escobar (2014) en concebir los procesos de reexistencia como aquellos donde las comunidades se permiten sentipensar la tierra, dando lugar a alternativas de caminar otros horizontes, generalmente opuestos al proyecto globalizador de un solo mundo.

occidental dieron cuenta de las tensiones con su cultura pero las digirieron y las pusieron a favor del fortalecimiento de su sentipensamiento ancestral; mestizos que también en ese tránsito se encontraron con la fuerza de la ancestralidad, resultado de esto es una región muy fortalecida con colectivos organizativos que encuentran en el arte sus herramientas pedagógicas de diálogo (Kindicocha, Intygrillos, fundación Alpa samay, Juntanza Andino Amazonica, Escuela audiovisual "Tabanok", galería de arte "Benach" entre otros).

El tejido es un patrimonio cultural inmaterial de los pueblos Kamentsá e Inga que habitan en el municipio, se transmite intergenarcionalmente, y también existe apertura a enseñar a persona llegadas de diversos lugares que busquen aprender sus técnicas y su sentido. El tejido además de abrigar es un lenguaje como lo expresan (Guevara & Jamioy, 2020) "Tejer es una forma de escribir, de pensar, de ver y sentir el mundo. Las abuelitas dicen que cuando se teje se siembra la vida, la cultura y todo aquello en lo que creemos como pueblo indígena." (p. 12)

Respecto a la medicina ancestral, está particularmente asociada a prácticas de armonización, plantas sagradas como el yagé, el borrachero y el yagé hembra —la shishaja— medicina del páramo.

Y cerrando están las prácticas y ritos comunitarios, principalmente el shinyac o tulpa —lugar del sol— que se sostiene en la familia. la siembra de agua, la minga como practica de comensalidad, y El jajañ o chagra epicentro de la conversación con las plantas, y la salud y el bienestar de la comunidad**.**

Principios metodológicos para unas pedagogías de la sanación

Los principios que aquí emergen tienen su fundamento principal en el campo de las epistemologías y ontologías de las ancestralidades, elementos algunos invisibles por su naturaleza espiritual pero latentes en las prácticas culturales que perviven y otros tanto invisibilizados por la monocultura del saber. En efecto, el gen particularizador de la mayoría de las culturas amerindias es la fuerza de su espiritualidad.

Las sabidurías contenidas en los relatos territoriales son, por naturaleza, locales, transitorias, relacionales, rituales y sintonizadas con los ciclos de la

vida y la naturaleza[11]. Por tanto, las metodologías que de ellas emergen no pueden ser generales ni aplicables de forma homogénea a todos los territorios; en cambio, constituyen pilares orientadores para dar sentido a las metodologías que, desde cada especificidad, se sentipiensen.

En este apartado del texto se reúnen cuatro principios metodológicos que se encuentran inmersos en las epistemes y prácticas de los pueblos diversos que habitan el departamento del Putumayo. Estos son: relacionalidad, armonización, palabra dulce, y sanación.

La relacionalidad como principio hace referencia a la necesidad de indisciplinar el pensamiento, y reconocer la integralidad que existe en los procesos de aprendizaje, partiendo de las formas educativas de la ancestralidad donde se aprende alrededor del contexto y de la integración entre el saber y el hacer, también reúne comprensiones frente a reconsiderar la relación diferencial entre hombre y naturaleza, que nos permita aceptar los diálogos inter-especies que hacen parte de las practicas cosmogónicas de los pueblos ancestrales.

En este contexto, el segundo principio la armonización se concibe como una práctica cultural rigurosa y metódica que involucra elementos como palabra dulce para intencionar, la lengua propia, el aroma de plantas, el sahumerio y la música. Tiene como fin equilibrar las energías que fluyen en los encuentros individuales, familiares o comunitarios, lo cual permite lograr acuerdos y avances en los procesos. Constituye una categoría convivencial, comunitaria y biocéntrica, también ritual, que pervive en el departamento y que en su práctica se entreteje con el sector educativo para reconciliar al estudiante con sus buenas energías y fortalecer su voluntad.

La palabra dulce constituye un saber ancestral, y da cuenta de una dimensión orgánica y espiritual de la palabra. Dichos saberes se siembran y se tejen en las comunidades; se cuida y se acompaña desde practicas asociadas a la tulpa, el mambeadero y el Shinyak, y se cosechan. La palabra así gestada es una palabra de poder, que a través de las historias y consejos permite establecer puentes entre el pasado y el presente, espacios cíclicos en la cosmovisión de los pueblos ancestrales. Esta es una palabra trabajada desde la practicas espirituales y actualizada por los sabedores y sabedoras, que concibe la

[11] Estas características del saber local son retomadas de una entrevista reciente y aún inédita realizada por Clemens Greiner (2024) a Grimaldo Rengifo Vásquez, uno de los principales sostenedores del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en Perú.

sanación individual y comunitaria como un oficio cotidiano de máxima importancia para sostener la vida.

Un cuarto principio que emerge es el de la sanación, este constituye un camino y un fin como lo afirman los sabedores. Este principio establece saberes vitales (respiración, dietación, visión, amor y autocuidado, etc.) que emergen a su vez como herramientas del ser para equilibrarse y lograr un buen vivir. El contexto del departamento, todo esto se practica a través de experiencias de medicina tradicional en su papel enteógeno de conexión con Dios. Emergen voces que propugnan una educación para la sanación del ser en contraste con una educación que solo se centre en el trabajo y la cualificación de competencias.

Conclu-Acciones

Las sabidurías recogidas en este escrito están siendo amenazadas. Este texto contribuye a abordar saberes que, tradicionalmente, han sido transmitidos de forma oral e intergeneracional, pero que hoy están en riesgo ante lo que los sabedores llaman el ingreso al mundo de la ilusión, que interpreto como la desconexión entre el ser humano y la naturaleza. Este fenómeno produce modos de vida aislados que afectan la pervivencia de la identidad cultural, tanto dentro como fuera de las comunidades ancestrales.

Por ello, este esfuerzo investigativo propone que el docente se constituya en un puente entre los saberes locales y los saberes técnico-científicos, reconociendo la urgencia del diálogo intercultural en la escuela. Además, plantea la necesidad de redefinir las identidades docentes, de modo que puedan reconocer los saberes locales del territorio como parte de su legado ancestral, comprendiendo las diversas raíces que nos constituyen como identidades ch'ixi; es decir, identidades habitadas por contradicciones, pero capaces de transitarlas y convertirlas no en debilidades, sino en posibilidades fecundas para enlazar mundos otros.

Los saberes que deben conformar una educación andino-amazónica son aquellos asociados a las artes (tejido, pintura, muralismo, tallado en madera, música y danzas); a las lenguas propias (tradición oral, palabra dulce, palabra bonita, oralituras); a la medicina tradicional (plantas sagradas como tabaco, coca, yuca dulce, yagé, borrachero, shishaja, chonduro; armonización, dietas, limpias, conjuros, partería, cuidados de las mujeres, purgas); y a las crianzas de vida (alimentación, chagra, siembra de agua, pesca, cacería, celebraciones y ritos comunitarios). Estos saberes perviven en los tres territorios focalizados y se encuentran encarnados en los sabedores y sabedoras de los pueblos

indígenas, afros y campesinos, en las mujeres, en los jóvenes y en las organizaciones sociales, así como en los maestros y maestras que honran y resguardan dichas epistemes desde sus praxis pedagógicas.

Estas propuestas abren posibilidades epistémicas, ontológicas y éticas otras, materializadas en las pedagogías de la sanación, concebidas como procesos de enseñanza y aprendizaje que caminan hacia saberes vitales para construir un nos-comunitario, fundado en la filosofía ancestral del buen vivir.

Declaraciones finales

Contribución de los autores:

Yina Sofía Cuenca Almario: conceptualización, curaduría de datos, análisis formal, investigación, metodología, escritura (borrador final), escritura (revisión del borrador y revisión/corrección).

Financiamiento:

Colciencias-Becas Bicentenario

Conflicto de intereses:

La autora declara no tener conflicto de intereses.

Implicaciones éticas:

La autora declara que este artículo no tiene implicaciones éticas en el desarrollo, escritura o publicación.

Referencias

Cancimance López, Andrés. “Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC”. *Boletín de Antropología* Vol. 30, N° 49 (2015): 137-159. https://doi.org/10.17533/udea.boan.v30n49a07.

Castillo Guzmán, Elizabeth, y Sandra Patricia Guido Guevara. “Interculturalidad y educación: aproximaciones históricas, pedagógicas y

conceptuales". *Revista Colombiana de Educación*, N° 69 (2015): 13-16. https://doi.org/10.17227/01203916.69rce13.16.

Castillo Guzmán, Elizabeth, y Sandra Patricia Guido Guevara. "La interculturalidad: ¿principio o fin de la utopía?". *Revista Colombiana de Educación*, N° 69 (2015): 17-44. https://doi.org/10.17227/01203916.69rce17.44.

Dietz, Gunther. "¿Hacia una etnografía doblemente reflexiva? Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad". *Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 6, N° 1 (2011): 3-26.

Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. 1ª edición. Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA), 2014.

Estermann, Josef. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-Yala, 1998.

Garcés, Fernando. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central e Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar, 2007.

Guevara Muchavisoy, Alda y José Narciso Jamioy Muchavisoy. *Tejido y vida kamëntsá = Kamëntsábe ainán y biánë*. 1ª edición. Ministerio de Educación Nacional y Cerlalc, 2020.

Guido Guevara, Sandra Patricia. *Interculturalidad y educación en la ciudad de Bogotá: prácticas y contextos*. Universidad Pedagógica Nacional, 2015.

Lander, Edgardo. *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. 1ª edición. Editorial Universidad de Guadalajara, 2019.

Mendoza Zuany, Rosa Guadalupe, Gunther Dietz, y Gerardo Alatorre Frenk. "Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos". *Revista Interamericana de Educación de Adultos* Vol. 40, N° 1 (2018): 152-169.

Muñoz, Héctor. "Interculturalidad en educación, multiculturalismo en la sociedad: ¿paralelos o convergentes?". En *Rumbo a la interculturalidad en educación*, editado por Héctor Muñoz Cruz. Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. 1ª edición. Tinta Limón, 2018.

Schmelkes, Sylvia. "Educación para un México intercultural". *Sinéctica*, N° 40 (2013): 1-12.

Selener, Daniel. *Participatory Action Research and Social Change*. 2ª edición. Cornell Participatory Action Research Network, Cornell University, 1997.

Toledo, Víctor Manuel. "¡Latinoamérica hierve! Ecología política, crisis de civilización y poder social." En *El pensamiento ambiental del Sur: complejidad, recursos y ecología política latinoamericana*, coordinado por Walter Pengue. Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

Urrego Calderón, Tatiana. "Eiño rua: dos cantos murui-muina sobre las manifestaciones de lo femenino". Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2020.

Vilca, Mario. *Pachacuti o el "boltearse la tierra": antiguos modos de habitar el mundo*. Instituto Rodolfo Kusch, 2022.

Citar este artículo

Cuenca Almario Yina Sofía. "Pedagogías de la Sanación en el Putumayo". *Revista Historia de la Educación Colombiana* Vol. 37, No. 37 (2026): 161-181. Doi: https://doi.org/10.22267/rhec.263737.144.