



Ancestralidad en la Escuela:

la Recuperación del Sujeto a través de la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza



Ximena Marín Hermann



Ximena Marín Hermann

Bióloga, Magíster en Desarrollo Rural, Licenciada en Teatro y Doctora en Ciencias de la Educación. Docente de básica secundaria en el área de Ciencias Naturales y Educación Ambiental, adscrita a la Secretaría de Educación de Boyacá. Reconocida por el Ministerio de Cultura con becas a la creación teatral (2010, 2013 y 2015). Su acercamiento a las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, desde la ancestralidad, ha nutrido su apuesta por una educación intercultural crítica, la decolonialidad de los sujetos y de la naturaleza, orientadas a la pervivencia de la vida en el planeta y el buen vivir.

Correo: ximelalluvia@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-4975-4043>





Ancestralidad en la Escuela:

la Recuperación del Sujeto a
través de la Pedagogía de los
Saberes sobre la Naturaleza

Ximena Marín Hermann



Uptc[®]

Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia

VIGILADA MINEDUCACIÓN



Ancestralidad en la Escuela:

la Recuperación del Sujeto a
través de la Pedagogía de los
Saberes sobre la Naturaleza

Ximena Marín Hermann



Enfoque: Investigación

Área OCDE: Ciencias de la Educación

Disciplina: Educación General

Biblioteca Facultad de Ciencias de la Educación, Tejidos de Saber,
Colección N° 2

Ancestralidad en la Escuela: la Recuperación del Sujeto a través
de la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza
Ancestry in School: Recovering the Subject through the
Pedagogy of Knowledge about Nature

Primera Edición, 2026
200 ejemplares (impresos)

©Ximena Marín Hermann, 2026

© Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2026

ISBN (impreso) 978-628-7863-31-6

ISBN (ePub) 978-628-7863-32-3

Proceso de arbitraje doble ciego

Recepción: mayo de 2025

Aprobación: agosto de 2025



Hecho en Colombia - Made in Colombia

Ancestralidad en la Escuela: la Recuperación del Sujeto a través de la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza/ Ancestry in School: Recovering the Subject through the Pedagogy of Knowledge about Nature/ Marín Hermann, Ximena. Tunja: Editorial UPTC, 2026. 308 p.

ISBN (impreso) 978-628-7863-31-6

ISBN (ePub) 978-628-7863-32-3

Incluye referencias bibliográficas

1. Crisis civilizatoria. 2.Giro epistémico 3. Interculturalidad crítica 4. Humanización
5. Memoria ancestral
(Dewey 370.7) (THEMA JNA - Filosofía y teoría de la educación)

Rector, UPTC

Enrique Vera López

Comité Editorial

Carlos Mauricio Moreno Téllez

Vicerrector de Investigación y Extensión

Yolanda Torres Pérez

Directora de Investigaciones

Óscar Pulido Cortés

Delegado Vicerrectoría Académica

Martín Orlando Pulido Medellín

Representante Área Ciencias Agrícolas

Yolima Bolívar Suárez

Representante Área Ciencias Médicas y de la Salud

Nelsy Rocío González Gutiérrez

Representante Área Ciencias Naturales

Olga Yanet Acuña Rodríguez

Representante Área Ciencias Sociales

Juan Guillermo Díaz Bernal

Representante Área Humanidades

Pilar Jovanna Holguín Tovar

Representante Área Artes

Edgar Nelson López López

Representante Área Ingeniería y Tecnología

Juan Sebastián González Sanabria

Representante Grupos de Investigación**Editora**

Bertha Ramos Holguín

Corrección de Estilo

Rosa Ángela Briceño Bautista

Asesor de arte e imagen

Pedro Alexander Sosa Gutierrez

Diseño

Búhos Editores Ltda.

Imagen de carátula:

“El árbol de abundancia y de ilusión”

Tian Amezquita Marín

Diagramación

Búhos Editores Ltda.

Impresión

Búhos Editores Ltda.

buhosedi@gmail.com

Citar este libro / Cite this book

Marín, X. (2026). *Ancestralidad en la Escuela: la Recuperación del Sujeto a través de la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza*. Editorial UPTC. Facultad de Ciencias de la Educación.

doi.org/10.19053/uptc.9786287863316



Uptc[®]
Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia
VIRILIDAD - INNOVACIÓN



Libro financiado por el Doctorado en Ciencias de la Educación – RUDECOLOMBIA de la UPTC. Se permite la reproducción parcial o total con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Editorial UPTC

La Colina, Bloque 7, Casa 5

Avenida Central del Norte No. 39-115, Tunja, Boyacá

comite.editorial@uptc.edu.co

www.uptc.edu.co

https://editorial.uptc.edu.co



Biblioteca de la Facultad de Ciencias de la Educación

Tejidos de Saber

Libro N°. 2

Editor: Dr. Rafael Enrique Buitrago Bonilla

Dr. Oscar Pulido Cortés (Decano de la Facultad)

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz (Directora del CIEFED)

Dr. Pedro María Argüello García (Representante Investigadores)

Dra. Ruth Nayibe Cárdenas Soler (Representante Editores de Revistas)

Asistente Editorial: Karen Andrea Cárdenas Obregón



**Doctorado en Ciencias
de la Educación Uptc**
RUDECOLOMBIA
ACREDITADO EN ALTA CALIDAD

Colección Tesis Doctorales Laureadas

Libro No. 24

Comité de publicaciones del programa

Dra Sandra Liliana Bernal Villate

Dra. Bertha Ramos Holguín

Apoyo profesional en publicaciones

Paula Andrea Lara Páez

Otros títulos de la Colección
Tesis Doctorales
UPTC – RUDECOLOMBIA

Tomo 20

Función social y práctica pedagógica en la escuela pública secundaria de Bogotá.

Ana Maria Guzmán Mora

Tomo 21

Discursos de formación en trabajo social desde la construcción de paz.

Myriam Fernanda Torres Gómez

Tomo 22

Enseñanza del área contable en programas universitarios de turismo en Colombia.

Alba Matilde Chávez Otalora

Tomo 23

Reflexión Orientada a la Mejora de la Práctica Pedagógica sobre la Enseñanza de la Geometría en Educación Básica Primaria.

Carlos Iván Bucheli Chaves

Resumen

Este libro propone un giro epistémico en la Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN), que permita identificar y superar las separaciones, producidas por la racionalidad colonial/moderna en la construcción de sujetos y su relación con la naturaleza dentro de la escuela. En el contexto de una crisis civilizatoria, que amenaza la pervivencia de la vida y la diversidad cultural, esta obra se sitúa desde una mirada decolonial, intercultural, crítica y anclada en la ancestralidad de dos pueblos originarios: Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, para configurar una alternativa epistémica: la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza (PSN). La investigación surge de la praxis pedagógica de la autora, quien es docente en una escuela rural campesina y alfarera de Ráquira; y desde una implicación vivencial, política y espiritual con estas cosmovisiones.

El libro se estructura en torno a cuatro capítulos: (1) el desarrollo metodológico desde la Hermenéutica de la Conciencia Histórica y la Pedagogía no Parametral, que privilegia un lugar no neutral para la investigadora, (2) la problematización del papel de la ECN en la construcción de sujetos homogeneizados y desconectados de su territorio, (3) la propuesta epistémica de la PSN, con hallazgos construidos en el diálogo intercultural, desde los saberes ancestrales, para resignificar categorías y atributos humanos como memoria, espíritu, palabra, cuerpo, corazón y mente, y (4) Los dispositivos didácticos de la PSN (mambeadero, meditación, pagamento y canto), que permiten transitar hacia formas de conocimiento vinculadas a la ética del cuidado y el buen vivir.

Esta obra contribuye a la construcción de un marco epistémico plural, no homogenizante, que permite pensar la educación más allá del paradigma colonial/moderno. La PSN reconfigura el rol de la escuela como espacio ético y político, orientado al cuidado de la vida, y desde una mirada que reconoce la pluralidad de sentidos, saberes y territorios. Su enfoque se destaca por integrar la diversidad epistémica y cultural, proponiendo un tránsito hacia una educación que humaniza y ancestraliza, para ser y habitar el mundo de otra manera.

Palabras clave: crisis civilizatoria, giro epistémico, interculturalidad crítica, humanización, memoria ancestral, naturaleza, buen vivir, ley de origen, decolonialidad, ética del cuidado, educación, ciencias naturales, diversidad, cultura, cosmovisiones.

Abstract

This book proposes an epistemic shift in the Teaching of Natural Sciences (ECN), aimed at identifying and overcoming the separations produced by colonial/modern rationality, in the construction of subjects and their relationship with nature, within the school context. In the midst of a civilizational crisis, that threatens the continuity of life and cultural diversity, this work is situated from a decolonial, critically intercultural perspective, anchored in the ancestral knowledge of two Indigenous peoples (Uitoto and Muisca Kamunkwawishe), to configure an epistemic alternative: the Pedagogy of the Knowledges about Nature (PSN). The research emerges from the author's pedagogical praxis as a teacher in a rural, peasant, and pottery-making school in Ráquira, Boyacá, and from a lived, political, and spiritual engagement with these worldviews.

The book is structured around four chapters: (1) the methodological development, based on the Hermeneutics of Historical Consciousness and Non-Parametric Pedagogy, which privileges a non-neutral position for the researcher, (2) the problematization of the ECN's role in shaping homogenized subjects disconnected from their territory, (3) the epistemic proposal of the PSN with findings constructed through intercultural dialogue grounded in ancestral knowledges, aimed at re-signifying categories and human attributes such as memory, spirit, word, body, heart, and mind, and (4) the didactic devices of the PSN (mambeadero, meditation, pagamento, and singing), which enable a transition toward forms of knowledge linked to the ethics of care and "buen vivir".

This work contributes to the construction of a plural, non-homogenizing epistemic framework, that makes it possible to think of education beyond the colonial/modern paradigm. The PSN reconfigures the role of the school as an ethical and political space, oriented toward the care of life, from a perspective that acknowledges the plurality of meanings, knowledges, and territories. Its approach stands out for integrating epistemic and cultural diversity, proposing a transition toward an education that humanizes and ancestralizes as a way of being and dwelling differently in the world.

Keywords: civilizational crisis, epistemic shift, critical interculturality, humanization, ancestral memory, nature, buen vivir, law of origin, decoloniality, ethics of care, education, natural sciences, diversity, culture, worldviews.



Contenido

17	Dedicatoria
19	Agradecimientos
21	Prólogo
25	Introducción
43	Capítulo 1. Entre Pasos y Reflexiones: un Viaje hacia la Comprensión
50	La Comprensión del Problema dentro de la Ruta Metodológica
58	Descripción de los Escenarios
59	Dispositivos Metodológicos y Perfil de los Participantes

62	La Construcción de Conocimiento Epistémicamente Hablando
70	Dimensión Ética de la Investigación
71	Capítulo 2. Contextualización, Lecturas de Realidad y Sentidos Presentes en los Estudiantes
82	Implementación del Dispositivo
89	La Escuela como Escenario de Resistencia Epistémica
91	Capítulo 3. Marcos de Sentido sobre el Ser Humano y la Naturaleza, presentes en la Ancestralidad de las Cosmovisiones Uitoto y Muisca Kamunkwawishe
92	El surgimiento de la Cultura Muisca Kamunkwawishe, Comprendida desde la Historización
108	El Canasto Cultural Muisca Kamunkwawishe
108	La Gente Muisca Kamunkwawishe
109	Las Nueve Matrices
133	Dispositivos Culturales Muisca Kamunkwawishe
140	Contextualización de la cultura Uitoto
153	El Canasto Cultural Uitoto
154	El Mito para Recordar
179	Dispositivos Culturales Uitoto
187	Capítulo 4. Otro Ángulo de Mirada para la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza
190	Pensarnos como “Seres Creados”
193	El Camino de Humanización
199	Pensarnos dentro de la Ley de Naturalización
206	Pensarnos Ancestralizados

**239 Capítulo 5. Los Caminos del Acuerdo
para el Buen Vivir: Dispositivos
Pedagógicos y Didácticos**

239 Una Reflexión Pedagógica

243 Los Dispositivos Didácticos

263 Conclusiones

272 Diálogo con la teoría

299 Referencias



Dedicatoria

A la memoria de la anciana Luz Helena Aníbal Eimenekene y a las almas hermanas que encontré en este viaje y con las que entrelacé mi corazón. Gracias al tejido con ellas soy quien soy y sigo completándome en un deleite consciente de la existencia:

Amanda Hermann
La Kika
Beatriz Camargo
Katherine Terraza
Claudia Marcela Moreno
Emilce González
Gabriela Camino
Ruthi Díaz
Sara Cortés



Agradecimientos

Al mayor Ignacio Murillo, conocido como el anciano Swaie, líder de la comunidad Muisca Kamunkwawishe, a su esposa Azucena Medina y a su familia, por abrir las puertas del tiempo con su palabra generosa, por la acogida fraternal en la casa ceremonial Waia We, en donde la memoria canta y la tierra susurra su verdad.

Al cacique Cantalicio Eimenekene, a su esposa Luz Helena Aníbal Eimenekene, a su hijo Ulderico Eimenekene y al clan Garza Blanca, guardianes de la cultura Uitoto de La Chorrera, Amazonas, por sus cuidados tejidos con el pulso de la manigua, por los mitos que vuelan como pájaros entre el humo del mambe, por sus consejos, su aliento de río y su palabra milenaria, donde el pasado y el futuro se abrazan en la brisa de la selva.

A Pedro Alfonso Luque Manrique, antropólogo y fuérama del mayor Swaie, por la entrega amorosa de su palabra y su guía, por la paciencia infinita de quien siembra pensamiento para el buen vivir, por su escucha atenta y su pedagogía de la vida; por su hermandad tejida en los mambeaderos de estudio, donde el saber no se dicta, sino que danza en el aliento del fuego. Desde el inicio y a lo largo del camino investigativo, su apoyo fue un fuego encendido en la noche, una brújula en la espesura, un canto en la memoria de los ancestros.

A Katherine Terraza y a su esposo Cristian López, miembros de la comunidad Muisca Kamunkwawishe, hermanos del camino y del tiempo, por su presencia en las noches de mambeo, por su palabra de vida para el desarrollo de la investigación, donde la voz de los mayores se revela.

A Olga Marín, por ser faro en las horas de sombra y cobijo en el cansancio, por su palabra tejida con paciencia y amor, por su arte de hilvanar sentidos, afinar silencios y pulir el decir, por su generosa compañía en la última danza de la escritura, donde cada frase encontró su ritmo y cada pensamiento su vuelo.

Al mamo Luca, espíritu ancestral que acompaña el trasegar de sus hijos Kamunkwawishe en Ráquira, antiguo territorio Muisca.



Prólogo

La Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza es el resultado de una propuesta de investigación que se distancia de parámetros tradicionales aplicados a la construcción de conocimiento. Aquí, como el título lo insinúa, la teoría deja de ser un punto de partida, no hay estado del arte ni preguntas que no se hayan hecho; no existe la intención de profundizar o ampliar una problemática o un tema en el inagotable ejercicio de acumular conocimiento. Aquí, se buscan otras dimensiones del conocimiento mismo, relacionadas con el contexto y el saber de los sujetos.

Esta tesis parte de preguntarse por y para la vida misma, y lo hace desde la experiencia, las vivencias y el saber, que han formado como sujeto la investigadora. No hay innovación en ello, ya que ocurre de manera permanente en la existencia, pero eso sí, hace una apertura al conocimiento de la vida desde un ámbito distinto al que, normalmente, se aborda en la academia, entendida esta como ese lugar frío y aislado de la vida.

Por consiguiente, esta propuesta más que una innovación teórica y/o metodológica, es una irrupción, y a la vez una apertura, para que la academia piense y responda de manera más pertinente a la existencia del sujeto y sus relaciones con la naturaleza; una cuestión esencial de la vida que, si bien ha mantenido marginada por un ejercicio de colonialidad, es urgente de abordar, más aún en la crisis que estamos viviendo como civilización, abocada a una globalidad que anula la diversidad y busca homogenizar la racionalidad e instaurar una sola manera de comprender el mundo.

La investigación ofrece la posibilidad de repensar la existencia del sujeto en su integralidad con la naturaleza y todo lo que está afuera. A partir del pensamiento de comunidades étnicas del Amazonas y de Boyacá, Uitoto y Muisca Kamunkwawishe respectivamente, posibilita otra manera de comprender el sujeto: lo rescata del aislamiento y la fragmentación a que lo han condenado la colonialidad, y lo muestra como un sujeto integrado, pleno, que no se encuentra separado de la vida sino en la vida misma, en unidad con la naturaleza y experimentando en armonía los rizomas y las relaciones con todo lo que existe.

En uno de sus desarrollos, el trabajo plantea los atributos del sujeto, fundamentales para hacer este ejercicio, que emerge de saberes ancestrales: un sujeto que piensa su existencia en su devenir histórico, capaz de mirarse a sí mismo como potencia que, aunque invisibilizada tanto en la academia como en todos los lugares donde transcurre la colonialidad (la Iglesia, la justicia y todo lo que llamamos los aparatos del Estado), y “construida”, también posee una gran capacidad de “construir”, como lo diría Hugo Zemelman.

Pensarse como sujeto no solo desde la razón, sino con todos los demás atributos, para reconocerse, le da otro lugar a la reflexión sobre el cuerpo, el pensamiento, la palabra y, poco a poco, va develando una ética. El sujeto ha dejado de comprenderse solamente desde la razón y se da una apertura hacia todo aquello que no reconocíamos con suficiente responsabilidad: el corazón es un regulador de la existencia más fuerte que la razón. El corazón es la sensibilidad, la capacidad de sentir y dar sentido, a sí mismo, a los otros, y al territorio. Indudablemente, hay una ruptura con esa colonialidad persistente que nos había anulado. Haciendo conciencia de sí mismo a través del saber, el sujeto tiene la capacidad de traer al devenir otros futuros posibles.

La sola reflexión sobre los atributos del sujeto permite la posibilidad de un cambio de conciencia, para dar respuesta a las preguntas “qué somos” y “para qué existimos”; también, lleva a pensarse como sujeto, más allá de la mera existencia física, introduciendo una dimensión (igualmente excluida y anulada en esa tendencia de homogenizar el sujeto y negarlo en lo que es): la ancestralidad, una categoría indiscutible para este trabajo.

La ancestralidad es la posibilidad del sujeto de pensarse como un ser creado, que deviene de una esencia que, en el conjunto de todo cuanto existe, es esa fuerza que lo mueve y entretiene. Sentirse como sujeto creado sitúa en otro lugar, dado que desde el pensamiento occidental se habla de la subjetividad anulando la espiritualidad. Sentirse como sujeto creado conlleva la responsabilidad que tenemos los seres humanos de cuidar todo lo que existe, desde lo que podríamos llamar una ética del amor, cuidar de sí mismo, del otro y sobre todo, de la naturaleza porque dejaría de existir sin ella.

Por lo tanto, es volver a hablar de la trascendencia del sujeto, tanto existente (físicamente en un territorio, en un lugar) como trascendente. Dos aspectos que debería configurar la escuela en todos los procesos de construcción del sujeto, como mecanismo de pervivencia cultural, pero, sobre todo, de pervivencia de la vida. Entendiendo la escuela como un dispositivo de transmisión de identidad, se tendría el poder de trascender esa idea occidental y occidentalizadora, donde la felicidad del sujeto solo se alcanza a través del dinero, el consumo y el capitalismo. Por eso, al aproximarse al sujeto de la escuela, este trabajo plantea una apuesta y una propuesta.

Por lo anterior, *La Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza* trae innovaciones metodológicas y ontológicas, en cuanto ofrece otro lugar para pensar al sujeto y sus relaciones con la naturaleza, desde las experiencias y las vivencias; sin negar la teoría, pero reconfigurándola. También, es una apuesta epistémica, ya que propone una nueva manera de comprender el mundo, de construirse como sujeto, de pensarse nuevamente como colectivo; con la posibilidad de vivir de otra manera, sin estar abocado a un suicidio lento y sistemático, no solo de él como sujeto sino de la vida misma en el Planeta.

Pedro Luque



Introducción

El origen de esta investigación doctoral reconoce la crisis civilizatoria, que nos ha llevado a la transformación de las dinámicas naturales y al borde de la extinción de la vida en nuestro planeta. A pesar de esta situación, que no es desconocida para la humanidad porque ya se empiezan a sentir las consecuencias, la educación formal estatal, bajo la racionalidad colonial/moderna, sigue centrándose en la construcción de sujetos individualizados, que a toda costa compiten por su desarrollo humano, a través del desempeño del rol dentro de la modernidad, para superar el estado de atraso y alcanzar la calidad de vida. Y, en consecuencia, sostener la estructura económica capitalista del sistema mundo y perpetuar el statu quo. Así, la educación escolar, en particular la Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN)¹, perpetúa la colonización del pensamiento, moldeando sujetos al servicio de la modernidad. Esta área fundamental mantiene una relación colonial de la naturaleza, considerándola una inmensa bodega de recurso que se cosifica, manipula y economiza.

Este enfoque refleja la perspectiva de una episteme, arraigada a la cultura moderna, en donde la ciencia está a su servicio y se convierte en una herramienta de dominación, imponiendo un conocimiento que

1 De ahora en adelante nombrada con las siglas ECN.

se presenta como la única verdad válida para explicar la realidad. En el ámbito de la ECN, este se utiliza para superar la idea de atrasado, salvaje, incivilizado o subdesarrollado, relegando a quienes no se ajustan a este paradigma. A pesar de las contradicciones, inherentes a esta visión del sistema mundo, en contravía al cuidado de la vida, la ECN sigue construyendo sujetos, así como validando y perpetuando el extractivismo de la naturaleza en los territorios.

Frente a esta problemática, surge la necesidad de un “giro epistémico” desde la decolonialidad, la interculturalidad crítica, el pensamiento crítico y la ancestralidad, en consonancia con las corrientes surgidas en América Latina y el Caribe, que reconozca la diversidad humana y territorial, así como la validez de otros saberes culturales. Es decir, el surgimiento de otro ángulo de mirada, en el que el saber de pueblos indígenas, que han mantenido milenariamente una relación en equilibrio con la naturaleza, sea válido y abra brechas para la otra educación. La ancestralidad y la memoria, como una salida a la crisis civilizatoria, posibilitan la configuración de otros sentidos, para poder vernos como seres humanos, aquellos que forman parte de la inmensa “red rizomal”, en función del cuidado de la vida y el buen vivir.

Con este contexto, es crucial repensar la escuela como un espacio de tensiones y posibilidades, más allá de la función homogenizadora y constructora de sujetos. En tal sentido, la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza (PSN)², se potencia como el área educativa que labra el camino a lo dialógico, a las preguntas por la construcción y deconstrucción de los sujetos- estudiantes y sus relaciones con su territorio, en aras de promover el giro epistémico dentro de la escuela, para vivir de otra manera: como sujetos erguidos, conscientes y cuidadores de la vida.

Es imperativo que las investigaciones, en el ámbito educativo, trasciendan la mera acumulación de conocimientos científicos y la alimentación de vacíos teóricos. Esto es, ir hacia aquellas, en donde el/la

2 De ahora en adelante nombrada con las siglas PSN.

investigador/a se sumerja en su devenir histórico y ancestral, buscando comprender desde otro lugar la realidad de su praxis educativa, desde una perspectiva crítica y ética.

La construcción del campo problema, abordado en esta tesis doctoral, surgió desde la mirada propia de la investigadora, en donde su colocación referencial frente a la crisis educativa, y particularmente la que perpetúa la ECN, pone en cuestión cómo ella misma ha sido construida como sujeto, buscando una coherencia entre su identidad y su práctica educativa. Desde los planteamientos de Hugo Zemelman (2019), el investigador como sujeto se involucra en la investigación de manera consciente y construye un ángulo de mirada, para abordar el problema a partir de su vivencia personal. De este modo, el preludio del problema reside en la perspectiva epistémica configurada por la investigadora, que se erige sobre tres dimensiones entrelazadas: sus búsquedas personales desde la ancestralidad, los acercamientos al pensamiento crítico latinoamericano y su trayectoria como docente de ciencias naturales y educación ambiental, posición que ocupa desde hace siete años en la Institución Educativa Nuestra Señora de la Candelaria (IENSC)³, en el municipio de Ráquira, Boyacá.

En la primera dimensión, relacionada con las búsquedas personales, en donde se pregunta quién es y cómo ha llegado a ser lo que es, aparece eso que le genera “sospecha”. El paso por la academia como bióloga pura, magíster en desarrollo rural y licenciada en teatro, refleja una configuración monocultural, construida dentro de aquellos espacios académicos por donde transitan y se imponen verdades, para comprender la realidad de una única manea, que no contempla otros saberes y conocimientos surgidos de experiencias interculturales.

En la formación específica de pregrado en biología, se aprecian separaciones entre el ser humano y la naturaleza, la razón y el cuerpo, el pensamiento teórico y el pensamiento simbólico, y lo observable y demostrable (lo tangible) con lo mágico y espiritual (lo intangible).

3 De ahora en adelante nombrada con las siglas IENSC

Estas separaciones ponen en cuestión la única manera impuesta de construir conocimiento, conducida por el método científico; sobre todo, cuando las búsquedas personales desde la ancestralidad le reflejan otras maneras de comprender la realidad. En su despertar del pensamiento simbólico, a partir de los acercamientos a culturas indígenas como la Muisca Kamunkwawishe, la Uitoto y la Tikuna, le revela otros saberes propios, que les han permitido a estas culturas, desde la memoria, comprender y relacionarse con la naturaleza de manera equilibrada y armónica, en función del cuidado de la vida. Adicionalmente, al ser actriz del Teatro Itinerante del Sol, por más de quince años, la investigadora exploró el cuerpo humano como espacio de la memoria, lo femenino, la naturaleza y la ancestralidad puesta en el arte escénico⁴, uno que va más allá del espectáculo comercial y del entretenimiento.

La sospecha radica en una dualidad en la que se construyen los seres humanos, ya que hay un transmisionismo de verdades dentro de los procesos educativos, que excluye preguntas fundamentales sobre la vida y sus experiencias. En otras palabras, las categorías emergentes en las búsquedas personales de la investigadora como cultura, identidad, memoria, alteridad y territorio, han sido excluidas del espacio académico monocultural. En tal dualidad generadora de sospecha, la investigadora decidió sumergirse más de una década en la ancestralidad Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, viviendo en sus territorios y participando de mambaderos⁵, desarrollados en casas rituales y con plantas sagradas, como la coca y el tabaco, para comprender su propia humanidad y habitar de otra manera la casa en común: el planeta Tierra.

La segunda dimensión, que configura el ángulo de mirada con el que se construyó el campo problema, se nutre del pensamiento crítico latinoamericano, abrazando la perspectiva pedagógica y didáctica del

4 En este espacio creativo decidió llamarse "Lluvia", un nombre artístico que reflejaba sus transformaciones internas y la conectaba con la naturaleza desde otro lugar: el de la ancestralidad. Actualmente, muchas personas la conocen por este nombre, incluidas las comunidades Uitoto y Muisca Kamunkwawishe.

5 Ritual de la palabra, propio de culturas amazónicas, que se desarrolla en casas ceremoniales como las malocas, en donde se utilizan plantas sagradas como la coca (mambe) y el tabaco (ambil).

Instituto de Pensamiento y Cultura para América Latina (IPECAL), así como los estudios decoloniales y la filosofía de la liberación. Estos abordajes, guiados por figuras como Estela Quintar, Hugo Zemelman, Enrique Dussel, Arturo Escobar y Enrique Leff, reflejados en *Las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos*, *La Hermenéutica de la Consciencia Histórica* y *La Racionalidad Ambiental*, entre otros, permitieron la comprensión de la realidad educativa y de la civilización (ambas en crisis). Estas construyen sujetos al servicio de la modernidad y separan al ser humano de la naturaleza, en una arremetida colonizadora y extractivista, que pone en riesgo la vida en el planeta.

La tercera dimensión se materializa en la praxis pedagógica de la investigadora, como docente de la IENSC, asignada a orientar el área de ciencias naturales, en un territorio alfarero y campesino del sector rural raquireño. Aquí, se reconoce una escuela parametral, transmissionista, monocultural, eurocéntrica, que niega el lugar (el territorio) y la capacidad que tienen los sujetos- estudiantes para construir su propio conocimiento.

En este sentido, las tres dimensiones configuraron el ángulo de mirada propio, desde el cual se abordó la investigación doctoral, amparada por la línea de profundización Pedagogía, Currículo e Interculturalidad, como parte del Doctorado en Ciencias de la Educación, de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja, Boyacá.

La investigación se focalizó en la IENSC, ubicada en el centro poblado de La Candelaria, en el municipio de Ráquira, Boyacá, con los estudiantes de los grados 6° a 9° de básica secundaria. También consideró la cosmovisión Uitoto, específicamente la del clan Eimene (Garza Blanca), ubicado a un día de navegación por el río Igara Paraná, en La Chorrera, Amazonas; así mismo, la cosmovisión Muisca Kamunkwawishe, que habita las veredas de Candelaria Occidente y Firta Peña Abajo, del municipio de Ráquira, Boyacá.

Esta tesis investigativa, como requisito para optar el título doctoral, se concretó durante el proceso de formación con el apoyo de la Dra. Nubia Cecilia Agudelo (directora nacional) y la Dra. Estela Quintar (codirectora internacional), dentro de la Línea de profundización Pedagogía, Currículo e Interculturalidad, buscando aportar en la comprensión sobre la incidencia de la interculturalidad en los procesos de la educación básica secundaria.

Siguiendo el giro epistémico, planteado por algunos autores decoloniales específicamente, los sujetos y los colectivos humanos construyen marcos de sentido que les permiten comprender la realidad y que determinan las formas como actúan sobre ella (Leff, 2007; Zemelman, 2019). De esta manera, la diversidad humana va más allá de las diferencias superficiales (lengua, color de piel, vestido, prácticas rituales o el folclor), y se refiere a distinciones profundas, expresadas en las diferentes visiones sobre el mundo, conocidas como las cosmovisiones. Así las cosas, dicho ángulo propio de la investigadora para sumergirse en el viaje hermenéutico, encuentra salida en la ancestralidad de dos pueblos indígenas: Muisca Kamunkwawishe y Uitoto. Los primeros han dedicado más de veinticinco años a recomponer su cosmovisión.

Por otro lado, el pueblo Uitoto, específicamente el clan Garza Blanca (Eimene), habitante del sector Mue en la Chorrera, Amazonas, tuvo un papel fundamental en dicha recomposición de lo Muisca. El anciano Cantalicio Eimenekene, cacique de este clan, fue un actor clave en la búsqueda del mayor Muisca Swaie (Ignacio Murillo), desde la época en que se construyó la Maloca del Jardín Botánico en Bogotá: un proyecto que convocó diversidad de pueblos de la selva amazónica y de la Sierra Nevada de Santa Marta, a finales de los años 90. El diálogo intercultural de los dos ancianos y otros mayores de diferentes culturas amazónicas, ha contribuido significativamente a la recomposición de la cultura Muisca Kamunkwawishe.

La escogencia de las dos culturas ancestrales como referentes para la investigación, se justifica desde varios vínculos y claridades: a) la cercanía de la investigadora con el mayor Swaie, desde la ancestralidad y el

teatro, a partir del año 1999; b) el camino ancestral de la investigadora, que ha recorrido de manera estrecha con Cristian López y Katherine Terraza, actuales miembros de la comunidad Kamunkwawishe, en donde encuentra vínculos de sentido con esta cultura; c) al igual que el recorrido cercano al fuérama⁶ del mayor Swaie, el antropólogo Pedro Alfonso Luque, quien viene recibiendo palabra (conocimiento ancestral) del cacique uitoto Cantalicio Eimenekene, desde el año 1999, cuando construyeron juntos la maloca amazónica en Tenjo, Cundinamarca. Actualmente, Pedro Luque tiene una maloca en Ráquirá, en donde la investigadora se sienta con frecuencia a mambear, para seguir profundizando en la ancestralidad de la cultura Uitoto y encontrar aprendizajes a sus desafíos personales; d) el territorio raquireño que habitan los estudiantes, es el mismo de los antiguos Muiscas y los ahora Muiska Kamunkwawishe; e) la recomposición de esta cultura surgió de una necesidad, un sentimiento de orfandad presente en el mayor Swaie quien, siendo mestizo, y a través de un proceso de decolonización, encuentra su rostro propio y la identidad de su comunidad. Esta decolonización del ser también se necesita en los sujetos-estudiantes, no precisamente para que se vuelvan parte de la comunidad Kamunkwawishe, sino para construir sus propias epistemes; por lo tanto, fue necesario conocer cómo lo hizo la comunidad antes mestiza y ahora autodeterminada Muiscas Kamunkwawishe, del territorio raquireño, y f) esta cultura tiene dos pivotes en su cosmovisión, que conservan la herencia cultural de otros pueblos potenciadores de su proceso de recomposición: la cultura Kogui, específicamente a través del mamo Luca, y las culturas del Amazonas, especialmente la Uitoto, a la que pertenece el cacique Cantalicio Eimenekene.

A partir de la configuración del ángulo de mirada propio de la investigadora, se realizó inicialmente una lectura de la realidad educativa y, luego, se enmarcó el enunciado del problema. La lectura revela una crisis profunda en la ECN, manifestada en síntomas. Desde las perspectivas de las Didácticas y Pedagogías de los Sentidos, propuestas por

6 Una figura Uitoto que “cuida la espalda” de un bauinaima o maloquero, en su camino de conocimiento.

Quintar, los síntomas, entendidos como señales o mensajes que emergen, permiten entender la complejidad del problema (Salcedo, 2009). Así, la apatía, el fracaso escolar, la negación de la identidad, la dispersión, el miedo, la rigidez y la indiferencia, se revelan como síntomas de una pedagogía bonsái⁷ planteada por Quintar (Ordóñez, 2014) que, al reflejarse en la lectura de realidad, limita a docentes y estudiantes en la comprensión de sus contextos y la vinculación del conocimiento producido por fuera de la escuela, con el territorio que habitan.

Al hacerse una lectura crítica de la ECN, desde un enfoque epistémico que cuestiona la racionalidad colonial/moderna, se destaca cómo esta perpetúa un paradigma eurocéntrico y monocultural, que excluye saberes locales y cosmovisiones alternativas. La colonialidad del saber en la ECN impone una visión única, reflejada en currículos normativos que separan la diversidad cultural y la conexión con el territorio (Lander, 1993). Esta estructura, influenciada por políticas públicas globales y nacionales, prioriza un conocimiento disciplinar y científico que desconecta a estudiantes y docentes de sus contextos locales, promoviendo una relación instrumental con la naturaleza y perpetuando un modelo de desarrollo capitalista y tecnocrático.

La dinámica educativa actual refuerza relaciones desiguales entre docentes y estudiantes, donde la transmisión unidireccional del conocimiento excluye la participación activa y crítica. La descontextualización de los saberes locales, en favor de una visión universalista, invisibiliza formas culturales de concebir la naturaleza, prorrogando una separación entre teoría y práctica (Escobar, 2000). Además, los dispositivos escolares, como el manual de convivencia y los sistemas de calificación, generan violencia epistémica al moldear identidades bajo parámetros neoliberales. Los estudiantes, especialmente en contextos rurales, enfrentan una desconexión con su entorno y la exclusión de

7 Se trata de la creación de individuos dóciles y obedientes, pero faltos de fuerza, pensamiento y creatividad. Quintar explica que, al cortar las raíces del pensamiento y la potencialidad del sujeto, se limita su crecimiento. Se parece a una persona, pero no lo es realmente, ya que el cuerpo, sin conexión con la realidad, ni siente ni piensa. Esta noción del sujeto mínimo se opone al sujeto erguido.

sus conocimientos ancestrales, lo que afecta su identidad cultural y su relación con el territorio.

Finalmente, la crisis ambiental es presentada como un síntoma de la crisis civilizatoria, derivada de la racionalidad moderna/capitalista, que promueve el desarrollo ilimitado y la mercantilización de la naturaleza (Lander, 2019). Aunque los Proyectos Ambientales Escolares (PRAE) intentan abordar problemas ambientales, su enfoque superficial no cuestiona las causas estructurales de la crisis. La propuesta de una Ecología Verde en la escuela invisibiliza las raíces del problema, mientras que el paradigma actual de la ECN refuerza la exclusión cultural y el sometimiento a las demandas del capital, evidenciando la necesidad de un cambio profundo hacia pedagogías interculturales que promuevan la diversidad y la sustentabilidad.

Desde la lectura de realidad, expresada y relacionada con la ECN en la IENSC, como espejo de la educación colombiana, pueden emerger diversos problemas y apuestas de construcción de conocimiento para solucionarlos. Es evidente, desde esta lectura, que es urgente preguntarse por la forma como se constituye y el sentido desde donde actúan los diferentes sujetos de la educación como los docentes, el Estado como generador de políticas públicas, la escuela y los estudiantes, generándose la necesidad de reorientar los procesos de formación de docentes, formulación de políticas públicas, redefinición del sentido y el rol de la escuela en la construcción social. Sin embargo, la presente investigación doctoral se concentró en contribuir a solucionar uno de los problemas centrales, que emerge de esta compleja realidad educativa, relacionado con la construcción del sujeto-estudiante a través de la ECN, que define su relación con la naturaleza, el cual se enuncia de la siguiente manera:

La enseñanza de las ciencias naturales, fundada en la ruptura entre la razón y la naturaleza, opera como uno de los dispositivos centrales de la modernidad, dirigido a la construcción de sujetos dentro de la escuela. Esto, bajo argumentos de políticas públicas, principios y formas de construcción de currículos, que imponen y reproducen

prácticas pedagógicas y didácticas con una explicación monocultural y eurocéntrica de la naturaleza y de las formas de relacionarse con ella, reflejada en la colonialidad de la naturaleza. Este dispositivo, dentro del sistema de educación, excluye la idea de que los sujetos son productores de conocimiento con sus alteridades y diversidad cultural, y hace de la escuela un instrumento que reproduce el marco de sentido del sistema mundo capitalista, fuera de la realidad, sin lugar, sin sujetos, ajeno a la naturaleza y que atenta contra la permanencia de la vida en el planeta.

Frente a este campo problema, y desde la presente investigación de corte hermenéutico, que compromete el ángulo de mirada de la investigadora, se considera la ancestralidad un puntal al necesario giro epistémico. En este campo, se identifican tres dimensiones centrales e interdependientes: el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad. Esto permite plantear la pregunta central, enunciada de la siguiente manera:

¿Qué fundamentos epistémicos permiten la construcción de dispositivos pedagógicos y didácticos, para la enseñanza de las ciencias naturales, desde las perspectivas sobre la ancestralidad, la interculturalidad crítica y la decolonialidad, para la recuperación y potenciación de los sujetos, que contribuyan a la reconfiguración de su relación con naturaleza en función de la vida?

De acuerdo con lo anterior, el objetivo general de la tesis doctoral se centra en construir fundamentos epistémicos para la enseñanza de las ciencias naturales, desde las teorías críticas y la ancestralidad de las comunidades Uitoto (Amazonas) y Muisca Kamunkwawishe (Boyacá), que permitan el desarrollo de dispositivos pedagógicos y didácticos, para la recuperación del sujeto y la reconfiguración de sus relaciones con la naturaleza, en función de la vida. A partir de la pregunta, surgieron otras que delimitaron la comprensión del campo problema, en relación a cinco objetivos específicos.

Desde la Hermenéutica de la Consciencia Histórica, la construcción de conocimiento se hace a partir de las articulaciones entre niveles y momentos que configuran un campo problema y se definen desde

una realidad particular (Zemelman, 2019). Considerando que la investigadora tiene su propio ángulo de mirada y se sumerge con sus categorías abiertas, para ser llenadas de otros sentidos, entonces ¿cómo articular el ángulo de mirada propio con el saber que está presente en los discursos de los ancianos Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, que definen sus cosmovisiones, para la construcción de conocimiento? Esta pregunta amerita una reflexión metodológica, que constituye el primer objetivo específico, enfocado en reflexionar sobre la articulación del ángulo de mirada de la investigadora, con los saberes presentes en los discursos de los mayores Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, integrando sus cosmovisiones en la construcción de conocimiento, desde una perspectiva metodológica.

Una marcada diferencia entre las dos culturas, puesto que una es milenaria y la otra emergente, definió el abordaje metodológico de manera diferenciada. La comunidad Kamunkwawishe está en proceso de recomposición de su cosmovisión, mientras que los Uitoto mantienen una cultura milenaria con linajes vivos, mitos y memoria ancestral, transmitida oralmente durante miles de años.

Desde una perspectiva epistémica, el proceso de construcción de conocimiento inició con el ángulo de mirada de la investigadora, manteniendo sus categorías abiertas. A través de la escucha profunda, se buscó comprender el pensamiento del otro y cómo este se manifiesta en la realidad, lo que llevó a formular nuevas preguntas y complejizar los sentidos de las categorías. En los mambaderos, dispositivo metodológico para la indagación en las dos cosmovisiones, las preguntas delimitaron el campo de diálogo con los ancianos, lo que priorizó ciertas categorías para los objetivos de la investigación. Posteriormente, se realizaron articulaciones entre estas categorías, tanto propias como emergentes, para dar paso a la interpretación de los sentidos, presente en los discursos de los ancianos, desde las tres dimensiones abordadas: ser humano, naturaleza y ancestralidad.

La investigación doctoral también abordó la comunidad estudiantil. A pesar de evidenciarse, en la lectura de realidad, síntomas en los estu-

diantes que reflejan la crisis educativa, surgió la necesidad de conocer los sentidos que los estudiantes han construido a través de la ECN. Lo anterior encausó la siguiente pregunta: ¿cuáles son los sentidos sobre la naturaleza y la relación sociedad-naturaleza, presentes en los estudiantes de los grados 6° a 9° de la IENSC de Ráquira, que definen sus prácticas relacionales? La pregunta dio paso al segundo objetivo específico: Develar los sentidos sobre la naturaleza y la relación sociedad-naturaleza, presentes en los estudiantes de los grados 6° a 9° de la IENSC, que definen sus prácticas relacionales.

El círculo de reflexión, como dispositivo didáctico propio de las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos de Quintar (Salcedo, 2009), fue adoptado como dispositivo metodológico con los estudiantes, para lograr el objetivo. Así, se desarrollaron ocho círculos, en donde las preguntas de sentido se plantearon desde tres dimensiones: el espacio de la escuela, las relaciones con la naturaleza y la ancestralidad. Las preguntas específicas fueron las siguientes: ¿por qué es importante ir a la escuela? ¿qué ha sido lo más importante que ha aprendido en la enseñanza de las ciencias naturales y para qué le sirve? ¿el ser humano hace parte de la naturaleza? ¿por qué? ¿cómo están las relaciones de los seres humanos y la sociedad en general con la naturaleza? ¿de qué manera está en riesgo la vida del ser humano en el planeta Tierra? ¿la naturaleza es solo física (tangible) o hay algo más? ¿qué es y cómo se percibe ese algo? ¿cuáles problemáticas ambientales se encuentran en el municipio? ¿cuál es su aporte a la solución? ¿conoce alguna historia antigua del territorio que pueda narrar? ¿quiénes vivían antiguamente en el territorio? ¿cómo se sintieron en el círculo de reflexión?

Se encontró diversidad de sentidos, unos críticos, otros no tanto y algunos pesimistas. En general, los estudiantes sustentaron la idea de la calidad de vida como la motivadora de la asistencia a la escuela para llegar a ser “alguien en la vida”; otros criticaron la perspectiva económica que mantienen las corporaciones. En definitiva, son pocos los sentidos enfocados hacia la revisión crítica de la actual relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Buscando respuestas y soluciones al marco problema, desde la ancestralidad de las dos cosmovisiones, surgió la pregunta por ¿cómo interpretar los marcos de sentido sobre la relación ser humano y naturaleza, presentes en las dos cosmovisiones? Desde la pregunta se planteó el tercer objetivo específico: Interpretar los marcos de sentido, desde la relación ser humano y naturaleza, presentes en las cosmovisiones ancestrales Muisca Kamunkwawishe (Ráquira) y Uitoto (La Chorrera).

Según la Hermenéutica de la Consciencia Histórica de Zemelman (2019), las interpretaciones contienen articulaciones que se hacen desde niveles y momentos; los primeros hacen referencia a aspectos políticos, económicos, sociales, religiosos, entre otros. En esta investigación, estos niveles se asumieron como las dos culturas estudiadas, pues la categoría de peso es la ancestralidad. Esto permitió construir un discurso que reflejó la comprensión surgida en la investigadora, alcanzando un primer nivel de articulaciones dentro de cada cosmovisión.

En las respuestas sobre el ser humano y la naturaleza, el anciano Uitoto recurrió al mito y la memoria, mientras que en la emergente cultura Kamunkwawishe, se realizó un ejercicio inicial de historización para conocer su origen como cultura, pues no existen linajes vivos actualmente, que hayan transmitido algún mito. La historización, poderoso dispositivo de la Hermenéutica de Zemelman, permitió revelar “marcas” y “recortes de realidad” en la vida del anciano Muisca Swaie. Sin embargo, en el contexto de la ancestralidad, la historización cambió, dando paso a los “recortes de memoria” de otros ancianos y ancianas de diferentes culturas, que permitieron la construcción de los pivotes de la cultura Muisca Kamunkwawishe. El término “hecho social”, emergente en la historización para describir los momentos en donde se entrelazan la subjetividad del anciano Swaie y los “recortes de memoria” ancestral de otros, amplió la comprensión, más allá de la historia recordada.

Antes de entrar a la interpretación de los marcos de sentido de la cultura Uitoto, se hizo una pequeña lectura de realidad, para conocer cómo vive el clan Garza Blanca su ley de origen en un territorio.

Posteriormente, se llegó a los marcos de sentido de las dos cosmovisiones, que se presentan como un cuerpo o canasto de pensamiento cultural, en donde se reflejan tanto categorías centrales como dispositivos rituales que, en ambas culturas, permiten su pervivencia; por ejemplo: el mambeadero, el baile, el canto, el pagamento, la chagra, el mito, el ambil, la enfermedad como camino, la cacería, la casa ceremonial: maloca o bohío, la lengua, entre otros.

La cuarta pregunta que surgió del campo problema se definió como: ¿cuáles son las potencialidades presentes en las cosmovisiones ancestrales y las teorías críticas, para la construcción de fundamentos epistémicos en la ECN? Esta pregunta se relaciona con el cuarto objetivo específico, que permitió identificar las potencialidades de los marcos de sentido y prácticas ancestrales de las culturas referidas, para la construcción de fundamentos epistémicos, que recuperen y potencien a los sujetos educativos, en los procesos de la ECN en la IENSC.

Desde las preguntas ¿qué es el ser humano? y ¿qué es la naturaleza? planteadas en ambas culturas, para identificar las potencialidades, surgen las bases de un marco epistémico para la ECN, que le permitirá a la investigadora reconfigurar a futuro su praxis pedagógica. Desde la ancestralidad de los dos pueblos indígenas, es una potencia pensar al ser humano, epistémicamente hablando, como creado a imagen y semejanza por un Origen; por lo tanto, contempla atributos que le dan identidad humana y lo diferencian de la diversidad de especies creadas, y tiene como fin cuidar la vida, vivir bien y humanizarse. Este cuidado está regido por la materialización de principios éticos, que surgen de tres leyes: la ley de origen, la ley de naturalización y la ley de humanización. Por consiguiente, estas y otras potencialidades, surgidas desde la ancestralidad, se presentan como un canasto de pensamiento, facilitador de un giro epistémico, necesario en la crisis civilizatoria y educativa, dentro del sistema mundo.

Al identificar las potencialidades y configurar otro ángulo de mirada para la praxis pedagógica, se cuestiona la categoría “enseñanza” que, desde el transmisionismo, sigue construyendo sujetos dentro de

la escuela para sostener el status quo, desde el único conocimiento científico transmitido como verdad. Por lo tanto, se propuso cambiar el nombre del área de Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN) por Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza (PSN), dando cabida a los saberes otros, además del conocimiento científico, y enfocado únicamente hacia el cuidado de la vida y no hacia la justificación extractivista y economizada de la naturaleza, que pone en riesgo la vida.

La quinta y última pregunta contemplada en el campo problema, se planteó así: ¿cuáles son los dispositivos pedagógicos y didácticos, para la enseñanza de las ciencias naturales en la educación básica secundaria, que permitan la recuperación y potenciación de los sujetos educativos y la reconfiguración con la naturaleza? La pregunta llevó a la construcción y desarrollo del quinto objetivo específico: Construir dispositivos pedagógicos y didácticos para la enseñanza de las ciencias naturales en la IENSC de Ráquira, que permitan la recuperación del sujeto y la reconfiguración con la naturaleza. Lo que se titula como el canasto epistémico para la PSN, es el piso de las prácticas educativas con cuatro dispositivos didácticos: la meditación, el mambeadero, el pagamento y el canto. Todos los anteriores, inspirados en las potencialidades de los marcos de sentido ancestrales Uitoto y Muisca Kamunkwawishe.

Estos dispositivos de carácter didáctico, enfocados hacia la comunidad estudiantil, difieren en las formas ritualizadas de las dos cosmovisiones, pero conservan algunos sentidos, derivados de lo hallado en la ancestralidad de estos pueblos. Los dispositivos pedagógicos y didácticos se consideran espacios dialógicos, motivados por preguntas de sentido con una intencionalidad de la docente. Dicho enfoque intencionado consideró una reflexión pedagógica, que diferenció los dispositivos de la pretensión transmisionista y colonizadora de los sujetos en la actual educación. Algunos están enfocados hacia el cuidado del ser, desde el buen vivir, y otros hacia el cuidado de las relaciones con la naturaleza. Cada dispositivo se proyecta con elementos como: potencia, dimensiones, atributos humanos en juego, intención, momentos de la vida (edades), preguntas de sentido, escenarios, resultados (darse cuenta y dar cuenta) y evaluación del mismo dispositivo.

Considerando la diversidad de las tres comunidades, los Muisca Kamunkwawishe, los Uitoto y los estudiantes, se utilizaron diferentes dispositivos metodológicos para recoger la información, interpretar el discurso de los ancianos y construir el conocimiento. En la comunidad estudiantil, el círculo de reflexión fue llevado al aula de clases en la IENSC. El círculo es un espacio dialógico, realizado desde la subjetividad de los estudiantes y la investigadora, lo que implica el reconocimiento de sus saberes propios, producidos desde su cotidianidad y sus experiencias. Gracias a la pasantía internacional en el IPECAL, realizada en el año 2021, la investigadora participó en varios círculos de reflexión del posgrado, dirigidos por la Dra. Estela Quintar, que le permitió conocer su implementación y potencias.

Por la cercanía de la investigadora con el ritual del mambeadero, propio de las dos comunidades indígenas, se escogió este como dispositivo metodológico para dos funciones: recoger la información y comprender los marcos de sentido de las dos cosmovisiones. El mambeadero como un ritual cultural ancestral, es utilizado cotidianamente por las dos comunidades culturales; una práctica ritual de la palabra, como espacio de reflexión, armonización de las relaciones, sanaciones, celebración y organización de las actividades cotidianas (trabajo en la chagra-cultivo, cacería, construcción, mingas, etc.).

Esta tesis doctoral fue un viaje de profundización a la dimensión ancestral, con dificultades, avances, pausas, tropezones y reconfiguraciones, en donde se encuentran hallazgos significativos, que a continuación se resumen. La investigación se enfocó en comprender otras formas de relación entre seres humanos y naturaleza, para abordar la crisis civilizatoria actual, causada por una racionalidad colonial/moderna que subyuga la vida humana y las dinámicas ecológicas a la acumulación de capital. Se buscó un giro epistémico, que permitiera en el futuro la reconfiguración de los sujetos y la decolonización del pensamiento y de la naturaleza.

Los principales hallazgos revelan al ser humano como parte de una energía superior, de la que emana toda la creación. El espíritu, presente

en todas las creaturas, trasciende la materia y se reconoce como una energía en proceso de perfeccionamiento y retorno al origen, a través de un camino. Para los seres de la naturaleza es el camino de naturalización y para los seres humanos es el de humanización.

En los aportes que hacen las cosmovisiones, se comprende al ser humano con atributos como el corazón, la mente, la palabra, el cuerpo y el espíritu (posiblemente la misma subjetividad).

También, se lo concibe a él y todas las especies, bajo la analogía de la semilla que contiene una nuez y una pulpa. En la primera está la memoria y el plan, lo que permite que cada semilla-creatura llegue a ser ella y no otra. En la pulpa está el soplo de vida, una asistencia del origen, fuerza y energía espiritual, fuente de toda creación. Así, cada semilla en su búsqueda de llegar a ser y cumplir su plan bajo la dualidad de sus realidades, se rige por tres leyes. A las creaturas de la naturaleza (especies y otros seres), las rige la ley de naturalización y a los seres humanos la ley de humanización. Estas leyes devienen de una primigenia: la ley de origen.

Desde las perspectivas ancestrales, la naturaleza se concibe, no como un mero objeto, sino como una comunidad de seres, cada uno con sus propias esencias y dueños espirituales, llamados buinaimas o buinaiños. Ellos y los seres humanos establecieron un acuerdo antiguo de cuidado mutuo. Un convenio primigenio, arraigado en el mito Uitoto y heredado por los Muisca Kamunkwawishe, que se recrea con rituales como el mambeadero, el canto, el pago, el baile o la chagra.

En cuanto a la organización del presente documento de tesis doctoral, está integrado por cinco capítulos: El primero ilustra el camino vivencial, en cuanto a la articulación del ángulo de mirada de la investigadora con las cosmovisiones de los ancianos Uitoto y Muisca, para la construcción de conocimiento, reflexión que permitió comprender las implicaciones hermenéuticas del abordaje de las preguntas, relacionadas con las dimensiones centrales de la investigación.

El segundo capítulo presenta la lectura de realidad de la comunidad estudiantil, que describe las problemáticas encontradas en la educación y en la ECN, junto con los sentidos develados en los estudiantes que determinan su relación con la naturaleza.

La interpretación de los marcos de sentido de las dos cosmovisiones, junto con la historización del mayor Muisca Swaie (Ignacio Murillo), la lectura de realidad del clan Uitoto Garza Blanca y los dispositivos culturales para la pervivencia de estas culturas, se presentan en el tercer capítulo. En la interpretación emergieron categorías que se llenaron de sentido, para dar paso al siguiente capítulo.

A partir de la identificación de potencialidades, encontradas en la ancestralidad de las dos culturas, se construyó otro ángulo de mirada para la PSN. Este marco epistémico se presenta en el cuarto capítulo, con subcapítulos como: Pensarnos como “seres creados”, El camino de humanización, Pensarnos dentro de la Ley de Naturalización y Pensarnos ancestralizados.

Los dispositivos didácticos, como prácticas pedagógicas, se relacionan en el quinto capítulo, que también presenta subcapítulos: una reflexión pedagógica a manera de introducción, así como los dispositivos didácticos de la meditación, el mambeadero, el pago y el canto, con sus respectivas descripciones y contenidos epistémicos.

El documento finaliza con los puntos de llegada, aportes y diálogo con los postulados de algunos autores, referentes para la investigación.



Capítulo 1.

Entre Pasos y Reflexiones: un Viaje hacia la Comprensión

El presente capítulo ilustra el camino vivencial de la investigadora, para la construcción del conocimiento, en donde articula su ángulo de mirada con los saberes presentes en las cosmovisiones. También, se pretende contextualizar el enfoque de la investigación y reflexionar sobre los hallazgos del camino metodológico. Inicialmente, se plantean consideraciones fundamentales de la Hermenéutica de la Consciencia Histórica (Zemelman, 2019), enfoque que guió todo el proceso de investigación. Posteriormente, se describe la ruta metodológica y los dispositivos utilizados para recoger la información. Finalmente, se ofrece una reflexión epistémica y metodológica sobre este enfoque, aplicada al proceso de interpretación de la información recopilada y la construcción del conocimiento.

La matriz epistémica y metodológica, basadas en los fundamentos de la Hermenéutica de la Consciencia Histórica, conciben el proceso de investigación como una comprensión profunda de la realidad (Zemelman, 2019). Esta perspectiva reconoce que la investigación,

desde un ángulo diferente al método científico tradicional, no solo produce conocimiento; también promueve la conciencia y la autonomía del investigador, capacitándolo para forjar un proyecto de futuro. La adopción de esta hermenéutica se basa en la idea de la totalidad, más que en la mera suma de partes, lo que permite a la investigadora comprender e interpretar las articulaciones necesarias para responder las preguntas de investigación, a través de un discurso coherente.

La investigación doctoral acoge esta hermenéutica zemelmaniana, porque permite, en clave no extractivista del conocimiento propio de las comunidades, un lugar no neutral para la investigadora como sujeto; es decir, el privilegio de su mirada, que busca alejarse de lo estructurado por la ciencia, al exponerse frente a las comunidades y ubicarse en la realidad que desea conocer. Esto es, un distanciamiento de las teorías (estado del arte), con las que muchos investigadores llegan a las comunidades que les limita ser, les otorga estatus y, en consecuencia, un distanciamiento de la realidad y la dificultad en la comprensión del discurso del otro.

La ruta metodológica, inicialmente influenciada por la hermenéutica zemelmaniana, permite a la investigadora la condición del ser como poder-ser, que sitúa al sujeto dentro del problema del advenimiento del futuro. En consecuencia, no existe una neutralidad, sino una crítica al poder que ejerce la teoría científica en las investigaciones, pues acentúa el peligroso lugar colonizador, en investigaciones que se acercan a los saberes otros de los pueblos indígenas. Es así como la investigación no surge de la identificación de vacíos teóricos, para ser alimentados por la misma teoría, sino de la necesidad propia de la praxis pedagógica de la investigadora.

Aunque, la ruta metodológica se acerca a los postulados decoloniales de hacer investigación no extractivista, expresados en el paradigma indígena; no se ubica en las “agendas de investigación indígena” ni en la tendencia de la “ciencia nativa”, planteada por algunos autores como Smith, Bagele, Kovach, Wilson, entre otros, pues, siendo la investigadora una mujer mestiza y sin distinción étnica, esta herme-

néutica y su propuesta de construcción de conocimiento dan cabida a su subjetividad, su historia de vida y su perspectiva en la construcción de conocimiento, cuidando éticamente el saber milenario de estos pueblos ancestrales.

Para comprender esta hermenéutica que irradia la ruta metodológica, por un lado, está la creación de conceptos desde el método empírico-morfológico, para explicar la realidad y, por otro lado, se plantea la construcción de contenidos y categorías. En la apuesta zemelmaniana se argumenta que la realidad no es fija, sino que está en un proceso de constante movimiento, cambio, transformación, y podría agregarse transmutación. “La realidad que enfrentamos, la realidad socio-histórica, tiene múltiples significados. No es una realidad clara, inequívoca, con una significación cristalina y a la que se le pueda abordar sencillamente construyendo teorías” (Zemelman, 2019). Esta idea implica reconocer que existe un desfase entre los cuerpos teóricos y la realidad, pues los conceptos que a veces se utilizan, creyendo que tienen un significado claro, no lo tienen. Esto plantea la necesidad de una constante resignificación, convirtiéndose en un ejercicio a nivel metodológico dentro de la investigación. Según el autor, la necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre la teoría y la realidad, debido a que los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto (Zemelman, 2019).

Esta distinción propia del autor, además de reconocer que los discursos teóricos, fundamentados en la idea de que la realidad es inmóvil y produce sujetos para la modernidad, también implica distanciarse de las teorías, en tanto los conceptos teóricos son cerrados y hacen parte de cúmulos teóricos, considerados como verdades que explican la realidad, generando leyes universales que no necesariamente tienen un significado real para el momento en el que se comprende el presente (Zemelman, 2019).

Lo expuesto lleva a Zemelman a hacer una distinción entre el “pensamiento teórico y el pensamiento epistémico”, ya que:

Si no sabemos construir un pensamiento sobre la realidad que tenemos por delante, y esa realidad la definimos en función de exigencias conceptuales que pueden no tener pertinencia para el momento histórico, significa que estamos organizando, no sólo el pensamiento, sino el conocimiento dentro de marcos que no son los propios de esa realidad que se quiere conocer. (Zemelman, 2019, p. 8).

La necesidad de distinguir, entre lo teórico y lo epistémico, abre las posibilidades de construir otros ángulos de mirada para comprender la relación entre el pensamiento y la realidad que se quiere entender. El autor adiciona:

En el pensamiento teórico, la relación que se establece con la realidad es siempre un pensamiento que tiene conceptos, por lo tanto, el discurso de ese pensamiento es siempre un discurso predicativo; vale decir, un discurso atributivo de propiedad, ya que no es un pensamiento que puede dejar de hacer afirmaciones sobre la realidad, pues un pensamiento teórico es aquel que hace afirmaciones sobre lo real. (Zemelman, 2019, p. 11)

Adicionalmente, este pensamiento teórico tiene otras características enunciadas por el autor. Comprende enunciados con una serie de predicados que constituyen las hipótesis. Es decir, parte de contenidos organizados, por lo que su estructura en términos de construir proposiciones es muy precisa (Zemelman, 2019), razón por la cual dista enormemente del pensamiento epistémico, complejo y simbólico, que mantienen los pueblos ancestrales y al que se quiere acercar la investigadora.

El problema entonces está en la necesidad de distanciarse de los constructos teóricos y sus formas de construcción, presentes, principalmente, en estados del arte, ya que, como lo afirma el autor:

En la medida que estos conceptos nos parezcan rigurosos, coherentes, porque conforman discursos lógicos y persuasivos,

estamos realmente cobijándonos al interior del discurso sin poder salirnos de él, por lo que no estamos pensando la realidad histórica concreta, sino una realidad inventada. (Zemelman, 2019, p. 13)

En otras palabras, la función del pensamiento epistémico “consiste en el uso de instrumentos conceptuales que no tienen un contenido preciso, sino que son herramientas que permiten reconocer diversidades posibles con contenido, según el ángulo de mirada” (Zemelman, 2019). En esta hermenéutica, el enganche entre el pensamiento y la realidad no conocida, es la capacidad que tiene el sujeto de construir problemas, y la construcción de los problemas no puede ser encajonada en términos de determinados contenidos ya conocidos (Zemelman, 2019), o de vacíos teóricos encontrados en el estado del arte, de donde podría surgir una investigación.

Un elemento fundamental de la apuesta epistémica de Zemelman se refiere a que, para superar la ilusión de la universalidad que impone el pensamiento teórico, es necesario tener en cuenta lo que se ha denominado pertinencia histórica del conocimiento, referida a:

La capacidad del conocimiento para dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, que es lo que resulta de entender a estos como ubicados en contextos muy complejos, de relaciones múltiples y en *distintos tiempos*. Es un desafío, si es que realmente queremos llegar a construir un conocimiento que permita reconocer posibilidades de construcción y que no se limite simplemente a describir lo que ya se ha producido, o se circunscriba nada más a dar cuenta, de lo que ya da cuenta el discurso dominante. (Zemelman, 2019, p. 26)

Desde esta comprensión zemelmaniana, no solo se reconoce que los sujetos somos contruidos a partir de la imposición de explicaciones sobre la realidad, infalibles e incuestionables, sino también del ejercicio de dominación y de la intencionalidad política de construir sujetos para

la modernidad, condición difícil de superar cuando se abordan investigaciones desde los vacíos teóricos, presentes en el estado del arte.

De aquí se deriva el reconocimiento de la tensión, que se produce en la investigadora como sujeto construido, pero también desde la perspectiva de Zemelman, “como constructor”, orientándose la mirada al desafío de desarrollar dispositivos que le permitan desenvolver sus capacidades, para transfigurarse en sujeto constructor, lo que se corresponde con una forma particular de conciencia. (Zemelman, 2019).

Para el autor, es el propio sujeto, mediante su historización, a partir de sus experiencias cotidianas (lo micrológico), quien puede darse cuenta y dar cuenta de las formas cómo ha sido construido, mediante un proceso de develamiento de lo que está oculto, intencionalmente invisibilizado, más allá de lo morfológico y empírico; es decir, en *los contornos*. (Rivas, 2005). “La conciencia, al expresar el movimiento interno del sujeto y orientarse hacia la construcción de espacios para ser sujeto erguido, convierte al conocimiento en una postura ética” (Zemelman, 2019, p. 32), que incluso cuida y respeta los saberes otros de las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto en cuestión.

El cambio epistémico que potencia esta hermenéutica en la investigadora, la atraviesa como sujeto y le implica pensar a los otros (ancianos sabedores) y lo otro (la naturaleza), no como objetos, sino como sujetos y eje articulador de los procesos de construcción de conocimiento. Se trata de una aproximación a la plenitud de la conciencia del ser; es decir, saber sitiarse ante el exterior y ante sí, respondiendo a lo que el autor expresa como la necesidad de ser sujeto, de asomarse a lo inexplorado, esto es, de impulsar a pensar y explorar en lo no dado (Zemelman, 2019).

En la investigación doctoral se acogen los planteamientos de esta hermenéutica zemelmaniana, porque resuenan con la intención metodológica de la investigadora. Se trata de una postura no neutral, que potencia al sujeto investigador en lo que tiene de ser humano; su pensar epistémico, que supera la función racional para entender la

realidad más allá de un conjunto de objetos cosificados, clasificados y conceptualizados. La ruta metodológica, desde esta hermenéutica, identifica zonas profundas de indeterminación. Al hacerse una ruptura con lo determinado, lo meramente lógico, los estereotipos, lo establecido y los límites como limitaciones, se llega al ejercicio del lenguaje, de significar; es decir, la capacidad de asumirse como sujeto para nombrar aquello que no se conoce.

Por lo anteriormente expuesto, esta tesis doctoral se acoge a un ángulo de mirada, desde los fundamentos de la Hermenéutica de la Conciencia Histórica (Zemelman, 2019), que concibe el ejercicio de la investigadora referido a la producción de conocimiento, como un proceso de comprensión de la realidad, donde se devela el discurso hegemónico que mantiene la ciencia como la productora de la verdad. Es decir, en el centro de la investigación está la comprensión que la investigadora tiene de la realidad, donde se reconoce que el proceso de construcción de conocimiento, desde otra perspectiva diferente al método científico, produce conciencia y autonomía en el sujeto, potenciándolo para construir proyecto de futuro.

Así las cosas, la teoría y el lugar de la tesis dentro de ésta, no es considerada, pues no se trata de alimentar vacíos teóricos o complementar una rama del conocimiento. Por el contrario, la apuesta epistémica y la ruta metodológica de la presente tesis, permiten que emerjan las “categorías” y sus “contenidos”, que se van llenando de sentido para nombrar y comprender la realidad, desde otro ángulo de mirada. De esta manera, el proceso de construcción de conocimiento se va dando, a través de las relaciones, los diálogos y las historias de los otros, vaciando de sentido las categorías propias de la investigadora y llenando de sentido las categorías que surgen en el proceso investigativo.

Sin embargo, la perspectiva hermenéutica adoptada no es completamente anti-teórica, ya que propone al inicio de la investigación hacer un distanciamiento de la teoría, para no quedar subsumido en los conceptos previos ya generados y construir un ángulo de mirada surgido desde la experiencia, la subjetividad, la necesidad e historia de vida de

la investigadora, en lo que corresponde a su ancestralidad vivencial. Esta perspectiva es el punto inicial para entrar en el diálogo con las comunidades, comprender los discursos y construir los contenidos. En este sentido, una vez producido el conocimiento desde ese lugar particular, se entra a dialogar con lo encontrado en el estado del arte, sin pretender alimentar la teoría, sino que, desde otro foco, se reflexiona sobre lo hallado y dicho por los autores.

La Comprensión del Problema dentro de la Ruta Metodológica

Dentro del método científico, se plantea el problema como un objeto de estudio desarticulado, no solo del sujeto, sino también de diferentes momentos espacio-temporales, e incluso desarticulado de otros objetos. Para Zemelman (2019), el objeto de estudio está dentro de un campo problémico, donde se articula con otros objetos en momentos y niveles. Es decir, la comprensión del problema desde el ángulo de mirada del investigador, es vinculante y articular, mas no total y universal como lo menciona el conocimiento científico. Para efectos de la presente tesis, no se concibe un objeto problema, sino un campo problémico, con unas características propias definidas en la apuesta epistémica de la investigación. Como se expuso anteriormente, la construcción del problema exige un marco epistémico que lo identifica como un campo. Desde la Hermenéutica de la Conciencia Histórica, la totalidad se refiere, más que a la suma de las partes para dar cuenta del todo, a la capacidad del investigador para construir campos problémicos y dar cuenta de las relaciones-articulaciones que se establecen entre estos (Zemelman, 2019).

Considerando y asumiendo las implicaciones investigativas del sentido del método, referenciado por Zemelman (2019) como “actitud ante la realidad”, se plantea que este no es un conjunto de técnicas, pertenecientes al pensamiento teórico, sino una forma de actuar para producir un conocimiento epistémicamente; es decir, comprende la actitud del sujeto ante la realidad, considerando su construcción epistémica, que puede ser diferente en tanto diversos somos unos de otros,

aunque compartimos momentos históricos y nos construimos gracias a las relaciones con los otros.

En consecuencia, no se puede ver el método sin la postura epistémica que lo soporta; es decir para efectos de esta investigación, desde un ángulo de mirada propio de la investigadora. Al concebir al método como un camino no fijo en un trazo, se obliga al investigador a “tener que someterse a una constante objetivación en el enfrentamiento con la realidad, pues se plantea que toda organización conceptual está abierta a lo no devenido del problema que se investiga” (Zemelman, 2019, p. 278). Esta manera de comprender, sin embargo, no está completamente abierta, tiene un punto de partida (distanciamiento con la teoría) y un punto de llegada (construcción de contenidos) que, siguiendo al autor, supone pensar el método como el camino para alcanzar el rescate del proceso constitutivo de lo real, sin restringirse a la modalidad de la explicación e ir más allá de un ejercicio cognoscente (Zemelman, 2019).

En este sentido, se asume la ruta metodológica como una forma de razonamiento y no como un conjunto de reglas. Por ende, implica subordinar los conceptos preconcebidos, derivados de la teoría, para privilegiar la captación de las nuevas articulaciones, que trascienden las fronteras de las organizaciones teóricas establecidas. Significa “privilegiar la función epistemológica de las estructuras conceptuales, para dar cuenta de la articulabilidad del problema, según la exigencia del complejo histórico del que se es parte” (Zemelman, 2019, p. 276).

Para Zemelman (2019), la historización del sujeto revela momentos y niveles en los que se articulan “recortes de realidad”, con diversas dimensiones como lo económico, político, educativo y social, entre otras. Este ejercicio de historización permite al sujeto comprender cómo ha sido construido y, a partir de este conocimiento, cambiar su perspectiva, transformar su realidad y crear nuevos futuros posibles.

La ruta metodológica fue surgiendo con la articulación entre niveles y momentos, cercanos a la Hermenéutica de Zemelman, pero que se fueron concretando durante el recorrido de la ruta y se pusieron en

movimiento por las preguntas de sentido iniciales y las que fueron surgiendo durante el camino.

Una cuestión importante en el punto de partida es el sentido del trabajo de campo. En investigaciones que se aproximan a las culturas, la fase de trabajo de campo permite, por un lado, extraer información a través de entrevistas estructuradas o no, y por otro, ir al contexto para mirar otras realidades, buscando comprender mejor lo que sucede en ellas, entendiendo que es un contexto distinto al del investigador y particular a las comunidades. Sin embargo, si la investigación se cierra a comprender el discurso del otro, podría no ser necesario ir al contexto; pero desde la presente investigación, de corte hermenéutico, se necesita ver y comprender cómo se vive el discurso en un lugar particular. Es decir, al acercarse al contexto real, la investigadora percibe cómo opera “la memoria” y cómo esta emerge en el discurso, haciéndose visible o estando oculta. De esta manera, puede acceder a una mejor comprensión de lo que es un pueblo originario con relación al deber ser de la memoria ancestral y su aplicación en el presente.

Adicionalmente, en el contexto se aprecian otros factores que no siempre aparecen en el discurso. En el caso de esta investigación, por ejemplo, el alcohol, el celular, el sistema educativo oficial, entre otros, contribuyen al proceso de aculturación. La vivencia de la investigadora permitió comprender el discurso en la realidad del lugar de La Chorrera, Amazonas, trabajando en la chagra con las mujeres del clan, machucando y rayando yuca, recolectando leña, bañándose en el río contaminado de plásticos, viendo cómo las plagas afectan los cultivos y la soberanía alimentaria; asistiendo a encuentros deportivos en el municipio, consiguiendo gasolina para el transporte en bote, comprando el mercado en las embarcaciones provenientes del Putumayo, escuchando los problemas del alcohol y la brujería, que terminan en suicidios o asesinatos, entre otras situaciones que se reflejan en el capítulo del Contexto Cultural Uitoto.

Otro ejemplo refuerza lo expuesto. Cuando el anciano Uitoto dice y siente a la investigadora como una “madre”, que hace parte de su

clan, la presenta al territorio para que los espíritus no la desconozcan, y así evitar que se enferme; entonces, la investigadora empieza a vivir en un territorio llamado Mue, buscando comprender otra episteme, que le permita vivir de otra manera. Es decir, la investigación no solo alimentó su dimensión de la praxis pedagógica, sino su misma existencia, ya que el investigador como sujeto está en juego dentro de la indagación hermenéutica.

Lo anterior, permite ampliar lo que traía en su canasto⁸ como el punto de partida. Ella, como sujeto existente, ya venía acercándose e incorporando ciertas cuestiones de la ancestralidad Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, en el pensar, en su ser y en su existencia sin pretender ser indígena. Es decir, al haber estado con estas dos comunidades en el lugar donde ellas habitan, se abrió el panorama para decolonizar su pensamiento.

Con esta investigación, surge la pregunta por cómo decolonizar su práctica pedagógica. Si existe una relación permanente con los mayores de las dos culturas, entonces hay un escenario del ser existente de la investigadora. Esto aclara que ella está adentro y no por fuera del marco de la ancestralidad, buscando profundizar con la investigación lo relativo al escenario pedagógico de la ECN, en el lugar donde labora; por lo tanto, no se considera el trabajo de campo como tal, en tanto se conocía el contexto y algunas problemáticas de aculturación.

De esta manera, la investigación surgió como una profundización en una experiencia que se viene viviendo, pero que, aterrizada al escenario de la ECN, se enmarcan las dimensiones del ser humano, la naturaleza y la ancestralidad. Esto, con el fin de potenciar otro escenario de vida de la investigadora, como docente en la Institución

8 Término Uitoto, que se usa como figura metafórica para indicar un lugar que remite a la caja torácica, en donde se guardan los saberes, conocimientos y experiencias propias de una persona que configura su subjetividad y lo identifica. Con este cúmulo de conocimiento, se configura una perspectiva de sentido para relacionarse con la realidad. Según esta cultura, a medida que el sujeto vive, va guardando en su "canasto" lo que le sirve para vivir bien que con el trasegar de la vida, el tejido del canasto va volviendo sus huecos más finos para filtrar mejor.

Educativa Nuestra Señora de la Candelaria (IENSC). En este sentido, el trabajo de campo particular a esta investigación no existe. Por el contrario, es una continuidad de la existencia de la investigadora, que deviene en la ancestralidad. Esto le permite entrar al viaje investigativo como sujeto, con su saber y su historia de vida, reconociendo unas categorías de sentido que se abren para ser profundizadas.

En consecuencia, y como ya se ha mencionado, el problema se construye a partir de su vivencia; es decir, lo que no le permite estar bien con su praxis pedagógica. En otras palabras, desde la incoherencia que aparece en la enseñanza de un área que se pregunta por la vida, pero que al mismo tiempo se rige por currículos, evaluaciones estandarizadas de competencias, fundada en el transmisionismo, en donde se perpetúa el bloqueo histórico, que va en contra de la vida de los sujetos-estudiantes, pues no les permite ser. Entonces, el punto de partida se sintoniza en un contexto, con una docente que encuentra ruido en su praxis, porque como sujeto conserva unos principios que devienen de su historia de vida, en donde está presente la ancestralidad, gracias al acercamiento a lo Muisca Kamunkwawishe, desde el año 2000, así como a lo Uitoto, desde el año 2018.

Así las cosas, la investigadora no entra en vacío, sino con categorías abiertas propias de su devenir histórico y su vivencia con la ancestralidad. Estas categorías construidas se abren para seguir siendo llenadas de otros sentidos, gracias a la experiencia de la investigación. También, se permitió entrar más fácilmente en el diálogo con los ancianos, pues se conocía, en cierta medida, lo que hablaban en los mambeaderos.

Para finalizar la reflexión del punto de partida, en el abordaje de la ruta metodológica se escogieron dos dispositivos metodológicos, orientados a recoger la información en dos tipos de poblaciones: los círculos de reflexión, acuñados en las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos, de Quintar (Ordóñez, 2014; Quintar, 2018; Rivas, 2005; Salcedo, 2009), desarrollados en los estudiantes de sexto a noveno grado; y los mambeaderos, para trabajar con las comunidades Muisca Kamunkwawishe

y Uitoto. Específicamente, se mambeó con los siguientes ancianos sabedores y las familias cercanas:

El buinaima Cantalicio Eimenekene y su comunidad Uitoto del Clan Eimene (Garza Blanca), ubicados a orillas del río Igara Paraná, sector Mue, a ocho horas vía fluvial del municipio La Chorrera, Amazonas; y el Hate (mayor o padre) Ignacio Murillo, conocido como Swaie, junto con grupos familiares pertenecientes a la comunidad Muisca Kamunkwawishe, que está en proceso de recomposición y se ubica en las veredas Agua Buena y Firita Peña Abajo, de Ráquira, Boyacá.

Pasando a la reflexión sobre la ruta metodológica, la investigadora entró en este viaje con un nivel de relaciones con personas que han recibido palabra⁹ de los anteriores ancianos, de tal manera que se configuró una red de apoyo, para la comprensión de las cosmovisiones en la investigación. Esta red la integraron las siguientes personas:

Pedro Alfonso Luque Manrique, antropólogo, quien conoce al anciano Uitoto Cantalicio Eimenekene desde hace más de 25 años y vive en Ráquira, en donde tiene su maloca amazónica de dos estantillos. Gracias a la palabra recibida del anciano y su acompañamiento en esos largos años, construyó, junto con su hermana Sonia Luque y su cuñado, Pedro José Román, una maloca amazónica en Tenjo. Por su conocimiento de la cultura Uitoto, y sus vivencias con la gente del clan Garza Blanca, desempeñó un papel crucial en la investigación, pues fue mano derecha para el momento de comprensión de la cosmovisión. Adicionalmente, Pedro conoce de cerca el proceso de recomposición de la cultura Muisca Kamunkwawishe, ya que es *fuérama* del anciano Swaie (Ignacio Murillo) y en su maloca, la investigadora mambea frecuentemente.

Katherine Terraza y Cristian López, miembros de la comunidad Muisca Kamunkwawishe, hacen parte de la red de apoyo investigativa. Ellos han vivido el proceso de recomposición de su cultura, desde el

9 En las comunidades indígenas, recibir palabra equivale a un cúmulo de conocimiento y sentidos para la vida.

inicio. Juntos compartieron nueve años con el anciano kogui mamo Luca, por lo que son una familia central en el proceso cultural Muisca. También conservan un bohío, o casa ceremonial, en donde la investigadora también mambea.

Esta red de apoyo prestó su ayuda en la profundización de la palabra compartida por los ancianos Cantalicio Eimenekene y su hijo Ulderico (Uitotos), y Swaie Murillo (Muisca Kamunkwawishe), en tanto para ellos la ancestralidad es una experiencia permanente de vida desde el mambeadero, las plantas sagradas, la casa ceremonial, el pago, la chagra, el conjuro, el canto, entre otras actividades y espacios ceremoniales.

Así las cosas, se partió de una comprensión inicial de la cultura, profundizando luego en las dimensiones del ser humano, la naturaleza y la ancestralidad. Estas categorías preexistentes sirvieron como punto de partida para el diálogo con los ancianos de las comunidades, donde surgieron nuevas categorías significativas, a partir de momentos de escucha. Por ejemplo, la categoría inicial del mambeadero dio lugar a relaciones entre el mambeadero, la naturaleza y el ser humano, así como el papel de las plantas sagradas de coca y tabaco en esta relación. De esta manera, emergieron categorías adicionales específicas para cada dimensión, como se muestra en el siguiente cuadro.

Tabla 1. Las categorías investigativas

Categorías abiertas propias de la investigadora	Categorías emergentes	
	Subsecuentes	Fundamentales
El mambeadero	El asiento del mambeador	La ley de origen
Las plantas sagradas	El poporo	La ley de humanización
La casa ceremonial	La palabra de tabaco, coca y yuca dulce	La ley de naturalización
El pago	Los fuéramas	La ley de naturahumanización
La chagra	La adivinanza	El acuerdo primigenio
El baile	La dieta	El origen
El canto	El agujero	El cuidado de la vida

El mito	La carrera de conocimiento	La tensión en la dualidad
La ley de origen	La enfermedad como camino	El dar y recibir
La cacería	El árbol de ilusión	La red rizomal
La palabra de ilusión	El árbol de abundancia	El corazón
La palabra de abundancia	El ego	La mente
	El cuidado de la vida	La palabra (hablada, sentida, actuada, pensada)
	El acuerdo primigenio	El cuerpo
	El corazón	El pensamiento
	El pensamiento	La memoria
	El totem	La semilla con su nuez y pulpa
	La sal	La enfermedad
	El ambil	
	El mambe	
	El mambe	
	La mente	
	El cuerpo	
	El trabajo	
	Los hijos e hijas	
	La memoria	
	La semilla con su nuez y pulpa	
	El soplo de vida	
	Padre y Madre de creación	
	El yetárafue	
	Los buinaimas y las buinaiños	
	El calendario ecológico	

Nota. Fuente: Construcción propia (2023).

Con lo mencionado anteriormente, se muestra el giro que hacen las investigaciones cuando se involucra la investigadora con lo que trae en su canasto, ya que surgen en ella afectaciones y transformaciones, cuando aflora una o más categorías. Más aún, está en juego su mirada de la realidad antes y después de la investigación, en tanto se pone en cuestión su vida, frente al conocimiento que está construyendo al mismo tiempo. En otras palabras, reconfigura su episteme y va “tejiendo su canasto con agujeros más finos”, como dirían los ancianos.

Descripción de los Escenarios

Esta descripción hace referencia a los lugares que habitan las comunidades focalizadas y va más allá de una caracterización exegética de los espacios, contemplando elementos de las cosmovisiones de las comunidades. Los espacios considerados relevantes para los encuentros son las casas ceremoniales y/o lugares sagrados (maloca, bohíos, Cerro de Furca, entre otros); las chagras, los hábitats familiares, entre otros. En segunda instancia, se consideran los espacios escolares de los estudiantes de grados 6° a 9°, de la IENSC de Ráquira.

La institución educativa está ubicada en el municipio de Ráquira, perteneciente a la provincia de Ricaurte Alto, en el departamento de Boyacá, Colombia. Se encuentra, aproximadamente, a 65 kilómetros de Tunja y a 29 kilómetros del municipio de Chiquinquirá. Ráquira limita por el norte con los municipios de Tinjacá y Sutamarchán (Boyacá); por el sur, con el municipio de Guachetá (Cundinamarca); por el oriente, con los municipios de Sáchica y Samacá (Boyacá), y por el occidente, con el municipio de San Miguel de Sema (Boyacá) y la Laguna de Fúquene. El área incluye 20 veredas, destacando el centro poblado de la Candelaria, lugar donde se ubica la Institución Educativa. Esta se localiza en zona rural y su cobertura alcanza las veredas de Casa Blanca, Gachaneca, Chinguichanga, Candelaria Oriente, Candelaria Occidente, Carapacho, Roa, Farfán, Firita Peña Abajo y Firita Peña Arriba. Algunas sedes están a lo largo del río Candelaria, lo que las hace vulnerables a inundaciones. La sede central cuenta con una planta física nueva, que se recibió en el año 2022. La falta de agua potable en La Candelaria es un problema recurrente, que afecta las condiciones sanitarias dentro de la jornada escolar.

La IENSC es de carácter oficial, con calendario A, mixta y de modalidad académica. Ofrece educación en los niveles de preescolar, básica primaria, básica secundaria y media, atendiendo aproximadamente a 434 estudiantes, provenientes de áreas rurales y urbanas de los estratos 0, 1, 2 y 3, distribuidos en 10 sedes.

Dispositivos Metodológicos y Perfil de los Participantes

Para el desarrollo metodológico de la investigación, se establecen fundamentalmente dos dispositivos, teniendo en cuenta los tipos de población, los objetivos de la investigación con cada grupo poblacional y la cercanía de la investigadora a estos dispositivos.

En primer lugar, se considera a los estudiantes como un grupo poblacional diverso, que no se reconoce como parte de una cultura ancestral y que tiene en común su tránsito por una experiencia educativa formal; en este caso, sujetos a un proceso de formación en un área disciplinar de las ciencias naturales. En general, hijos/as de los habitantes del territorio raquireño (campesinos, mineros, alfareros y transportadores del casco urbano y rural), ubicados dentro de los rangos de edad entre 11 y 15 años. Con este grupo poblacional, fundamentalmente se buscó develar cómo el proceso educativo formal ha construido marcos de sentido que determinan la manera de su relación con la naturaleza. El dispositivo metodológico para recoger la información fue el círculo de reflexión, propuesto desde La Hermenéutica de la Conciencia Histórica y el Instituto de Pensamiento y Cultura para América Latina (IPECAL).

En segundo lugar, se consideran los grupos poblacionales Uitoto y Muisca Kamunkwawishe como culturas ancestrales, organizadas en familias extensas o grupos de afinidad, que comparten marcos de sentido construidos a lo largo del tiempo y que los integran a estas comunidades. Es decir, se reconocen con una identidad propia, sustentada en sus cosmovisiones. La investigación se centra en el diálogo con los mayores, quienes son autoridades y guardianes de saberes, además de poseer formas particulares de comprender y relacionarse con la naturaleza. Para ello, se recurrió al mambeadero, un dispositivo propio de estas culturas y práctica ritual permanente en la vida grupal, mediante el cual se transmiten sus cosmovisiones y conocimientos, fortaleciendo así la memoria colectiva y la continuidad de su identidad cultural.

Con estos dos grupos ancestrales, se buscó fundamentalmente comprender y definir las potencialidades de los sentidos y significados que cada cultura le atribuye a la relación del ser humano con la naturaleza, desde sus cosmovisiones, así como los dispositivos pedagógicos y didácticos que utilizan para la pervivencia del grupo.

Los dispositivos metodológicos (círculos de reflexión y mambeaderos) buscaron, además, desarrollar procesos de historización, a través de la palabra hablada, sentida y actuada. Es así como se comprende la realidad desde dos dimensiones: lo que es y está siendo, y lo que puede ser, pero no es, según Zemelman (2019). Se trató de una dialéctica entre presente y futuro sin desconocer que, al incluir al sujeto en el proceso de construcción de conocimiento, se considera la historicidad del mismo; es decir, una relación entre presente-pasado para hacer devenir otros futuros posibles. En esta dialéctica, hay múltiples posibilidades de ser y no una sola, como lo pretende el pensamiento teórico, como un único futuro, desde una relación causal. Es decir, existen múltiples construcciones posibles de futuro, impulsando al sujeto erguido a comprender la realidad desde una necesidad propia.

Aunque los dos dispositivos metodológicos propuestos se desarrollaron de manera dialógica, presentan algunas diferencias significativas: por su origen, uno es ancestral y el otro resultado de una apuesta epistémica; por su contexto, en donde el círculo de reflexión implica un diálogo desde la alteridad, y el mambeadero desde la identidad; por su forma, porque el mambeadero está ritualizado por el lugar (casa ceremonial), las plantas sagradas (coca y tabaco), el fuego y el saber del Buinaima; por su finalidad, ya que los círculos buscan develar lo que está oculto y los mambeaderos lo hacen desde la cosmovisión y la memoria, entre otras diferencias; se considera fundamental su uso, por tratarse de poblaciones diferenciadas, que operan desde marcos de sentido distintos (estudiantes y culturas ancestrales). Desde la historia de vida de la investigadora, ambos dispositivos son cercanos, pues desde la pasantía en el IPECAL conoció de cerca el desarrollo de los círculos

de reflexión, y desde su vivencia de la ancestralidad como camino de vida, los mambeadores son rituales a los que asiste con frecuencia.

Lo anterior no significa que los dispositivos, en especial el mambeadero, sea conducido por la investigadora. Por el contrario, su sentido fue alimentado durante la investigación. Estos dispositivos se describen a profundidad más adelante.

Los mambeaderos con los ancianos Cantalicio Eimenekene y Swaie Murillo fueron grabados. Posteriormente, se empezó la sistematización y la composición del discurso, desde diferentes momentos de escucha. Por ejemplo, para el caso de la cultura Uitoto, el diálogo con el anciano se focalizó en lo fundamental y algunas articulaciones. Como el abuelo no habla bien el español, se profundizó en otros mambeaderos con su hijo Ulderico Eimenekene. De esta manera, la escucha y comprensión se hacen en diferentes momentos:

Primer momento: en los mambeaderos con los ancianos Cantalicio y Swaie, y en los mambeaderos con Ulderico.

Segundo momento: a partir de la grabación, ya que se recrea lo escuchado en un tiempo pasado, pero a la vez en el presente, mientras se transcribe. Esto permite que surjan otras claridades que no aparecieron durante los mambeaderos.

Tercer momento: desde las articulaciones que hace la investigadora, apoyándose con mapas mentales, graficados en carteleras.

Cuarto momento: en los mambeaderos, realizado con la red de apoyo, tanto para lo proveniente de la cultura Uitoto con Pedro Luque, como para lo surgido de la cultura Muisca Kamunkwawishe con Katherine Terraza y Cristian López. Este apoyo de la red se asumió gracias a la recomendación realizada por los jurados, durante la suficiencia investigativa doctoral, quienes propusieron el apoyo en un equipo de interpretación. En estos mambeaderos, realizados con la red de apoyo, cuando se compartió lo encontrado, surgieron otras pregun-

tas y aparecieron otras comprensiones o claridades, que permitieron articular mucho más el discurso de ambos ancianos.

Es importante resaltar que, en la red de apoyo, conformada por personas que han recibido palabra de estos dos ancianos mayores de las comunidades Uitoto y Kamunkwawishe, no todos comprenden lo mismo cuando hablan los ancianos, pues cada quien lo hace desde su mirada y guarda en su “canasto” lo que necesita y siente que puede llevar para vivir bien. Entonces, por los diversos focos de comprensión, se fue afinando más el discurso de los ancianos. Como la investigadora mantenía la red relacional antes del surgimiento de su investigación, al plantearse el escenario de la PSN, pone a disposición la red desde otra necesidad.

De los dos meses y medio conviviendo con el clan Uitoto Garza Blanca, surgieron 90 audios grabados. Con el anciano Swaie, mayor de la comunidad Muisca Kamunkwawishe, se realizaron siete mambeaderos en seis meses, cada uno de tres a cuatro horas. En total, la investigación contó con aproximadamente 210 horas de grabación, que fueron transcritas y reposan en el archivo personal de la investigadora.

La Construcción de Conocimiento Epistémicamente Hablando

En términos generales, y desde una perspectiva epistémica, el proceso de construcción de conocimiento comienza, como se ha dicho, con el ángulo de mirada de la investigadora, donde sus categorías se mantienen abiertas y otras se vacían de sentido. Con esta perspectiva, y a través de la escucha, se busca comprender profundamente lo que dice el otro y cómo ese pensamiento se expresa en la realidad. A través de los diferentes momentos de escucha, se van planteando nuevas preguntas, se complejizan los sentidos de las categorías formuladas y surgen otras; una dinámica indispensable para comprender el mito, el discurso o la cosmovisión del otro, dentro de lo que se está preguntando y definiendo. En los mambeaderos, las preguntas delimitan el campo de diálogo con los dos ancianos, resultando categorías priorizadas, por

su importancia para los objetivos, como se muestra en la tabla anterior. Posteriormente, se realizan las articulaciones entre las categorías priorizadas, tanto las abiertas propias de la investigadora, como las que emergieron. Las articulaciones entre las categorías son las que permiten darle sentido al discurso, a partir de las relaciones que surgen entre ellas, desde las tres dimensiones que aborda la investigación (ser humano, naturaleza y ancestralidad); es decir, enfocadas en cómo deviene el ser, en relación con la naturaleza, dentro de la ancestralidad de cada cultura. De esta manera, se articulan, por ejemplo, el mito con: la chagra, la ley de origen, el canto y la casa ceremonial.

Un ejemplo claro es la categoría llamada “El acuerdo primigenio” (aplicada a la cultura Uitoto), la cual hace referencia a un “convenio” (con origen en un mito), establecido entre “la gente humana” y “la gente de la naturaleza”, en función del cuidado mutuo. La comprensión de sentido del “acuerdo primigenio”, hizo necesario entender el “dar y recibir” como una categoría independiente que, junto con “el pago” (aplicada a la cultura Kamunkwawishe), permite comprender el acto de agradecimiento tan propio de la ancestralidad. Así mismo, en la articulación de estas tres categorías, aflora una nueva: la enfermedad, sin ella resulta imposible comprender los vínculos entre el ser humano y la naturaleza. De esta manera, emergen categorías fundantes y categorías subsecuentes, reflejadas en la Tabla 1.

Según la Hermenéutica de la Consciencia Histórica, las articulaciones se hacen desde niveles y momentos. Los niveles se presentan como los referentes a lo político, lo económico, lo social, lo religioso, lo democrático, lo educativo, lo ambiental, entre otros (Zemelman, 2019). Sin embargo, teniendo en cuenta las tres dimensiones de la investigación, en particular la ancestralidad, los niveles se asumen como las dos culturas de estudio. Con este engranaje, se va construyendo un discurso que refleja la comprensión surgida en la investigadora, sobre lo que está preguntando y le parece fundamental para su investigación; de tal manera, se alcanza un primer nivel de articulaciones dentro de cada cosmovisión, y un segundo nivel entre las dos cosmovisiones, que da origen al cuerpo epistémico para la PSN.

Ahora bien, en cuanto a las dimensiones centrales de la investigación como “el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad”, las diferencias entre las dos cosmovisiones, con sus particularidades culturales, determinaron un abordaje singular desde lo metodológico. Los Muisca Kamunkwawishe son una comunidad que está en permanente proceso de recomposición de su episteme; es decir, no tienen linaje vivo y no están presentes mitos que fueran transmitidos oralmente entre generaciones. Caso contrario a la cultura Uitoto, en donde hay un linaje vivo y está la memoria que deviene en los mitos; estos direccionan el presente del clan Uitoto para que perviva la cultura, a pesar de su marcado proceso de aculturación.

En otras palabras, se está hablando de dos culturas, una que emerge y la otra que es milenaria. La comunidad Kamunkwawishe “deviene del no ser para llegar a ser”, ya que está presente en esta un sentido de orfandad. Lo que ellos llaman “despertar el ser”, como una búsqueda de lo sagrado en el ser, para llegar a ser. Por otro lado, el clan Uitoto “deviene del ser para seguir siendo”. Es decir, desde el ser que ya es, deviene y sigue construyéndose; entonces no hay una idea de “no ser”, porque está presente en la ancestralidad. En consecuencia, la diferencia de las dos culturas puso a la investigadora en dos lugares distintos de abordaje para la construcción de conocimiento, que se reflexionan a continuación.

Al reconocerse la marcada diferencia, al preguntarse sobre qué es el ser humano o qué es la naturaleza, el anciano Uitoto recurre al mito en donde está la memoria. Como en la cultura Kamunkwawishe no hay mito como tal, sino los encontrados por el mayor Swaie en las crónicas, en algunas comunidades campesinas o lo que le entregaron los ancianos de otras culturas, entonces, se dio prioridad a un ejercicio inicial de historización, para conocer cómo había surgido la comunidad Muisca Kamunkwawishe.

Sin embargo, surge la coyuntura. La historización como dispositivo poderoso, desde la Hermenéutica de Zemelman (2019), permite develar, entre niveles y momentos, las marcas, las afectaciones o los

síntomas que le indican a un sujeto cómo ha sido construido o colonizado. En los momentos aparecen recortes de realidad, en donde se evidencia lo que marcó o atravesó al sujeto. Es decir, un recuerdo del pasado que surge como un “recorte de realidad” de lo que se vivió. Estos son importantes en el momento de la historización. Sin embargo, cuando se habla de ancestralidad, una dimensión en la investigación, la historización, cambia. No entran en el tablero únicamente los “recortes de realidad” del sujeto, sino los “recortes de memoria”. Ambos juegan de manera particular en la historización del anciano Swaie.

Aparece entonces la pregunta por la memoria. Si se trata de una cultura emergente, ¿en dónde se pronuncian los “recortes de memoria”? En la historización, el anciano Swaie va narrando los encuentros con otros ancianos y ancianas de diferentes lugares de América, cada uno de ellos con sus cosmovisiones. En cada narración hay afectaciones, impresiones, hallazgos, aprendizajes, lecciones e infinidad de experiencias, de las cuales va cogiendo algo para configurar no solo su rostro, sino el de su comunidad y superar el sentido de orfandad. De esta manera, en la historización aparecen “recortes de realidad”, relativos al sujeto que se está historizando, pero también “recortes de memoria” que no son los propios, sino los de los ancianos y ancianas que le narraron algo; es decir, le están entregando palabra y le están heredando un legado que luego se asume en la vida, para recomponer lo Kamunkwawishe. A cada encuentro intercultural con los mayores y mayores de otras culturas, el anciano Swaie lo llamó “hechos sociales”. Esta categoría de peso surgió sobre la marcha del abordaje historizado, para la presente cultura. De esta manera, se entiende el “hecho social” como un recorte de realidad, en donde aparecen al mismo tiempo recortes de memoria, que no son los propios, pero se asumen voluntariamente a manera de sincretismo.

En conclusión, el “hecho social” es un momento histórico, donde se ponen en juego no solo la subjetividad, sin profundizar en esta como lo plantearía Zemelman (Rivas, 2005; Zemelman, 1992, 2019), sino, principalmente, la memoria ancestral que da la posibilidad de configurar la subjetividad, tanto del sujeto como del colectivo. En

consecuencia, la categoría trascendente que surgió en la historización del mayor Swaie, llamada por él como *hecho social*, amplía la mirada para comprender más allá de la historia que se recuerda. Por lo tanto, al abordar la investigación desde la ancestralidad de dos cosmovisiones, una milenaria y la otra en proceso de recomposición, los elementos hermenéuticos de Zemelman (2019) se reconfiguraron: el sujeto se historiza y también se ancestraliza, lo que implica una nueva forma de comprender la realidad.

Es importante aclarar que, después de la historización del anciano Swaie, se entra en el diálogo para comprender los marcos de sentido presentes en su cultura, en los seis mambeaderos posteriores, utilizando el canto como elemento articulador. Sin desconocer la importancia de los “recortes de realidad” en lo Uitoto, lo fundamental para la investigación está en la memoria; es decir, en la ancestralidad. Cuando el anciano Cantalicio recurre a ella, va más allá de la historia lineal. No hay “hechos sociales”, la historia está en el mito, que, con sus personajes, lugares, cantos o situaciones, permite poner en el contexto la existencia del sujeto Uitoto. Así se comprendió que hay un tiempo de la memoria en la narración, que se traslapa con el tiempo presente del sujeto que la narra o la escucha en el mambeadero (gente del clan e investigadora).

El mito conserva el consejo, la conjura, el canto, el baile, la dieta y hasta los aprendizajes. Se entiende que todo ha sido vivido en él y por esto hay que ver cómo lo resolvieron los antiguos, para descifrar el presente. El mito contiene la comprensión del mundo. Nada de lo que suceda hoy en día está por fuera de este. El anciano narra el mito que se necesita para resolver un desafío de la realidad presente. No sorprende entonces, que el anciano Uitoto buscara en el mito las respuestas a las preguntas de sentido centrales de la investigación, las mismas presentadas al anciano Muisca Kamunkwawishe: ¿Qué es el ser humano? ¿Qué es la naturaleza? ¿Cómo se dan las relaciones entre los mismos, dentro de la cosmovisión?

Así las cosas, la pregunta ¿cómo pervive la cultura a pesar de su contexto de aculturación? Permitió que en lo Uitoto emergieran los dispositivos de su cultura, presentes en el tercer capítulo. ¿Cómo deviene el ser que está dejando de ser para seguir siendo? una pregunta articuladora de categorías, que propició la construcción de contenidos presentes en el cuerpo epistémico de la PSN, ubicado en el cuarto capítulo. De la episteme, se diseñaron los dispositivos didácticos para los estudiantes, compartidos en el quinto capítulo.

En suma, los niveles y momentos desde la Hermenéutica de Zemelman (2019), se reconfiguran durante la ruta metodológica al abordar la ancestralidad de dos culturas, una milenaria y otra en proceso de recomposición. No se trata de la historización del sujeto propiamente dicha, sino de una que aborda lo colectivo con relación a la naturaleza. En consecuencia, aparecen los hechos sociales, con recortes de memoria y recortes de historia. En lo Uitoto, la historización no es prioritaria, porque existe la memoria que deviene del mito y está más allá del tiempo pasado. En el mito están los recortes de memoria, que se traslapan con la realidad presente del sujeto, con relación a los otros y la naturaleza.

Lo anteriormente expuesto y reflejado en la figura 1, aclara la configuración metodológica a partir de la Hermenéutica del autor, referido para un sujeto que desee, además de historizarse, ancestralizarse y poder reconfigurarse, después de que ha sido consciente de cómo fue construido o colonizado. Esta reconfiguración del sujeto no puede hacerse sin contemplar la naturaleza, porque la crisis civilizatoria demanda preguntarse, no solo por la relación con los otros, sino también con lo otro.

Una categoría fundamental en la investigación es el Buen Vivir o Vivir Bien. Su sentido se consolidó como eje central de los dispositivos pedagógicos y didácticos. Mientras que la episteme colonial/moderna define la felicidad y la realización en términos de consumo y acumulación, promoviendo una lógica de dominación sobre los demás y la naturaleza, el Buen Vivir propone una visión distinta, vinculada a cosmovisiones indígenas que colocan la vida en el centro. En este sentido, la evolución humana deja de ser un tránsito de lo subdesarrollado a lo civilizado y, en cambio, se concibe como un proceso de armonización con el entorno y la comunidad.

El Buen Vivir no es un modelo único, sino una construcción propia de cada pueblo, según su cultura y territorio. En el caso de los Muisca Kamunkwawishe y los Uitoto, esta categoría adquirió significados específicos. Se basa en una relación armónica con el cosmos, promoviendo una ética del cuidado y una forma de convivencia, donde los seres humanos no están por encima de la naturaleza, sino que forman parte de ella en una red interconectada. Lo que se hace a la naturaleza repercute en la propia existencia humana, estableciendo una unidad inseparable entre ambas.

Desde esta perspectiva, el Buen Vivir implica un cambio en las relaciones humanas, fomentando el respeto por la alteridad y reconociendo lo espiritual como parte de la realidad. La sabiduría no se impone ni se universaliza, sino que emerge de cada comunidad, según su cosmovisión. Por ello, las ordenanzas, los mitos y la ley de origen constituyen los fundamentos del saber, que guían la vida en comunidad y la relación con el territorio.

Como expresión cultural, el Buen Vivir trasciende lo material y lo económico, rompiendo con las concepciones tradicionales del conocimiento, que buscan verdades absolutas e imposiciones epistemológicas en función de la calidad de vida. En su lugar, abre paso a múltiples formas de entender y habitar.

Dimensión Ética de la Investigación

Las comunidades que se abordan en la investigación pertenecen a dos grupos sociales, adolescentes menores de edad y, específicamente, dos adultos mayores, de los cuales solo los menores de edad pertenecen a la población mayoritaria no autoreconocida como indígena. Para el manejo de la información recogida, se contó con los permisos, tanto de la institución educativa (adultos custodios de los menores, durante los círculos de reflexión en las instalaciones del colegio), como del mayor Swaie Murillo y el cacique Cantalicio Eimenekene. Con las comunidades ancestrales se llega a acuerdos a través del dispositivo del *mambeadero*. Ninguno de los mayores manifestó permiso para publicar las transcripciones o grabaciones, excepto algunos apartes que la investigadora puso a consideración, recibiendo el permiso para ser publicados en el presente documento y facilitar la argumentación de los hallazgos.



Capítulo 2.

Contextualización, Lecturas de Realidad y Sentidos Presentes en los Estudiantes

El presente capítulo da cuenta de uno de los objetivos investigativos: Develar los sentidos que determinan la relación de los estudiantes con la naturaleza. También aborda la relación de los estudiantes con la naturaleza, a partir de la contextualización, lectura de realidad, síntomas y comprensión del problema. Se incluyen reflexiones sobre problemáticas locales y globales, así como estrategias para su abordaje.

La IENSC, como institución educativa rural integrada al Sistema Nacional de Educación, enfrenta desafíos propios de su contexto sociocultural y territorial. La mayoría de los estudiantes provienen de familias campesinas, alfareras y mineras, mientras que algunos tienen vínculos con el comercio en el casco urbano. En este entorno, los jóvenes buscan alternativas económicas en la minería, la producción artesanal para el turismo o la migración a las ciudades. La ECN sigue un enfoque disciplinar, basado en el método científico, organizando contenidos en microbiología, anatomía, fisiología, genética y ecología.

Sin embargo, esta estructura fragmenta la realidad y limita su comprensión, en relación con el contexto inmediato de los estudiantes.

El Proyecto Educativo Institucional (PEI) de la IENSC busca consolidar una educación tecnológica y científica con valores humanos y ambientales. Sin embargo, predomina una pedagogía transmisionista que dificulta la construcción de conocimiento. La evaluación se fundamenta en pruebas estandarizadas como Evaluar para Avanzar, cuyos resultados en 2022 evidencian deficiencias en competencias científicas, con promedios inferiores al 50%. A medida que los estudiantes avanzan de grado, sus habilidades disminuyen, reflejando dificultades en la enseñanza y la apropiación de los contenidos.

Los síntomas de estas problemáticas pueden agruparse en tres niveles: estudiantes, docentes e institución. En los estudiantes, la educación no es vista como una herramienta de desarrollo, sino como un espacio de socialización. Predominan apatía, dispersión y desinterés, generados por la complejidad de los contenidos, la enseñanza memorística y las dificultades en aspectos de la lectura y la escritura. El uso excesivo de celulares afecta la atención y la motivación, reduciendo la capacidad de concentración y profundizando la desconexión con el aula.

Los docentes presentan dificultades para articular los contenidos con la realidad de los estudiantes y carecen de estrategias para abordar metodologías contextualizadas. La enseñanza fragmentada y la falta de proyectos interdisciplinarios, refuerzan la desconexión con el territorio. A nivel institucional, la IENSC no se consolida como un actor clave en la transformación de problemáticas socioambientales. Aunque el PEI incorpora un enfoque ambiental, su implementación es superficial y sin impacto real en la comunidad.

En la ECN, los contenidos se presentan de manera abstracta y desvinculada del entorno. La contaminación del río La Candelaria, a escasos metros de la institución, no se discute en el aula, reflejando la normalización de estas problemáticas en la comunidad. La crisis de identidad no solo afecta a los estudiantes, sino a la comunidad educa-

tiva en general. La falta de reconocimiento de la cultura local, impide la construcción de un sentido de pertenencia y refuerza la percepción de la educación como un proceso ajeno a la realidad del territorio.

El análisis de estos síntomas permite identificar una crisis estructural, en la ECN de la IENSC. En los estudiantes, se manifiesta en el fracaso escolar, la apatía y la desconexión con su entorno. En los docentes, en la dificultad para contextualizar los contenidos y en la ausencia de estrategias innovadoras. A nivel institucional, en la falta de compromiso con la transformación de las problemáticas locales.

Siguiendo la Hermenéutica de la Conciencia Histórica, es necesario superar la enseñanza temática universalizada y construir un enfoque pedagógico basado en el contexto. Esto permitiría que la ECN se convierta en un espacio donde los estudiantes comprendan su realidad, desarrollen herramientas para actuar sobre ella y se reconozcan como sujetos dentro de su cultura y entorno.

En consecuencia, se considera que estas problemáticas no se pueden comprender desde el mismo marco del sentido, enunciado en las políticas públicas y sus reformas educativas, formuladas para dar respuesta a la crisis de la educación que el sistema focaliza en carencias, como falta de tecnologías en las escuelas, condiciones socioeconómicas de los estudiantes, incapacidad de los docentes, precariedad de la educación rural, entre otras.

Se hace indispensable construir otro ángulo de mirada, que permita fundar formas de actuación frente a esta crisis, donde la realidad educativa es un síntoma más de la crisis civilizatoria que afronta la humanidad actualmente, y que se expresa en la manera en que la modernidad ha construido unas formas de relacionamiento con la naturaleza, con afectaciones profundas, poniendo en riesgo la pervivencia humana en el planeta.

Un primer aspecto para comprender la caracterización y lectura de realidad de la ECN en la IENSC, radica en su enfoque homogeneizador y monocultural, expresado en el currículo y su fragmentación de

la realidad, en disciplinas estructuradas bajo el método científico. La rigurosidad y parametrización educativa parten de la premisa de que la realidad es completamente cognoscible, lo que impone una única verdad que debe ser transmitida a los estudiantes, y se convierte en la base estructural del sistema educativo.

Siguiendo los estudios decoloniales de Dussel (*El Sudamericano*, 2018), Quintar (Ordóñez, 2014; Quintar, 2018), Lander (1993, 2019) y Quijano (2019), este enfoque homogeneizador surge con la colonización de Abya Yala (América), la cual no solo consolidó el capitalismo global, sino que sentó las bases del sistema-mundo que hoy conocemos como Modernidad. La colonización impuso una racionalidad hegemónica a escala global, sustentada no solo en la violencia física, sino también en la raza como dispositivo de organización social y producción de capital. Esta lógica sigue operando, a través de violencias epistémicas, como la imposición de un modelo de producción del conocimiento basado en leyes universales, para “explicar” la realidad. Las Ciencias Naturales forman parte de este sistema, donde el conocimiento se produce externamente y se impone en la educación, como una verdad incuestionable, reforzando una racionalidad monocultural, eurocéntrica y única para comprender el mundo.

Desde esta perspectiva, la reconfiguración histórica permite reconocer la colonialidad del saber (Lander, 1993, 2019), como una categoría clave para analizar cómo la ECN en la escuela, reproduce un ejercicio de poder basado en la separación entre sujeto, naturaleza y razón. Como plantea Lander, esta fragmentación naturaliza jerarquías entre los seres humanos y legitima una visión evolutiva, donde el sujeto transita de lo salvaje a lo civilizado o, más recientemente, de lo subdesarrollado a lo desarrollado. En este esquema, la ciencia objetiviza la naturaleza, mientras que el capitalismo y la modernidad la economizan. Así, la ECN clasifica y segmenta la realidad, a través de políticas públicas que establecen verdades sobre la naturaleza, excluyendo otros sistemas de conocimiento y anulando a los sujetos, sus cosmovisiones y sus marcos culturales.

Los estados modernos coloniales han sido determinantes en la consolidación del capitalismo global, al tiempo que reproducen la racionalidad eurocéntrica, sustentada en una lógica de producción que define las reglas del mundo moderno. En este contexto, la ECN opera desde una perspectiva disciplinar, donde cada campo del conocimiento está vinculado a ciencias naturales o sociales, como parte de un sistema basado en el método científico. Este modelo es presentado como la única vía legítima para comprender la realidad, mediante la formulación de leyes, que a su vez fundamentan teorías y explicaciones del mundo.

La ECN se estructura a partir del conocimiento generado en la Biología, con apoyo de la Química, la Física y, más recientemente, de las Ciencias Ambientales y la Economía. Su enseñanza sigue un modelo parametrizado y escalimétrico, que organiza contenidos de forma acumulativa, desde la educación primaria hasta la superior. En este sistema, los temas ya están prescritos en el currículo, organizados en contenidos temáticos temporalizados, estandarizados y vinculados a competencias y logros. La educación se convierte en una carrera contra el tiempo, donde docentes y estudiantes deben ajustarse a evaluaciones permanentes que miden aprendizajes, transmisión de conocimientos y, en el caso de los docentes, su desempeño laboral, salario y acceso a reconocimientos.

El método científico, con sus principios de objetividad, neutralidad y experimentación, se reproduce en la escuela, imponiendo una relación sujeto-objeto que refuerza la idea de que el conocimiento es infalible. En este contexto, el aula no permite el error ni la duda, pues el conocimiento ha sido previamente verificado. La educación se limita a la transmisión de verdades, en donde el docente instruye sobre una realidad estática, sustentada en teorías que explican lo que “es” (Zemelman, 2019). De esta manera, el estudiante solo repite las explicaciones del docente, sin espacio para la construcción de conocimiento propio.

El docente, además de ser un mediador de la transmisión, es doblemente objetivado y subalternizado. Primero, porque su función

se reduce a impartir conocimientos producidos fuera de la escuela. Segundo, porque debe anular sus saberes, experiencias y vivencias, en favor de una enseñanza homogénea que ignora la diversidad de los contextos escolares. La escuela, concebida como un dispositivo de instrucción, no es un espacio de producción de conocimiento, sino un medio para validar teorías preestablecidas, a través de experimentación. Esta lógica, propia de la episteme moderna, se refuerza en la formación docente (pregrados, posgrados y normales superiores), donde se prioriza la enseñanza de competencias y transmisión de conocimientos, negando a los educadores la posibilidad de generar saberes situados. Como resultado, los docentes carecen de herramientas para vincular los contenidos curriculares con sus realidades y las de los estudiantes.

Esta objetivación también se refleja en la relación docente-estudiante, donde el profesor es el único sujeto activo y portador del conocimiento, mientras que el estudiante es tratado como un objeto pasivo. La enseñanza se basa en una didáctica instruccionalista, compuesta por tres fases: exposición del contenido, memorización y repetición en la evaluación. Este ejercicio de poder y violencia epistémica, se manifiesta incluso en la disposición simbólica del aula, en donde la figura del docente se resalta al ubicarlo en una tarima, mientras los estudiantes permanecen alineados en filas, reforzando su rol pasivo. En este modelo, el estudiante es concebido como una caja vacía, destinada a repetir el conocimiento oficial, especialmente aquel derivado de la ciencia, sin capacidad de apropiación ni cuestionamiento. Esta lógica encuentra su origen en dispositivos coloniales de disciplinamiento escolar, profundamente ligados a la moral católica, donde la iglesia también jugó un papel central en la regulación del pensamiento y en la imposición de contenidos doctrinarios, moldeando así un sujeto obediente, reproductor y acrítico (Lara, 2019).

Además, las exigencias de neutralidad y exterioridad anulan al docente como sujeto político y ético, pues sus saberes y emociones quedan excluidos del proceso educativo. Como resultado, la política y la ética no transitan en la escuela, ya que son vistas como aspectos subjetivos y especulativos. Paradójicamente, aunque la educación es

un dispositivo social, se excluye la política como ejercicio crítico en la construcción del tejido social. No obstante, la escuela promueve una visión limitada de la democracia, a través de Consejos Estudiantiles, donde los estudiantes participan, pero no son escuchados en las decisiones del Gobierno Escolar.

La escuela también funciona como un espacio de construcción de sujetos políticos, desde una perspectiva patriótica. Las izadas de bandera refuerzan la idea de que los buenos estudiantes son buenos patriotas, asociando el reconocimiento académico con el deber nacional. Sin embargo, esta noción de ciudadanía está orientada a la obediencia y la institucionalidad, más que a la participación activa en la transformación de la realidad.

La tarea es una extensión del modelo educativo repetitivo, proyectando la búsqueda del conocimiento hacia bibliotecas o internet, sin considerar los saberes familiares. Además, limita el tiempo del estudiante en su entorno, separándolo de sus prácticas cotidianas y culturales. En la IENSC, esto invisibiliza actividades rurales como la agricultura o la alfarería, afectando la relación del estudiante con la naturaleza y su identidad. La escuela captura el tiempo, no solo dentro del aula, sino en la vida cotidiana, fragmentando la conexión con el territorio y generando expectativas que los llevan a migrar, o a insertarse en la economía extractiva.

El conocimiento debe construirse a partir de relaciones y articulaciones, evitando la fragmentación disciplinar (Zemelman, 2019). Sin embargo, la escuela impone dispositivos disciplinarios como el manual de convivencia, el boletín de calificaciones y el observador, utilizados como mecanismos de vigilancia y control. La separación razón-cuerpo refuerza esta lógica, excluyendo la sexualidad, las emociones y las expresiones afectivas, considerándolas inapropiadas o inmorales. Así, la escuela no solo impone conocimientos ajenos a la realidad del sujeto, sino que también moldea identidades, bajo una ética individualista y un pensamiento neoliberal.

El sistema educativo, basado en el poder y la exclusión, ignora la diversidad humana y la interculturalidad. Las teorías críticas introducen dos categorías: alter-ego y alter-tú. El paradigma del alter-ego percibe al otro como una versión incompleta de sí mismo, mientras que el alter-tú reconoce su singularidad, permitiendo el diálogo intercultural (Córdoba & Vélez-De La Calle, 2016). Según Dussel (El Sudamericano, 2018), incluir la dimensión ética y política en la enseñanza amplía la comprensión del conocimiento, más allá de la racionalidad dominante.

De esta forma, la cultura se entiende como el orden de sentido que conduce a los grupos humanos hacia la producción y reproducción de sus formas de vida (Geertz, 1973). Desde esta óptica, no es sostenible la noción de evolución humana que va de lo “atrasado” a lo “civilizado”. Esta visión permite superar la inclusión basada en el alter-ego, promoviendo la interculturalidad, como encuentro entre marcos de sentido diversos. La diferencia no se limita a lo étnico, sino que abarca colectivos con narrativas propias, como comunidades LGBTIQ+, feministas o ambientalistas.

La ECN, al ignorar el contexto local, refuerza la indiferencia y la exclusión. La categoría “Entorno Vivo”, utilizada en los estándares educativos, no hace referencia a los espacios naturales reales de los estudiantes, sino a un concepto abstracto y ajeno a su experiencia. La desconexión entre la teoría y la realidad es evidente en la IENSC, donde los conocimientos académicos no dialogan con la vida territorial. El “lugar” y la cultura local son una forma particular de otorgarle sentido al mundo, una producción simbólica, unas reproducciones de representaciones que inciden en la relación del sujeto con la naturaleza (Escobar, 2000). Desde esta perspectiva, los estudiantes de grados 6° a 9° nacen en lugares y se desarrollan en entornos concretos y su conocimiento local se basa en la experiencia del lugar.

La escuela, bajo este modelo, se convierte en un espacio tecnologizado y aislado, alineado con la lógica del desarrollo impuesta en el siglo XX. Martínez Boom (2004) señala que la educación fue reducida a la formación de recurso humano, orientada por principios de eficacia y

rentabilidad. De este modo, la escuela y su currículo funcionan como dispositivos de construcción de sujetos al servicio de la modernidad, el capitalismo y una racionalidad del conocimiento que atenta contra la naturaleza y la vida misma.

El currículo, definido por políticas públicas, refuerza la racionalidad moderna, mediante categorías que estructuran la educación. Entre ellas, la universalidad impone una enseñanza homogénea y disciplinar la monoculturalidad excluye saberes locales y niega la identidad cultural, la calidad de vida se centra en el consumo y la acumulación material, la razón separa al individuo de la naturaleza, y la a-historicidad refuerza una visión estática de la realidad, desconectándola de su contexto.

La ECN no profundiza en las causas estructurales de la crisis ambiental, sino que adopta un enfoque instruccionalista y apolítico, limitándose a problemáticas específicas como deforestación, contaminación y minería. En la IENSC, los PRAE se enfocan en reciclaje y reforestación, bajo una visión de sostenibilidad que no cuestiona el modelo productivo capitalista, ni la idea del crecimiento ilimitado. Esta lógica formativa, lejos de propiciar una transformación profunda, reproduce una racionalidad monocultural, que separa al ser humano de la naturaleza. Como señala Mansilla (2019a), esta desconexión no es solo pedagógica, sino civilizatoria, pues la escuela moderna ha negado sistemáticamente las formas ancestrales de relación con la vida, imponiendo una visión del sujeto desvinculada del tejido espiritual, natural y comunitario, que sostiene la existencia en los pueblos originarios.

Existe una contradicción en la autonomía escolar, pues, aunque el PEI debe formularse con la comunidad educativa, suele ser elaborado por agentes externos o es replicado de otros modelos. Además, el estricto control normativo impide su aplicación real en las prácticas pedagógicas. La evaluación, regulada por el Ministerio de Educación, prioriza estándares y competencias, sin permitir indicadores propios para valorar los efectos del PEI.

Los PRAE forman parte de los proyectos transversales, diseñados para abordar problemáticas sociales, pero su enfoque externo no reconoce experiencias, saberes ni problemáticas locales. Ocurre lo mismo con otros proyectos como Educación para la Sexualidad y Ciudadanía (PESCC), Gestión de Riesgos o Inclusión y Cátedra de la Paz, los cuales no emergen de las realidades estudiantiles, sino que responden a lineamientos institucionales.

Desde una mirada decolonial, autores como Lander (2019), Leff (2000) y Escobar (2000) advierten que la crisis ambiental no se resuelve con una Ecología Verde, la cual se centra en reparar daños, sin cuestionar las prácticas productivas del capitalismo ni la racionalidad científica-tecnológica que las sostiene.

Según Lander (2019), la humanidad enfrenta una crisis civilizatoria terminal, resultado del modelo moderno-colonial que destruye las condiciones de vida en el planeta. Incluso, las alternativas al capitalismo han entrado en crisis, pues no escapan a la lógica productivista. La concepción del desarrollo como crecimiento ilimitado, ha llevado a la naturaleza al borde del colapso:

Durante estas décadas han avanzado a pasos agigantados los procesos de mercantilización, apropiación y sometimiento, tanto de las dinámicas naturales de reproducción de la vida, como de las prácticas culturales y modos de conocer de los diferentes pueblos del mundo, para someterlos a las exigencias de la acumulación del capital. (Lander, 2019, p. 15).

Un indicador clave de esta crisis es la huella ecológica, que mide la presión humana sobre la naturaleza. Desde los años 70, la humanidad demanda más recursos de los que la Tierra puede regenerar anualmente. Actualmente, se necesitan 1.6 planetas para sostener el consumo global, lo que agrava el desequilibrio ecológico (Lander, 2019).

Las problemáticas de la ECN no solo son de orden nacional, sino que se reflejan en la IENSC de Ráquira, Boyacá, convirtiéndola en un

espacio clave para analizar cómo los estudiantes construyen sus marcos de sentido sobre la naturaleza. La investigación busca desarrollar dispositivos pedagógicos y didácticos, que permitan transformar estas lógicas e integrarlas al PEI, los currículos y los Planes de Mejoramiento Institucional (PMI).

De esta lectura de realidad emergen interrogantes fundamentales: ¿Cómo se produce el pensamiento de los docentes que orientan hoy esta cátedra? Es decir, ¿cómo transcurren y desde qué racionalidades estos procesos de formación? ¿Cuál ha sido el proceso histórico de construcción de las políticas públicas para la ECN, desde los organismos multinacionales y el Estado colombiano? ¿Cuáles son las comprensiones sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza, entre los docentes responsables de esta cátedra y los estudiantes que han pasado por ella? ¿Cómo influyen la ciencia y la idea de desarrollo en la conservación de la naturaleza y las prácticas educativas en la escuela? ¿Cuál es el impacto de la enseñanza de las ciencias naturales en los estudiantes y sus familias, para la conservación de la naturaleza en contextos escolares específicos?

Desde este enfoque, es urgente analizar la forma en que operan los sujetos de la educación (docentes, Estado y escuela), para reorientar su formación y redefinir el papel de la escuela en la construcción social. La investigación se centra en la construcción del sujeto social-estudiante, abordando cómo la ECN, basada en la ruptura entre razón y naturaleza, opera como un dispositivo de modernidad, que moldea sujetos desde una visión monocultural y eurocéntrica, excluyendo las alteridades y reproduciendo el marco capitalista, desconectado de la realidad y de la vida planetaria.

Tal como advierte Marín (2024), este modelo educativo está atravesado por separaciones naturalizadas, que fragmentan la comprensión del mundo, negando las dimensiones espirituales, corporales y simbólicas. Superar estas fracturas exige comprender la interculturalidad, no solo como inclusión funcional, sino como postura epistémica, capaz de abrir otros sentidos y formas de cuidado para la vida.

Dado que la comunidad estudiantil es diversa, se justifica el uso del dispositivo de círculos de reflexión, diseñado para explorar sus sentidos sobre la naturaleza. Los estudiantes no necesariamente se identifican con una herencia cultural ancestral, pero comparten la experiencia de haber sido formados en un sistema educativo formal.

Los círculos de reflexión, basados en la Hermenéutica de la Conciencia Histórica y las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos, de Zemelman y Quintar, son espacios de diálogo guiados por preguntas de sentido. Se fundamentan en el concepto de “alter-tú”, que reconoce al otro como un sujeto completo con su propia cosmovisión. No buscan repetir discursos, sino analizar cómo cada participante construye su comprensión del mundo. Como señala Rivas (2005), el discurso muestra una parte, pero esconde otra, siendo clave desentrañar lo implícito en cada diálogo.

Desde Zemelman y Quintar, la reivindicación del ser humano radica en su capacidad de autonomía frente a sus circunstancias, implicando un diálogo con el poder y el orden, no una sumisión. Esto exige comprender la realidad, trascenderla y actuar desde la dignidad y la autonomía (Rivas, 2005).

Implementación del Dispositivo

Los espacios ofrecidos por la IENSC fueron limitados. La duración de los círculos varió entre hora y media y dos horas según el grado. Se llevaron a cabo ocho círculos en un período de mes y medio, registrando un total de 14 horas.

Las preguntas de sentido fueron uniformes para todos los cursos, pero conforme avanzaba la reflexión, surgieron nuevas preguntas, generando debates en algunos grupos. Sin embargo, la participación fue reducida: en cursos de 22 a 30 estudiantes, solo 12 mostraron un compromiso activo, lo que evidencia lo que Zemelman y Quintar denominan “sujeto mínimo” (Rivas, 2005).

La lógica pedagógica actual impone una subjetividad controlada, limitando la capacidad crítica de los estudiantes. Quintar compara este fenómeno con la “pedagogía bonsái”, que produce individuos extremadamente armoniosos pero diminutos, incapaces de pensar, imaginar o construir algo significativo (Rivas, 2005). El control sobre el pensamiento reduce al estudiante a la obediencia eficiente, cortando su capacidad de conectarse con la realidad.

Algunos estudiantes lograron “colocarse” frente a sus circunstancias, desarrollando pensamiento crítico, como acto de resistencia y planteando soluciones como el retorno a la ancestralidad. Sin embargo, solo unos pocos asumieron el rol de “sujetos erguidos”, es decir, individuos capaces de actuar con autonomía y cuestionar los límites impuestos por el sistema educativo.

Las preguntas en los círculos se estructuraron en cuatro dimensiones: El propósito de la educación y el rol de la institución; la importancia de las ciencias naturales, sus contenidos y su aplicación en la vida cotidiana; la percepción de la naturaleza, desafíos ambientales a nivel global y local, conocimiento ancestral y narrativas de memoria colectiva, y evaluación del dispositivo educativo, considerando sus bases hermenéuticas y didácticas.

Estos aspectos permitieron articular reflexiones más complejas, vinculando la educación con la cultura, la economía y la memoria territorial, trascendiendo así el conocimiento académico fragmentado.

Sentidos Presentes en los Estudiantes sobre su Relación con la Naturaleza

Es por el sentido guía, el pensamiento y acción en el mundo, que es clave cuestionar cómo se configura la relación con la naturaleza y la influencia de la ECN en su construcción. En la IENSC, esta relación se define en dos niveles: la escuela como formación para la vida y la ECN como el conocimiento científico que moldea la mirada y las decisiones sobre la naturaleza.

La cultura es “la urdimbre” de un tejido, lo profundo que no se ve, el sentido que está detrás de lo que se manifiesta, y constituye el significado que los grupos humanos le asignan al mundo (Geertz, 1973). Por lo tanto, “la trama” de esta urdimbre es una hebra que se va tejiendo entre hilos y representa las formas de una cultura como el vestido, los acentos, los tipos de bailes, entre otros. En esta trama, la modernidad se impone con un diseño dominante. Uno de sus hilos principales es la idea del desarrollo civilizatorio, la cual, a través de la escuela, presenta la realidad humana como un proceso evolutivo que distingue entre atrasados y desarrollados, civilizados y salvajes.

El desarrollo individual es concebido como una carrera hacia la autonomía y la libertad, mediante el consumo, la acumulación y el conocimiento científico, percibido como la única verdad. Reflexiones estudiantiles como “conseguir metas, ingresos, trabajo estable”, evidencian esta lógica. La educación escolar es vista como la única vía para “ser alguien en la vida”, desvinculando a los sujetos de su relación con la naturaleza.

Esta lógica impone múltiples dispositivos como la familia, la iglesia y la ciencia, que sitúan al ser humano en la cúspide evolutiva. El vínculo con la naturaleza se percibe como atraso, reforzado en afirmaciones como “la tecnología nos sacó de condiciones precarias, si no viviríamos en chozas”. La colonialidad educativa fomenta una cultura individualista, en donde el éxito se mide en términos monetarios y de consumo, reduciendo la educación a una preparación para el mercado laboral.

Bajo esta lógica, la razón es instrumentalizada en la escuela para la adquisición de conocimientos científicos. La educación se convierte en un proceso competitivo y paramétrico, en donde el ser humano se define por su función en el mercado. La vida moderna se basa en el progreso, la acumulación y la competencia, sacrificando la consciencia del ser, al servicio del capital.

La modernidad también perpetúa jerarquías sociales y laborales, en las que no todos tienen acceso al proyecto de vida moderno, generando exclusión y pobreza. Aunque se percibe la libertad como una elección personal, en realidad, la competencia por el éxito se logra a costa de la explotación de la naturaleza y la subalternización de otros.

Algunos estudiantes resisten esta estructura escolar, reflejando síntomas de fracaso escolar, desmotivación y rechazo a lo parametral. La apatía, la discriminación y las tensiones familiares refuerzan esta crisis, evidenciando la colonialidad en la educación. Otros estudiantes disfrutaban aprender, pero sin reconocer que el conocimiento no es exclusivo de la escuela y que ellos también pueden producirlo.

La Separación del Ser Humano y la Naturaleza en la ECN

Siguiendo la analogía de Geertz (1973), un segundo hilo de la urdimbre moderna se manifiesta en la ECN, que refuerza la idea de separación entre ser humano y naturaleza. Al reflexionar sobre los aprendizajes en Biología, los estudiantes mencionaron contenidos científicos como “respiración, genética, células, sexualidad”, sin conectar estos saberes con la vida. Algunos, incluso consideraron que la Biología “no sirve para nada”, salvo si se estudia en la universidad.

Los currículos de la ECN replican la epistemología moderna, clasificando la realidad en categorías separadas y situando al ser humano como centro y dueño de la naturaleza. La ciencia es presentada como un medio para conocer y manipular los recursos naturales, reforzando la idea de que la humanidad domina la naturaleza. Esto se refleja en respuestas estudiantiles como “conocer el cuerpo ayuda a la robótica” o “entender la producción de oxígeno y la absorción de CO”, evidenciando una visión utilitarista del conocimiento.

Desde la modernidad, la naturaleza es vista como un objeto pasivo, carente de espíritu, susceptible de ser explicada por leyes científicas. Este pensamiento legitima su manipulación, explotación y conversión en recurso económico. Como señala Leff (2000), el capitalismo y la

ciencia instrumentalizan la naturaleza, reduciéndola a un sistema de extracción y acumulación, sin considerar los equilibrios ecológicos que sostienen la vida. En contraste, los pueblos indígenas amazónicos, como el shipibo-konibo-xetebo, no establecen una división entre el ser humano y la naturaleza, sino que los comprenden como parte de un mismo campo sociocósmico. No existe una dualidad entre sujeto y objeto, sino una interdependencia profunda, vivida desde la espiritualidad y la reciprocidad (Mansilla, 2019b).

La ECN refuerza esta fragmentación, presentando al ser humano como la única entidad pensante y a la naturaleza como un objeto de estudio. Se ignora la interdependencia entre todas las formas de vida, situando a la humanidad fuera del tejido natural. Esto justifica la transformación de la naturaleza en mercancía, permitiendo incluso la creación de naturaleza artificial, como la clonación de especies.

La Separación entre lo Tangible y lo Intangible

Algunos estudiantes expresan preocupación por el cuidado de la naturaleza, pero desde un enfoque limitado a la salud física y la supervivencia, sin considerar dimensiones relacionales más profundas. La ECN, alineada con la modernidad, separa la materia de lo intangible, ignorando las dimensiones espirituales de la naturaleza.

Siguiendo la metáfora del telar de Geertz, la modernidad ha tejido un marco epistemológico, en el que la naturaleza es un recurso explo-table, desconectado del ser humano. A través de la ECN, esta lógica se transmite y refuerza, perpetuando un modelo educativo que fragmenta la vida y desvincula la existencia humana de la totalidad del cosmos.

Dimensiones Tangibles e Intangibles de la Naturaleza

Las reflexiones de los estudiantes sobre la naturaleza evidenciaron posturas divergentes, entre una visión estrictamente materialista y otra que reconoce dimensiones simbólicas, espirituales y energéticas. Algunos señalaron que la naturaleza inspira paz, bienestar y conexión, pues “hay algo que permite la conexión con ella” y “se tienen sen-

saciones de libertad con la naturaleza”. Otros afirmaron que existen energías y fuerzas invisibles, expresando que “hay algo más que no se puede ver, sino sentir”, mientras que algunos la asociaron con la religiosidad, señalando que “es un regalo de Dios que nos entregó para cuidarla”. Sin embargo, también hubo posturas que la concebían solo como un espacio físico, sin dimensiones trascendentales, con afirmaciones como “solamente es física” o “no hay nada espiritual, porque no se ha demostrado científicamente y es una creencia”.

Esta dicotomía de lo intangible y lo tangible refleja cómo la ECN, al basarse en el método científico, excluye las dimensiones subjetivas, espirituales y simbólicas de la relación humano-naturaleza. La modernidad, al considerar amenazantes estas visiones intangibles, las ha relegado a la religión cristiana, que históricamente ha servido como mecanismo de dominación colonial. En este sentido, algunos estudiantes destacaron que “la ciencia desplaza la creencia, para hacer creer a la humanidad lo que ella diga”, mientras que otros reconocieron la coexistencia de ambas perspectivas, pues “está Dios en la naturaleza porque está en la cultura”. Así, la escuela reproduce una dualidad, en la que la ciencia guía el desarrollo humano y la religión resguarda lo simbólico, consolidando un pensamiento que legitima la explotación de la naturaleza, en nombre del desarrollo y el progreso.

Visiones Críticas y Percepciones de la Crisis Ambiental

Los estudiantes también expresaron preocupaciones sobre el deterioro ambiental, identificando causas y consecuencias de la crisis planetaria. Algunos destacaron problemáticas como la deforestación, porque “la tala afecta la producción de oxígeno”; la contaminación del aire, ya que “los productores de carbón vegetal talan y contaminan el aire”, y la escasez de agua, advirtiendo que “es posible que haya una guerra por el agua”. También, señalaron que la minería libera materiales pesados en los ríos y que los hoteles contaminan al soltar aguas negras, reflejando una comprensión del impacto humano en la naturaleza.

A partir de estas reflexiones emergieron tres tendencias. La primera, enfocada en soluciones materiales, propuso alternativas como “sembrar árboles para la biodiversidad”, “usar tecnologías limpias”, “crear leyes y poner multas” y “recurrir a prácticas artesanales antiguas”. La segunda, de carácter pesimista, sostuvo que la crisis es irreversible, pues “con una persona que cambie, no pasa nada”, “la gente ya está normalizada con el consumo” y “la contaminación ya ha dañado el planeta”. La tercera tendencia, más crítica, propuso una articulación entre lo tangible y lo intangible, cuestionando el modelo de desarrollo y reivindicando saberes ancestrales. Algunos afirmaron que “el tesoro guardado por los indígenas es el conocimiento, la espiritualidad, la memoria de esas cosmovisiones que cuidan el planeta”, mientras que otros sugirieron “volver a vivir como indígenas”, para recuperar una relación más equilibrada con la naturaleza.

Memoria Ancestral y Resistencia Epistémica

Un hallazgo clave en los círculos de reflexión fue el resurgimiento de la memoria ancestral en los estudiantes, especialmente aquellos con raíces campesinas. Relataron historias sobre sitios sagrados muiscas, como la laguna de Furca en donde, según un estudiante, “había una serpiente de siete cabezas que cuidaba algo sagrado, pero desapareció cuando llegaron los españoles”. Otros, mencionaron la importancia de los conocimientos ancestrales, pues “los ancianos tienen el conocimiento antiguo y sirve para curar enfermedades actuales”, así como la persistencia de prácticas tradicionales, como el trueque y la alfarería.

Se manifestó una crítica al colonialismo, señalando que “los españoles acabaron con las ciudades indígenas, porque sabían que había un conocimiento en esa gente”. También, se denunció la imposición del cristianismo como un medio de dominación, expresando que “la religión cristiana hizo daño” y que “los españoles trajeron codicia y ambición de poder”. Algunos destacaron que el verdadero tesoro indígena no era el oro, sino el conocimiento, la espiritualidad y la memoria de sus cosmovisiones, las cuales fueron sistemáticamente desacreditadas por la modernidad.

Este rescate de la memoria ancestral representa un salto epistémico en la ECN, ya que desafía el discurso dominante e introduce una perspectiva relacional y ética del cuidado. Más allá de reconocer que el capitalismo es depredador, algunos estudiantes argumentaron que el problema es la estructura epistémica que sustenta la explotación, y que la solución no solo radica en proteger el medio ambiente, sino en desmontar el paradigma moderno que lo cosifica.

La Escuela como Escenario de Resistencia Epistémica

Si bien la mayoría de los estudiantes validó una relación instrumental con la naturaleza, unos pocos plantearon una ruptura con la lógica del mercado, promoviendo una ética relacional, basada en el cuidado. Este grupo, aunque minoritario, abre una posibilidad de transformación dentro de la ECN, al integrar una visión más holística de la educación. Ellos expresaron que “se perdió la memoria sobre la relación sagrada humana” y que “desde la creación de la naturaleza hay algo espiritual que se mantuvo por siglos y luego se perdió por la civilización”.

La escuela podría ser un espacio en el que se promuevan pedagogías de aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje, orientadas a cuestionar la colonialidad del conocimiento. En este contexto, los elementos pedagógicos, decoloniales y ancestrales, adquieren una importancia central, pues articulan el conocimiento situado con la memoria colectiva, permitiendo un giro epistémico en la enseñanza de las ciencias naturales.

En síntesis, las problemáticas en la ECN reflejan una visión mercantilizada de la naturaleza, donde predomina una lógica extractivista y de dominación. Sin embargo, la memoria ancestral que persiste en algunos estudiantes, brinda una alternativa crítica y esperanzadora, proponiendo una educación científica que no solo reconozca la crisis ambiental, sino que transforme la relación entre la humanidad y la naturaleza, en favor de la vida.



Capítulo 3.

Marcos de Sentido sobre el Ser Humano y la Naturaleza, presentes en la Ancestralidad de las Cosmovisiones Uitoto y Muisca Kamunkwawishe

La interpretación de las cosmovisiones Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza, ha generado nuevas categorías y ampliado otras preexistentes. Estas comprensiones se articulan en tres dimensiones fundamentales: el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad. Este capítulo expone los hallazgos de la investigación, en torno a estos marcos de sentido y su potencial para fortalecer la ECN.

El capítulo se estructura en dos partes: la cultura Muisca Kamunkwawishe y la cultura Uitoto. En el caso muisca, debido a su proceso de recomposición, se realizó una historización que abarca cuatro categorías clave: ancestralidad en la interculturalidad, crónicas

históricas, aporte del mambo Luca y recorrido a través de los cantos. Posteriormente, se interpretan los marcos de sentido, a partir de nueve matrices agrupadas en el apartado “El canasto cultural Muisca Kamunkwawishe”, y se presentan los dispositivos ancestrales que han permitido su pervivencia.

Por su parte, en la cultura Uitoto, al ser milenaria y de transmisión continua, no fue necesario un proceso de historización. En su lugar, se ofrece una lectura de realidad y una contextualización, que antecede al análisis de sus marcos de sentido en el apartado “El canasto cultural Uitoto”, seguido por la presentación de los dispositivos ancestrales, que sostienen su permanencia cultural. Algunos apartados incluyen fragmentos de diálogos en mambaderos, compartidos con la autorización de los mayores, que representan momentos clave en la transmisión del conocimiento ancestral.

El surgimiento de la Cultura Muisca Kamunkwawishe, Comprendida desde la Historización

La historización de la cultura Muisca Kamunkwawishe se realizó a través de mambaderos, con el mayor Ignacio Murillo (Swaie), quien relató su camino desde el yoga en su juventud, hasta su papel en la recomposición cultural actual. Ante la ausencia de ancestros vivos que transmitieran mitos y rituales, las preguntas de sentido abordaron la reconstrucción de la identidad muisca: ¿Cómo se reconfigura lo muisca sin mitos ni linajes? ¿Cuál es el origen de esta idea cultural? ¿Cómo ocurre el despertar del ser?

En este proceso, surgió la noción del “hecho social” planteada por el mayor Swaie, una categoría que amplía la propuesta de Zemelman (2019), sobre los recortes de realidad. Mientras Zemelman enfatiza el análisis individual, para comprender la construcción del sujeto y su decolonización, en la recomposición Muisca se evidencia una afectación colectiva dentro de un territorio. La reconstrucción no solo se basa en memorias individuales, sino en la interacción con otras cultu-

ras como la Uitoto y la Kogui, así como en los saberes aún vivos en la ruralidad campesina y las crónicas históricas.

El anciano Swaie, al reconocerse mestizo sin rostro, encuentra en este proceso de diálogo con otros pueblos una vía para recomponerse y redescubrir su identidad. Su historia evidencia que los hechos sociales permiten la construcción de sentido, más allá de los límites individuales, abarcando la memoria territorial, el conocimiento transmitido en los cantos y los mitos aún presentes en la cotidianidad campesina.

El proceso de reconstrucción de la cultura Muisca Kamunkwawishe, se ha desarrollado a partir de cinco esferas fundamentales, que han permitido articular conocimientos, experiencias y diálogos con diversas tradiciones. Uno de estos ejes es la interculturalidad, enraizada en la ancestralidad, la cual ha sido esencial en el proceso de recomposición cultural. A través del contacto con comunidades indígenas, como los Uitoto y los Kogui, los mayores han compartido saberes sobre mitos, rituales y formas de relación con la naturaleza. Este intercambio ha fortalecido la identidad cultural Muisca y ha permitido la recomposición de prácticas y conocimientos ancestrales. Así, la recomposición de la cultura Muisca Kamunkwawishe se configura como un contacto-encontro, entre la subjetividad del anciano Swaie y la memoria ancestral de otros pueblos, posibilitando la reconstrucción de un marco de sentido, en torno a la relación ser humano-naturaleza.

Otro aspecto clave ha sido el aporte institucional, aunque con ciertas limitaciones. Si bien el sistema educativo ha brindado algunas oportunidades para visibilizar la cultura muisca en espacios de formación, persisten desafíos significativos en la integración de estos saberes dentro de los planes educativos. La falta de una estructura que permita la incorporación efectiva de la cosmovisión Muisca en los programas escolares, ha generado una fragmentación del conocimiento, dificultando su transmisión de manera orgánica y respetuosa con su esencia.

En este proceso de reconstrucción, la contribución del mamo Luca ha sido determinante. Como guía espiritual, desempeñó un papel

crucial en el camino de Swaie, proporcionándole orientación sobre la cosmovisión Muisca y su relación con el territorio. Sus enseñanzas han permitido profundizar en la conexión entre los saberes ancestrales y la vivencia cotidiana, posibilitando una mayor comprensión de la identidad Muisca en la actualidad.

Las crónicas históricas han representado otra fuente de conocimiento relevante para la reconstrucción de la memoria Muisca. A través del análisis de estos relatos, ha sido posible recuperar fragmentos de la historia, que han servido para reconstruir el legado cultural. Sin embargo, este proceso ha requerido un enfoque crítico para distinguir entre narrativas colonialistas y los vestigios de conocimiento ancestral, que aún pueden ser rescatados y recontextualizados dentro de la cosmovisión Muisca.

Finalmente, el viaje a través de los cantos ha desempeñado un papel fundamental en la recuperación y resignificación de la identidad Muisca. Los cantos tradicionales contienen conocimientos valiosos sobre la relación con la naturaleza, el tiempo y el cosmos. A través de ellos, se transmiten experiencias y saberes que conectan a la comunidad con sus raíces y fortalecen su sentido de pertenencia. Estos cantos no solo cumplen una función de transmisión oral, sino que también actúan como una manifestación viva de la memoria colectiva, que sigue evolucionando dentro del proceso de recomposición cultural.

La Ancestralidad en la Interculturalidad

La reconstrucción de la cultura Muisca Kamunkwawishe, ha sido un proceso marcado por el encuentro intercultural con diferentes pueblos indígenas. Desde su juventud, el mayor Swaie experimentó un sentido de orfandad cultural y, a través de su búsqueda, descubrió en el yoga una posible conexión con una sabiduría ancestral. Su maestro, Domingo Díaz Porta, le planteó una inquietud fundamental: “Es crucial encontrar a los sabios indígenas de América, que conservan esa memoria, ese conocimiento perdido durante la invasión española. Es necesario recuperarlo” (D. Díaz Porta, comunicación personal). A

partir de esta premisa, Swaie emprendió un camino en busca de ancianos sabedores, que le permitieran recuperar su identidad y, al mismo tiempo, contribuir a un despertar espiritual en América.

El recorrido lo llevó a encuentros interculturales con sabios de Norte y Centroamérica, donde conoció rituales como el Inipi y el Temazcal. En estos espacios, el diálogo con los ancianos le permitió comprender que no se trataba solo de apropiarse de una cultura externa, sino de escuchar la memoria ancestral, contenida en cada pueblo. En este contexto, Swaie conoció la profecía del cóndor y el águila, que auguraba la unión de los pueblos de América en un esfuerzo colectivo por sanar el extractivismo y la violencia. Durante estos encuentros, el fuego sagrado se convirtió en un símbolo de sanación y unidad, encendiéndose en rituales acompañados de cantos y danzas para restaurar el equilibrio de la Tierra.

La experiencia del mayor Swaie con los ancianos, también trajo consigo cuestionamientos. En un encuentro ritual, los sabios lo interpellaron sobre su búsqueda y lo instaron a regresar a su lugar de origen para encontrar respuestas. “No solo puedes recibir, debes también aportar desde tu raíz” (Anciano sabedor, comunicación personal). Con esta reflexión, Swaie comprendió que su camino lo llevaba de regreso al altiplano cundiboyacense, territorio de los antiguos Muisca. Durante las Jornadas de Paz y Dignidad en Centroamérica, reafirmó su propósito de encender el fuego sagrado en Colombia y fortalecer la vida en comunidad.

El maestro Domingo Díaz le aconsejó encontrar una tierra con memoria ancestral, un espacio donde la cultura pudiera renacer: “La memoria despierta cuando empiezas a vivir en ese territorio, donde respiras y te alimentas. Ahí nacerá la comunidad” (D. Díaz Porta, comunicación personal). Junto a su esposa, Azucena, y un grupo afín a su búsqueda, adquirieron tierras en Ráquira, antiguo territorio Muisca. Este camino de reconstrucción los llevó primero a Las Piedras Pintadas, en Cota, donde un sabedor local reconoció en ellos un germen de lo Muisca y los motivó a restaurar la cultura.

El proceso de aprendizaje no se detuvo con la llegada al territorio. En el Jardín Botánico de Bogotá, Swaie convivió con ancianos del Amazonas y participó en la construcción de una maloca: un espacio ceremonial destinado a la enseñanza y el encuentro intercultural. Bajo la guía de sabedores como Isaías Román y Cantalicio Eimenekene, aprendió sobre el tabaco y la coca como sistema de pensamiento. En la cosmovisión amazónica, el tabaco representa la razón y la separación del ser humano con lo sagrado, mientras que la coca simboliza la abundancia y la conexión con la naturaleza. Este conocimiento, compartido en el ritual del mambeadero, se convirtió en un pilar esencial para la reconstrucción de la identidad Muisca.

La maloca del Jardín Botánico se consolidó como un centro de intercambios, entre indígenas y mestizos, reforzando el resurgimiento del nativismo en Suramérica. A partir de este espacio, el mayor Swaie emprendió un recorrido por lugares sagrados de los antiguos Muiscas, visitando Monserrate, Guadalupe, Iguaque y Fúquene. Durante esta etapa, sumó nuevos elementos a su búsqueda: el reconocimiento de sitios sagrados, la enseñanza del tabaco y la coca, el ritual del mambeadero y la exploración de los cantos ancestrales. Con estas bases, se inició la construcción de una maloca en Ráquira, un proceso en el que participaron personas como Antonio Daza, Henry Ramón, Cristian López y Katherine Terraza, consolidando una comunidad con vínculos de sentido en la ancestralidad.

El compromiso con la pedagogía y la difusión de este conocimiento llevó a Swaie y su comunidad a organizar encuentros educativos en el Amazonas, con el respaldo del Ministerio de Educación. En La Chorrera, participaron en reuniones con 27 ancianos maloqueros y representantes de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las que se discutieron las bases de la educación propia, como una vía para recuperar la palabra de origen. En estos espacios, el mito adquirió un papel central, como medio para comprender y resolver conflictos, ofreciendo una visión del tiempo donde el pasado, el presente y el futuro se entrelazan en la memoria colectiva.

La reconstrucción de una cultura extinta, como la nonuya, se convirtió en un referente clave para la revitalización de lo Muisca. En el Amazonas, con menos de cuatro personas sobrevivientes, la comunidad logró resurgir con el apoyo del clan andoque. Este renacimiento demostró que es posible revertir el declive cultural y recuperar tradiciones ancestrales. En este proceso, se destacaron elementos fundamentales de la cosmovisión amazónica, como los principios de la semilla (comuya uai), la ética del cuidado (yetárafue), el trabajo sagrado (jiífue) y el gobierno propio (jebuya uai). Cada fase representaba una dimensión de la vida en comunidad, desde la creación hasta la administración de la abundancia y la organización social.

El mayor Swaie comprendió que la identidad Muisca debía construirse sobre un sistema de pensamiento arraigado en la palabra de tabaco y coca. “Es una belleza para reconstruir un pueblo” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2023). Sin embargo, también identificó tensiones en torno a la autenticidad de esta palabra. Algunos sabedores, influenciados por el dinero y las instituciones, reproducían un conocimiento superficial, lo que llevó al anciano Swaie a diferenciar entre el “tabaco falso” y el “tabaco verdadero”, este último, basado en una práctica vivida y sustentada en el buen vivir.

En su búsqueda, el mayor Swaie, llegó a la maloca de Tenjo, construida por el cacique Cantalicio Eimenekene, un Uitoto de La Chorrera. Fue allí donde entonó sus primeros cantos en lengua Muisca y se integró en el sistema de los fuéramas, guías espirituales que acompañan y protegen al maloquero. Como resultado de este vínculo, se estableció un acuerdo entre dos casas ceremoniales en el territorio cundiboyacense: la maloca de Tenjo, de origen Uitoto, y la de Ráquira, levantada por la comunidad Muisca en reconstrucción. Estas conexiones sellaron la alianza entre dos tradiciones ancestrales, reforzando el camino de revitalización cultural.

Actualmente, la maloca de Ráquira es un espacio vivo, en el que convergen saberes de distintas comunidades. Pedro Luque, fuérama del anciano Swaie, mantiene una maloca personal en la región, consoli-

dando la transmisión de la palabra de tabaco y coca, bajo la orientación de los ancianos Isaías Román y Cantalicio Eimenekene. Este proceso intercultural ha permitido que la reconstrucción de la cultura Muisca no sea solo un acto de recuperación histórica, sino una vivencia cotidiana, que reconfigura la relación entre el ser humano, la naturaleza y la comunidad.

El Aporte Institucional

El proceso de reconstrucción de la cultura Muisca Kamunkwawishe, ha estado marcado por la participación de instituciones y personas que, desde su rol institucional, han impulsado encuentros, proyectos y congresos, que han permitido el fortalecimiento de la ancestralidad. En este contexto, el mayor Swaie, junto con su esposa Azucena Medina y su compañero Antonio Daza, desempeñó múltiples roles como fundador, conferencista, investigador y gestor. Su participación en diversas instituciones y eventos permitió establecer vínculos con sabedores indígenas y acceder a espacios de intercambio intercultural.

Uno de los aportes más significativos se dio a través de la UNESCO, que facilitó la conexión con ancianos de Centroamérica, en trece sitios mayas. Estos encuentros permitieron compartir conocimientos sobre rituales y rezos, en especial en el gran encuentro del fuego sagrado maya, cuyo propósito era sanar las heridas de la guerra en Guatemala. Para el mayor Swaie, la academia también desempeñó un papel fundamental en su camino. Como egresado de la Universidad Nacional y docente investigador del Conservatorio del Tolima, centró su trabajo en los cantos indígenas, viajando a Norteamérica, Centroamérica y el Putumayo, para dialogar con yageceros y conocer procesos comunitarios como el de la Fundación Asosait. Esta labor le permitió adentrarse en la ancestralidad de la selva y profundizar en la tradición oral indígena.

El vínculo del mayor Swaie con la academia, también facilitó el acercamiento de sabedores indígenas a la educación superior. Desde el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), fue invitado a exponer

en el Congreso de Religión y Etnicidad, sobre el papel del canto y la danza en la construcción de paz en Centroamérica. En este evento conoció a María Estela Fernández de Pérez, paleontóloga del Instituto Caro y Cuervo, quien contribuyó con la recuperación de la lengua Muisca, lo que avivó su interés en la revitalización cultural. Además, en el Jardín Botánico de Bogotá, su labor fue crucial para la integración de indígenas del Amazonas en la investigación de plantas del altiplano. Allí, el mayor fue contratado para continuar sus estudios sobre el canto de pisada de maloca y su aplicación pedagógica en colegios del Distrito.

Uno de los hitos en su trayectoria fue la composición de la obra “Okima: Baile, Mito Ritual y Magia”, inspirada en el canto de pisada de la maloca Uitoto, transmitido por el indígena Luis Guerrero. Con esta pieza, el mayor Swaie ganó un premio del Ministerio de Cultura, destinando parte del reconocimiento económico a la construcción de la casa ceremonial en Ráquira, y fortaleciendo así la identidad Muisca en la región.

En su constante búsqueda, el mayor Swaie asistió a una danza tradicional en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde conoció al ministro de educación Germán Bula. Este encuentro permitió fortalecer los lazos entre la educación y la ancestralidad. Posteriormente, junto a Azucena y Antonio, fundaron la Corporación Yoakui, que organizó la Gran Cumbre de 27 ancianos maloqueros en La Chorrera, Amazonas. Este evento, apoyado por el Ministerio de Educación y la OEI, reunió sabedores bora, uitoto, muinane, nonuya, ocáina y miraña del Amazonas, junto con kogui y wiwa de la Sierra Nevada. En paralelo, se desarrolló el Encuentro de Palabra Origen para la Paz en Cota, un espacio clave en la resignificación de la memoria Muisca en Colombia.

Sin embargo, el camino institucional también trajo reflexiones sobre la autenticidad de los procesos. Inspirado por el consejo del sabedor Benito Teteye, el mayor Swaie comenzó a diferenciar entre la institucionalidad y el conocimiento verdadero, comprendiendo que “la UNESCO, la ONU y la Corporación eran tabaco falso, ilusiones que alejaban de la verdad” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2023). Este

reconocimiento lo llevó a desconectarse de las estructuras formales y a afianzar su vida en el territorio.

El mayor continuó su labor pedagógica en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), donde presentó la pieza coral “Neye Nuiré”, basada en el canto Uitoto. Esta obra se interpretó en la inauguración del Edificio Administrativo de la UPTC, como un acto simbólico para honrar la memoria de los Muisca sepultados en el lugar: un gesto que buscó sensibilizar sobre la presencia ancestral en el territorio. En conjunto con la UPTC, también participó en un encuentro Muisca en el Templo del Sol en Sogamoso, espacio que sirvió de inspiración para la construcción de su casa ceremonial en Ráquira, conocida como La Cansamaría. Este bohío, edificado con el apoyo del Uitoto Rodolfo Giagrekudo, se convirtió en un centro de transmisión del conocimiento ancestral.

Otro momento clave en su trayectoria fue su vinculación con la Corporación Autónoma Regional (CAR), para la recuperación del Cerro Majuy tras un incendio. Este proceso, desarrollado con las comunidades Muisca de Cota, Chía y Sesquilé, llevó a la construcción de una ruta metodológica, basada en saberes ancestrales para restaurar el daño ambiental y la cultura. En este contexto, el mayor Swaie reflexionó sobre el significado de la sanación: “No se trata solo de reforestar, sino de entender cómo los ancianos curan lo que se quemó con lo que no se quemó” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2023).

De esta experiencia surgió la publicación Nueve Matrices, resultado del trabajo con la Universidad Nacional y la CAR, consolidando una episteme para la revitalización de la cultura Muisca Kamunkwawishe. Las matrices, presentes en todas las comunidades originarias con nombres y énfasis distintos, representan una base metodológica esencial para resignificar la identidad Muisca. Como lo explica el mayor Swaie: “... esto no es un invento... está en las comunidades. Cada comunidad tiene estas matrices con sus particularidades... No íbamos a ser Uitoto ni kogui, pero estas matrices nos permiten rescatar la esencia

de nuestra experiencia y construir desde ahí” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2023).

Este camino, enmarcado en un diálogo intercultural profundo, permitió al mayor Swaie consolidar la identidad Muisca Kamunkwawishe desde el territorio, rescatando la memoria ancestral y reconstruyendo una forma de vida conectada con la naturaleza, el pensamiento originario y la comunidad.

El Aporte del Mamo Luca

En la historización del anciano Swaie, sobre la recomposición de lo Muisca Kamunkwawishe, un momento crucial es la convivencia de nueve años con el mamo Luca, en la vereda Pueblo Viejo, en donde se construyó La Cansamaría. Este encuentro representa un hecho social clave para la comunidad actual.

El primer contacto entre el mamo Luca, el anciano Swaie y Antonio Daza fue significativo. El mamo, enfermo de Chagas, interpretó los instrumentos musicales que le regalaron, como un mensaje de la madre naturaleza para sanar mediante el canto y la danza. Tras su regreso a la Sierra Nevada, su salud empeoró y consultó al yátucua, un oráculo de su cultura, quien le reveló que Swaie y Antonio lo ayudarían. “Yo adiviné y la madre me dijo que ustedes me iban a ayudar” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). Internado en la Fundación Cardioinfantil, se recuperó y decidió quedarse en Ráquira con ellos.

Cuando visitó La Cansamaría en construcción, el mamo Luca quedó sorprendido y decidió habitar el territorio. El mamo preguntó por qué se quería ser Muisca y descubrió similitudes entre la palabra Muisca y la lengua wiwa. “Gente Myska Kamunkwawishe, semánticamente significa: Ka, la tierra con todos sus atributos; Mu, luz; Nkwa, nacidos; Wi, vida; Shé, origen” (Swaie, Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). En la construcción de la casa, instaló nueve palos con significados esenciales: ley de origen, territorio, comunidad, casa ceremonial, ritualidad, plantas sagradas, chagra, mito y lengua. Estos conceptos fundamen-

taron las futuras nueve matrices. Además, instaló el Tamúy, “un palo donde se aplasta la palabra base” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022), integrando el conocimiento del anciano Luca a la comunidad.

En 2005, La Cansamaría fue inaugurada con rituales, familias y ancianos indígenas. Como acto simbólico, el mamo entregó poporos a Swaie, Antonio y otros jóvenes. “Cuando se entrega un poporo, se entrega la ley y con esos principios se gobierna una familia o un pueblo” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). Esta entrega se asocia con los nueve palos instalados en la casa, estableciendo un vínculo con el conocimiento ancestral. Luego, comenzaron peregrinaciones a sitios sagrados como Iguaque, Guatavita y Furca, comprendiendo así el sentido del territorio.

El mamo Luca instaló una olla en el centro de la casa para enseñar la importancia de la comunidad y la convivencia. “¿Qué se hace dentro de la casa? y ¿Cómo se maneja?” (Swaie, Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). En la Cansamaría se realizaban bautizos, matrimonios y conjuras. El mayor lo explica: “El poporeo silencioso es otra forma de mambear. Pero el mambeadero amazónico es tan poderoso que quedó en nosotros” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022).

El manejo de tabaco y coca, presentes en culturas kogui y Uitoto, fue enseñado por el mamo, relacionándolo con la chagra, la sexualidad y el calendario ecológico. “Nosotros le escuchamos solo tres mitos al anciano... los narran en momentos coyunturales” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022), reforzando la relación entre mito y realidad. Finalmente, la lengua fue un elemento clave en la transmisión del conocimiento ancestral.

El mamo explicó que los nueve palos se seguirán con la construcción de cuatro casas sucesivas: semilla, formación, consulta y silencio, consolidando el camino hacia una comunidad fuerte. “Si se cumple con todo esto, la novena generación será verdaderamente gente Muisca” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022).

Un hecho significativo en la historización es la entrega de instrumentos musicales al mamo, lo que llevó a su decisión de quedarse. “Cuando el mamo está muy enfermo, ya casi muriendo, yo le pregunté, hate, ¿cómo voy a cuidar todo esto que usted me entregó? —¡Cante y baile!” (Swaie, Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). El canto y la danza emergen como elementos centrales en la recomposición de la cultura.

Un día, mientras aprendía cantos, el mamo le dijo a Swaie: “¡Róbeme! ¡Róbeme!” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). El mayor Swaie, con respeto, se resistió, pero el mamo insistió. “¡Qué pena! ¡Dizque pena! ¡Si esto es suyo!” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). Esta transmisión oral representó la devolución de un legado guardado por generaciones.

El mamo narró que los cantos fueron entregados por ancianos Muisca a un mamo kogui llamado Ambrosio, quien los preservó hasta su traspaso a Luca. “Cada mamo de estos vivió cerca de 95 años. Nos remitimos a un periodo de la conquista e inicios de la colonización” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2022). Ahora, la cultura Muisca Kamunkwawishe los recupera, cumpliendo con la memoria ancestral.

El anciano Luca revisó el documento sobre educación propia surgido en la Cumbre de Ancianos en la Chorrera. Su intervención marcó un punto de inflexión en la historización.

El Aporte de las Crónicas

Adicional al aporte del Mamo Luca y al de las personas que jugaron un papel crucial dentro de las instituciones y la interculturalidad, las crónicas de los españoles también han surgido como una fuente importante en esta historización. Según el anciano Swaie, estas contienen “una palabra que adquiere un valor incalculable en el contexto cuando se narra, especialmente cuando se busca claridad en un camino... no se requieren ancianos Muisca. Nosotros somos los ancestros” (Mambeadero 14 de septiembre de 2022).

El mayor Swaie, basándose en sus reflexiones personales y en las surgidas en espacios interculturales como la Danza del Sol, concluye que, para vivir el mito o la palabra, presentes en las crónicas, es necesario integrarlos y recrearlos en un contexto vivencial propio. En este proceso, las crónicas se convierten en un referente no solo para lo kamunkwawishe, sino también para los pueblos Muisca emergentes en la actualidad. La comunidad toma elementos de referencia, como mitos, piedras sagradas y nombres de lugares e incluso apellidos, configurando así un cuerpo epistémico con vida propia en el presente, distinto de la realidad de los Muisca en la época de la colonia. Por lo tanto, al contextualizar las crónicas en la experiencia contemporánea, no se busca restaurar una identidad Muisca del pasado, lo cual sería tan imposible como presuntuoso.

Cuando los ancianos en la Danza del Sol hablan del árbol sagrado para cada cultura y el anciano Swaie menciona los árboles mitológicos encontrados en las crónicas, como la planta de maíz o el Tijiki, surge la pregunta sobre cómo se activan los mitos. La Danza del Sol representa un hecho social, mientras que los mitos de las crónicas son relatos que adquieren significado al ser contextualizados en un hecho social, dejando de ser simplemente folclor, para convertirse en experiencias vivenciales con un profundo sentido. Así, al activarse las crónicas, a través de un hecho social, comienza a revelarse el significado profundo que pueden tener para la cultura Kamunkwawishe.

Los hechos sociales son espacios interculturales dialógicos, que poseen el poder de movilizar crónicas incrustadas en el tiempo, sirviendo como referencia para la reconfiguración de una cultura, un ritual, una lengua, una construcción, un canto, una danza, entre otros. Es importante destacar que la comunidad desempeña un papel crucial en la activación de estas crónicas, ya que no solo se mueven por los hechos sociales, sino también, a través de la reflexión conjunta de familias o grupos comunitarios, que les otorgan un sentido profundo. Así, los elementos referenciales de las crónicas, una vez puestos en marcha, adquieren un significado ético con relación a la existencia y el propósito de la vida. Por ejemplo, el mito del maíz, descrito en la crónica,

puede inspirar una ceremonia de celebración por la cosecha de maíz en la chagra, mediante cantos, danza, consejo y sentido epistémico.

Puede suceder que las crónicas no ofrezcan referentes simbólicos que se están buscando. En estos casos, la comunidad recurre a los mambaderos, para recrear la palabra base entregada por los ancianos indígenas. El mayor Swaie se refiere a esto como la “palabra Tamuy”, un centro inspirador que sostiene principios éticos fundamentales.

Las crónicas españolas, en su origen, fueron relatos detallados de la conquista y colonización de América, documentando los encuentros entre culturas, desde la perspectiva de los colonizadores. Sin embargo, en el contexto del surgimiento de lo Muisca Kamunkwawishe, estas crónicas se reinterpretan más allá de su función histórica. Según el mayor Swaie, las crónicas poseen una “palabra” con un valor incalculable que, al integrarse en hechos sociales como la Danza del Sol, dejan de ser relatos distantes para convertirse en experiencias vivenciales significativas. Este enfoque permite que las crónicas sirvan como referentes para la recomposición cultural actual, transformándose en fuentes de inspiración que revitalizan la cultura Muisca. Así, las crónicas se reactivan en el presente, no como intentos de restaurar una identidad del pasado, sino como elementos vivos que contribuyen a la construcción de un nuevo marco epistémico.

El Recorrido a través de los Cantos

Este recorrido constituye un elemento fundamental en la narrativa del mayor Swaie, para comprender el proceso de recomposición de su cultura. Para él, los cantos representan una parte esencial de su formación profesional y son una forma de cuidar y activar las nueve matrices.

Al igual que en las esferas previas, el objetivo no es trazar una línea temporal de acontecimientos, sino explorar los hechos sociales e investigaciones culturales, que sirven de base para la creación de los cantos Muiscas, utilizados en la comunidad actualmente. Esto se hace a través de preguntas como: ¿Qué elementos aportan los cantos de

otras culturas para apoyar la cosmovisión Muisca? ¿Cómo se integran en esta cosmovisión? ¿Cuál es la necesidad Muisca que permite adoptar una esencia de un canto de otra cultura y adaptarla a la propia?

A finales de los años 70, el mayor Swaie se graduó como maestro en composición, de la Universidad Nacional de Colombia. Durante este tiempo, se sumergió en el estudio de las estructuras de la música occidental, desde sus orígenes hasta la música contemporánea. Tuvo el privilegio de estudiar con Jesús Pinzón, compositor destacado por su trabajo en el sinfonismo natural, cuyas obras están íntimamente relacionadas con el mundo indígena. En la academia, el mayor adquirió conocimientos sobre armonía, contrapunto, fuga, orquestación y composición, y se sintió motivado a explorar el mundo indígena, desde nuevas perspectivas. Así, escuchó a los profesores Guillermo Páramo, Guillermo Vasco, Fernando Urbina y a la profesora Petersen, quien llevó a Eudocio, un Uitoto con quien tuvo clases de lengua Uitoto por dos semestres.

Como compositor, buscaba llenarse de pretextos para sus obras, pero tenía claro que sus composiciones debían estar relacionadas con sus vivencias. Según él, muchos compositores que toman elementos humanísticos en sus obras no los llevan a sus vidas. Esta necesidad le surgió por el contexto que lo rodeaba: el anciano Domingo Díaz y otros indígenas. Después, en la Universidad del Tolima, lideró el Centro de Investigación de Tradiciones Populares, lo que le permitió continuar su estudio del canto ancestral. En su proceso de creación, el anciano adoptó una perspectiva diferente a la teoría de la música occidental. Se basó en teorías etnomusicológicas y desarrolló metodologías propias para transcribir los cantos. Inspirado por el trabajo del Centro INIDEF en Venezuela, se acercó a la autenticidad de los cantos indígenas y adoptó una postura decolonial.

En sus estudios profundos, el mayor Swaie observó que los cantos tenían un propósito específico y estaban profundamente arraigados en el contexto cultural. “Todo evento al que llega un indígena, saluda con un canto, ahí no hay palabra ni discursos de bienvenida” (Mambeadero,

14 de septiembre de 2022). Una experiencia con Roque Caimeramui, un indígena Uitoto, le proporcionó esta afirmación. Durante un evento en las pirámides mayas, Roque le pidió que lo acompañara en un canto ritual. Este momento reveló cuatro elementos clave de los cantos: la necesidad de cantar en comunidad, la estructura sonora del canto, la variación del texto, según el contexto y la conexión con la naturaleza.

El mayor reconoció que algunos cantos se crean en el momento, lo cual podría interpretarse como una suerte de inspiración divina, en el proceso de composición y ejecución. Esta observación la integró gradualmente en su propia práctica, influenciada por otras culturas, hasta desarrollar sus propios cantos. Su comprensión se amplió al interactuar con otros ancianos, que compartían cantos y danzas. Un momento crucial fue en la Maloca del Jardín Botánico de Bogotá, donde Hilario Pedraza lo contrató para grabar y escribir cantos ceremoniales. Allí aprendió los cantos de pisada, especialmente los Uitoto, e incluyó grafías específicas para indicar efectos vocales.

El anciano fue invitado a un Congreso Internacional de Musicoterapia, donde convocó a indígenas del Amazonas, para realizar el canto de apertura. Esta experiencia le proporcionó una comprensión detallada sobre cómo organizar el canto, comunicarse con los ancianos y dirigir el mambeadero. Sin embargo, lo llevó a cuestionar la ética detrás de los cantos de los ancianos, así como su propio papel como compositor, lo que lo llevó a alejarse de esta práctica.

Decidió cambiar de rumbo y buscar una forma propia de expresión musical, a través de la “sugerencia poética” en la música y la danza contemporánea. Surgieron así los cantos propios en lengua Muisca, integrando elementos de aerófonos y percusivos inspirados en descripciones organológicas de las crónicas. “Me apoyo en los referentes cercanos... en cómo canta una tradición indígena, cuál es el imaginario, cómo era ese mundo mítico antiguo” (Mambeadero, 14 de septiembre de 2023).

Para el mayor, lo vital del canto radica en su sentido, por lo que renuncia a la producción académica en favor de una experiencia vital para quienes deseen cantar con profundo significado. “No me interesa hacer estudios sobre cuántos huecos tenían las flautas recuperadas en hallazgos arqueológicos. Me inclino por una música con un contenido que me lleve a mirar las cosmogonías” (Mambeadero, 22 de enero de 2023).

El Canasto Cultural Muisca Kamunkwawishe

El canasto, tejido con fibras naturales, sirve para transportar y almacenar objetos, según el tamaño de sus aberturas. En las culturas amazónicas, tiene un significado metafórico más profundo y en el contexto de la cosmovisión Muisca Kamunkwawishe, representa el cuerpo epistemológico que guía su recomposición cultural. En su contenido, se incluyen categorías fundamentales como la concepción del ser Muisca Kamunkwawishe, la relación con la naturaleza y el papel del ser humano. También se destacan los cantos como eje articulador del conocimiento y las nueve matrices que estructuran su cosmovisión.

La Gente Muisca Kamunkwawishe

La identidad Muisca Kamunkwawishe se fundamenta en un pensamiento simbólico, que interpreta la realidad a partir de la naturaleza y el mito. El mayor Swaie, influenciado por ancianos kogui y Uitoto, explica que ser Muisca es ser “gente” desde una perspectiva metafórica. Utiliza la analogía de la semilla, la cual posee memoria (similar al ADN), una pulpa que la alimenta en su germinación y un aliento vital que proviene del origen del universo. Así, la comunidad Kamunkwawishe se concibe como personas que retornan a su origen, a través de un proceso de despertar. El nombre “Kamunkwawishe”, entregado por el mamo Palía, significa “gente que anhela volver a la vida”. Según el anciano Swaie, ser Muisca Kamunkwawishe es ser

“gente nacida de la luz de la vida en la tierra para volver al origen” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

La comunidad ha optado por abandonar la vida urbana y establecerse en el campo, donde cultivan sus huertas, construyen sus casas mediante mingas y educan a sus hijos en casa. Esta generación de Muiscas es mestiza, pero vive la ancestralidad en un entorno rural. “Los Muiscas antiguos ya han pasado. Toda esa gente se ha ido; ya no son Muiscas. Ahora somos una nueva gente. Gente renacida. Lo Muisca es una inspiración” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

El término Muisca honra la memoria de los antiguos habitantes del territorio, lo que se concibe como un “polen” ancestral que aún reside en el lugar. Don Óscar Román, anciano Uitoto, lo expresa así: “Hay un polen que no cambia y ustedes, con esto, moverán ese polen... si se mueve dentro de ustedes, se moverá afuera y volverá a abrirse” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). Así, la comunidad no busca una pureza étnica, sino una reconstrucción, basada en la inspiración y la memoria colectiva.

Las Nueve Matrices

Las nueve matrices representan un cuerpo de conocimiento esencial, en la recomposición de la cultura Muisca Kamunkwawishe. Estas matrices, presentes en diversas culturas indígenas, incluyen elementos clave como la chagra, el territorio, la ley de origen, la ritualidad, las plantas sagradas, la comunidad, la lengua madre, los mitos y la casa ceremonial. En la comunidad Kamunkwawishe, las matrices son un camino metodológico para reconstruir la identidad en Ráquira, Boyacá.

El mayor Swaie explica que estas matrices establecen un orden progresivo: la Ley de Origen (primera matriz) se encarna en un territorio (segunda matriz), donde habita una comunidad (tercera matriz) que construye su casa ceremonial (cuarta matriz). En esta casa se realizan rituales (quinta matriz) que involucran plantas sagradas (sexta matriz), sembradas en la chagra (séptima matriz). Todo este conoci-

miento se transmite a través del mito (octava matriz), que a su vez se expresa mediante la lengua Muisca (novena matriz). Como lo explica el anciano Swaie:

Entonces, surgen preguntas... ¿en dónde está el gobierno propio? En la comunidad. O sea, cualquier cosa que quiera está en alguna de esas matrices... Pero no se le puso el nombre de gobierno propio, porque el grupo de gente Muisca Kamunkwawishe no tiene un desarrollo tan grande como pueblo... la ruta de las matrices viene de una experiencia vivida con un mamó kogui de la Sierra Nevada... cuando surgió la necesidad de reconstruir el cerro incendiado del Majuy... (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

El movimiento entre matrices se da mediante la activación de sus sentidos. El canto juega un papel fundamental en este proceso, ya que moviliza el conocimiento y genera una articulación entre las matrices. La Ley de Origen atraviesa todas las matrices y es el eje central de su cosmovisión. En este sentido, el canto no es solo un acto de expresión, sino una herramienta de conexión con el territorio, la comunidad y el sentido de ser gente.

La integración de las matrices permite la comprensión holística del conocimiento Muisca Kamunkwawishe. Este cuerpo de pensamiento funciona de manera holográfica, en donde cada parte representa el todo y el todo se refleja en cada parte. Como lo describe el mayor Swaie:

[...] una celebración. El canto de la comunidad tiene que ver con la ley de origen. Porque la ley de origen busca unir, no separar. Decir que somos uno solo, somos la común unidad. Somos nueva gente, estamos naciendo, cantando, danzando, la tierra nos cura. Con el ritual de correr la tierra, volvemos a ser gente... (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

En este marco, los cantos cumplen una función específica dentro de cada matriz. Existen cantos de pago, cantos para el bautizo de la

casa ceremonial, cantos para la siembra del maíz en la chagra y cantos de agradecimiento a la naturaleza.

Así, las nueve matrices constituyen el fundamento epistemológico de la cultura Muisca Kamunkwawishe. No se trata de una recuperación arqueológica de la cultura Muisca prehispánica, sino de una construcción vivencial y simbólica, que permite reconfigurar la identidad y la relación con el territorio en el presente.

Matriz de la Ley de Origen

La cosmovisión Muisca Kamunkwawishe integra conocimientos provenientes del tabaco y la coca de los Uitoto, del poporo y el hayo de los Kogui, de relatos campesinos, de las crónicas y de experiencias vivenciales en hechos sociales. A través de cantos como “Kant’ofrendanza”, se narra el tránsito desde lo inmanifestado hasta lo manifestado, estableciendo un orden en la ley de origen y su articulación con la ley de humanización, que guía la coherencia entre pensamiento, palabra y acción en la comunidad.

Este canto evoca a los padres y madres espirituales, vinculados con la ley de origen. Durante el baile de pisada en la casa ceremonial, estos seres son invocados en distintas partes de la estructura, simbolizando principios de humanización. Figuras como Bochika, Bachwe y Goran Chacha representan fuerzas de la naturaleza que se humanizaron al manifestarse. En la dimensión inmanifestada, aparecen Chipaba y Chiwaia, las fuerzas masculinas y femeninas primordiales, cuyo equilibrio da lugar a la creación. Según el mayor Swaie:

Todo era absoluto y de este surgió el movimiento, la polaridad y de aquí surgieron todas las cosas a través del mismo movimiento. Por eso se habla de Chipaba y de Chiwaia, el padre y la madre del origen de la vida. (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

De la interacción de estas fuerzas emerge Chiminigagua, inteligencia creadora, considerada una semilla líquida de la vida. Esta fuerza es vista como un héroe solar Muisca. En el canto “Ofrendanza”, se menciona la expresión “Ion Wu”, que significa “yo soy origen, yo soy óvulo, yo soy semen”, indicando que los seres humanos son parte de Chiminigagua.

La transición hacia lo manifestado está mediada por una entidad simbólica llamada “Swa Swe Fihizhka”, el espíritu pájaro sol, que une el mundo inmanifestado con el humano. Como explica el mayor Swaie: “Está en las crónicas de lo que estamos viviendo nosotros ahora... Porque la gente cree que estamos rescatando usos y costumbres Muisca. Pero eso no es así” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

Este espíritu es clave en rituales, ya que recuerda a los seres humanos su conexión con el origen y la luz interior. Actúa como mediador, permitiendo la manifestación de fuerzas ancestrales en lo humano, similar a figuras como el Buda o el Cristo en otras tradiciones.

Entre estos héroes culturales, destaca Goran Chacha, concebido, según el mito en Guachetá, cuando una hija del cacique quedó embarazada tras recibir un rayo del sol. Este niño, convertido en esmeralda, se transformó en el gran “Cha Cha”, enseñando oficios y principios para vivir en armonía. También se menciona a Bochika y Bachwe, fuerzas que simbolizan la humanización Muisca en el Altiplano Cundiboyacense.

El canto “Ofrendanza” culmina con la afirmación: “con abundancia, canto y danza, ¡gente! ¡gente! La tierra habla”. En la casa ceremonial, la relación con la Ley de Origen se materializa en el palo central, conocido como “Tamúy”, que representa el diálogo entre la neblina fría y el agua: un principio esencial para el ciclo de la vida en Iguaque.

Otro aspecto clave de la Ley de Origen es su dimensión ética, expresada en el consejo. La metáfora de la semilla, que germina en la oscuridad y busca la luz, ilustra este principio: así como la planta necesita la luz para crecer, los humanos requieren el conocimiento y la

memoria para retornar al origen y vivir bien. Como enfatiza el mayor Swaie: “Somos semillas con una pulpa que contiene el aliento de la vida, la memoria que recuerda y reconstruye la conexión con el origen para vivir bien” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

Matriz del Territorio

El territorio comprende montañas, cerros, nacaderos de agua y lagunas, cada uno con atributos sagrados que los conectan con la casa ceremonial. Estos lugares funcionan como “oficinas” entre lo inmanifestado y lo manifestado, organizando el territorio en torno a su dimensión espiritual.

Los lugares son sagrados por su contribución a la vida. La laguna de Iguaque, por ejemplo, no solo provee agua potable a varios municipios, sino que su existencia depende de complejas interacciones naturales a nivel planetario, como la condensación de nubes y la transpiración del Amazonas. Su carácter sagrado también se refuerza por el mito de Bachwe, quien pobló la Tierra y dejó ordenanzas para una vida armoniosa, antes de transformarse en serpiente y sumergirse en la laguna. El canto ritual es una forma de comunicación con el territorio. Al respecto, el anciano Swaie explica:

Este es el canto que dice (Wexica wa), ahí estoy saludando al cerro. Dice, cerro te saludo, ¿cómo estás? (Wexica ie) quiere decir camino del abuelo... Yo puedo saludar y hablar del cerro de muchas formas... decir bondades del Cerro. Es un reconocimiento, se está mirando, se le da un lugar, existe para nosotros, convivimos contigo. Luego digo (canta en lengua Muisca) quiere decir cumbre del cerro, ¡cúranos! Pero yo puedo decir (Zhita hichu Müe hizka wy) estoy diciendo, cumbre del cerro frío, tú eres medicina. (Mambeadero, 20 de junio de 2023).

Los lugares sagrados poseen características simbólicas masculinas (formas en punta) y femeninas (cóncavas). Al cantar a Monserrate y Guadalupe, se rinde homenaje a estas energías opuestas y complementarias.

tarias. Guadalupe representa la protección, mientras que Piedras del Tunjo es la memoria del territorio. Cada lugar tiene su propio ritual, basado en la esencia de sus guardianes espirituales.

La peregrinación a estos sitios es un diálogo con el territorio, estableciendo un canal de comunicación con sus fuerzas espirituales. Para el anciano Swaie, estos espacios “son puntos de conexión entre lo manifestado y lo inmanifestado” (Mambeadero, 20 de junio de 2023). La construcción de una casa ceremonial, por ejemplo, requiere una consulta en el oráculo bajo la guía de los mamos, asegurando armonía con las fuerzas espirituales del lugar.

Matriz de la Comunidad

La comunidad se concibe como un camino compartido hacia el origen, guiado por la ley de humanización y principios éticos. Hace veintitrés años, el mayor Swaie y otros comenzaron la recomposición de la comunidad con la adquisición de tierras, la llegada de familias y la construcción de la casa ceremonial. Este proceso exige trabajo individual, familiar y colectivo, buscando el equilibrio físico, emocional y espiritual para una vida en abundancia.

El canto desempeña un papel central en la comunidad Kamunkwawishe. Para el mamo Palía, el primer paso en su práctica es “tener limpio el corazón”. La pureza interior comienza a nivel personal, luego, se extiende a la familia y, finalmente, a la comunidad. En este sentido, el mayor Swaie explica:

El canto en sí mismo es un método. El canto es un camino de purificación. Sí, sí. Hay que cantar estos cantos de armonización, cantos de consejo. Cantos que recuerdan principios; cantarlos y cantarlos para lograr pasarlo al corazón...” (Mambeadero, 27 de junio de 2023).

Para cantar con fuerza, el sujeto debe revisar su vida, sus relaciones y su historia personal. Si no está listo, no debe dejar de cantar, pues la

repetición permite que el canto lo transforme desde adentro. En este contexto, el mambadero se convierte en un espacio de intercambio, en el que se comparte la palabra que guía el proceso de transformación.

En la comunidad existen dos caminos de aprendizaje: el del rigor y el de la consciencia. El primero ocurre cuando la palabra se comprende solo tras una experiencia dolorosa que impulsa el cambio. Según el mayor Swaie:

Vino la prueba de la vida, la pérdida de un ser, algo muy doloroso... Entonces la palabra ya se incorporó, pero a partir de una experiencia fuerte... porque no ha habido un esfuerzo de la voluntad para penetrar en su integridad, entender y decir, ¡ya! Lo cogí.” (Mambadero, 27 de junio de 2023).

El camino de la consciencia, en cambio, implica un esfuerzo consciente por transformar la vida, sin necesidad de sufrir. Para Swaie, este proceso requiere determinación:

Por fuerza de la conciencia se toma la determinación de transformarse... con pura potencia interior se logra entenderlo e incorporarlo y la persona dice ¡ya, yo sé!... para que en el momento en que venga una situación, esté preparada. (Mambadero, 27 de junio de 2023).

La esposa de Swaie, Azucena Medina, enfatiza la importancia de la palabra propia en este proceso:

Uno se cura es con su propia palabra, porque uno sabe qué significante conforma esa estructura psicológica, que es distinta en cada uno... Pero soy yo, es cada uno, quien tiene que hacerle la cacería a esa palabra. (Mambadero, 27 de junio de 2023).

Desde esta perspectiva, el canto es un medio de humanización y unión comunitaria. A través de la investigación musical, el mayor Swaie

y su comunidad desarrollaron la muiscarranga, un género que fusiona cantos sagrados andinos con ritmos tradicionales, como el torbellino y la cumbia. Esta música se utiliza en celebraciones y acuerdos comunitarios, expresando la identidad de una comunidad mestiza, que canta en español y en lengua Muisca.

Además de la muiscarranga, los cantos pueden resolver conflictos en la comunidad, en la familia o en la pareja. Cuando un mambeadero lleva a un acuerdo, este se ratifica a través del canto: “Todos estamos de acuerdo, logramos el acuerdo, somos gente de todos los colores; estamos en acuerdo, estamos en el camino del seguá (acuerdo)” (Mambeadero, 27 de junio de 2023).

Matriz de la Casa Ceremonial

La casa ceremonial representa un espacio físico que refleja toda una cosmología Kamunkwawishe, en constante proceso de recreación, a partir de claras bases heredadas, principalmente de las culturas Uitoto y Kogui, así como de unos principios éticos y una ley de origen, que la comunidad incorpora en su vida diaria. Se erige una casa para albergar y proteger esa palabra que promueve el buen vivir. El propósito de la casa ceremonial, llamada la Waia We, es “frenar esta palabra”; es decir, preservarla en cada rincón: los postes, el suelo, el techo, las paredes, las puertas o la paja. La casa se convierte así en un lugar para recordar, un espacio común donde se rememora el origen, la identidad del pueblo y se cuida tanto el sujeto como la comunidad y el territorio.

El sentido del “cuidar” está estrechamente ligado a lo femenino, presente en la ley de origen, la naturaleza y la casa misma. Según Swaie, “La Waia We actúa como una madre que protege y nutre a sus hijos, recordándoles la palabra primordial que ella dio en el origen y que se continúa transmitiendo, a través del diálogo y los rituales ceremoniales”. Al recibir esta palabra, se produce un despertar de la consciencia, un renacimiento espiritual que permite a los individuos nacer de nuevo como seres conscientes. Waia We, significa en lengua Muisca “casa madre para el despertar del ser”.

Durante su construcción, los mambaderos ayudaron a ordenar el “baile de pisada” y a resolver conflictos. En su bautizo, realizado el 4 de mayo de 2023, se cantó y danzó para recibir a las potencias espirituales. En la casa se hacen acuerdos con uno mismo, la comunidad y el territorio. Swaie señala “...el acuerdo es el principio mayor humano... guarda una memoria para recordar principios y vivir bien; despertar, nacer de nuevo...” (Mambadero, 7 de julio de 2023).

La casa ceremonial es para la comunidad, lo que los lugares sagrados son para el territorio: oficinas de intercomunicación entre el ser humano y la naturaleza. De manera comparativa, la Waia We es el “control master”, desde donde se entablan relaciones con la naturaleza, el páramo, los lugares sagrados, el nevado, la laguna, los animales, la chagra, la familia, la comunidad, la lluvia, entre otros. Así, “la gente animal”, “la gente piedra”, “la gente vegetal” y “la gente humana”, también entran al vientre de la casa-madre, ya que son hijos y parte de la creación.

La estructura arquitectónica comprende un simbolismo. Las Cuatro Puertas simbolizan la hermandad con las cuatro grandes gentes, así: Occidente, cantos filosóficos griegos y Muisca Kamunkwawishe; Sur, cantos a Changó y Santa Bárbara (gente negra); Oriente, mantras tibetanos y cantos de amanecer, y Norte, cantos de la Danza del Sol y la pipa sagrada.

Cada mañana, la comunidad saluda el universo y se despoja del ego en la puerta del norte diciendo: “Nosotros... somos aliento de vida que brota de la semilla, origen de la creación” (Mambadero, 10 de julio de 2023). El mayor comenta lo que se entrega al finalizar el día:

Cada tarde, se entregan al sol las tensiones y las dificultades que tuve en el día; él come eso y se lo lleva. Por eso, en la tarde uno se concentra y entrega tensiones, problemas con la mujer, con los demás, todo lo que uno tuvo, la desavenencia, la candela... todo, uno lo entrega para que se vaya. Pero eso tiene un lugar en las casas ceremoniales. (Mambadero, 10 de julio de 2023).

Los veinte palos, que dan soporte a las paredes de bareque, representan principios como el perdón y la mente abierta. Cada uno tiene su canto, que se entona en el bautizo de la casa y en consejos comunitarios. “Si un día hablamos del tercer palo, se saca ese canto...” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). El techo de paja simboliza el pasado transformado en aprendizaje. Durante su recolección, los fuéramas cantaron: “cabellos del cielo... ¡cuídanos!” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). El Fuego representa la transformación. Swaie explica: “El fuego tiene una conexión con la tierra... A esto se le echa alimento... Los pensamientos mambeados son la madera especial” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). Las paredes son la piel de la casa y contienen en pensamiento a los padres espirituales. “Estamos poniendo esos santos, pero en pensamiento...” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). El canto de pisada honra a la casa y a sus guardianes espirituales. Su melodía proviene del Neye Nuiré uitoto, adaptado a la tradición Kamunkwawishe para “recordar y honrar a los Kogui y Uitoto...” (Mambeadero, 10 de julio de 2023).

En cuanto al diseño arquitectónico, se aprecia un sentido desde el mestizaje. El mayor Swaie comenta al respecto:

... Esta casa ceremonial sí va a entablar una relación con esos pueblos, porque venimos desde ese mito, los Kamunkwawishe somos gente de mentalidad abierta... Ya no podemos negar, hemos recibido palabras del oriente, del Buda; hemos recibido palabras del Cristo, de los griegos (el mestizaje renacido) ... Vamos a entablar la relación con todas las tradiciones, porque desde aquí sabemos que somos un producto de todas esas tradiciones. Algo tenemos... Con estas cuatro puertas vamos a honrar. Estas casas son de uniones. Son para entablar relaciones... (Mambeadero, 10 de julio de 2023).

Matriz de la Ritualidad

La matriz de la ritualidad se entiende como un camino metodológico, dentro de la recomposición cultural Muisca Kamunkwawishe,

donde el canto juega un papel esencial en la transmisión de la tradición oral. La ritualidad no se reduce a actos ceremoniales complejos, sino que se concibe como una práctica cotidiana, sencilla y consciente, que permite ordenar la vida en sus diversas dimensiones. El ritual y el mito están estrechamente ligados, ya que, a través del mito, se encuentra la palabra que organiza el pensamiento y la existencia. Para el mayor Swaie, el ritual más que un conjunto de actos simbólicos, es una herramienta que estructura la relación con la comunidad, la educación, la alimentación y la vida en general. “El ritual no es solo un evento, sino una forma de ordenar el pensamiento, para vivir en armonía con el mundo” (Mambeadero, 10 de julio de 2023).

Los Kamunkwawishe identifican cuatro rituales vitales, fundamentales para la existencia humana: orinar y defecar, respirar, comer y soñar. Estos actos, aunque comunes en la vida diaria, tienen un significado profundo dentro de la cosmovisión. La eliminación de desechos corporales no se considera una acción banal, sino un acto de entrega a la tierra, una reciprocidad que permite el ciclo de la vida, ya que la materia orgánica se transforma y nutre el suelo. Respirar implica no solo la absorción de oxígeno, sino también la palabra, el sonido, el pensamiento y las emociones, configurando la existencia en un constante intercambio con el entorno. Según el mayor Swaie, “la palabra es puro aire... si se respira con conciencia, se aprende a nombrar con sabiduría” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). Comer es visto como una relación con el territorio, ya que los alimentos provienen de la chagra y su consumo es un acto sagrado, es decir, una acción que involucra principios profundos de respeto y conexión con el mundo natural, requiriendo gratitud. Finalmente, soñar no es solo una actividad inconsciente, sino una fuente de orientación y aprendizaje, un espacio donde los mayores reciben mensajes y comprensiones sobre la vida.

Dentro de esta matriz, el tabaco y la coca desempeñan un papel crucial, como plantas sagradas que permiten abrir la percepción, proteger el pensamiento y estructurar la palabra. En los mambeaderos, estos elementos son utilizados para concentrarse y ordenar el pensamiento, ya que la coca activa la memoria y el tabaco permite limpiar las emociones.

Los mayores sostienen que el mambeadero es un espacio de palabra ordenada, donde se habla con claridad y se escucha con atención. La cal, que se obtiene al quemar ciertas conchas, es un componente esencial dentro de este proceso, ya que regula la absorción de los alcaloides de la coca y permite que la palabra circule con mayor precisión.

El canto es el medio por el cual se activan los principios de la matriz de la ritualidad. No es solo una manifestación estética, sino una herramienta que permite mantener la memoria viva y conectar con los espíritus del territorio. En cada ritual, los cantos ordenan el espacio y la relación con el mundo natural. Existen cantos específicos para cada momento del día, para cada dirección cardinal y para distintos propósitos, como la sanación, el pago a la tierra, el nacimiento o la muerte. En el baile de pisada, por ejemplo, el canto permite liberar lo que no deja vivir bien, enviándolo al fondo de la tierra para transformarlo. Como lo explica Swaie, “cantar es ordenar el pensamiento y la emoción para liberar lo que no permite avanzar” (Mambeadero, 10 de julio de 2023).

La Waia We, como casa ceremonial, es el espacio donde la ritualidad cobra vida. La relación con el fuego, dentro de la casa ceremonial, es otro aspecto clave de la ritualidad. El fuego no solo calienta y transforma los alimentos, sino que también cumple un papel simbólico en la transmutación de pensamientos y emociones. Durante los mambeaderos, el fuego se maneja de acuerdo con el calendario ecológico, trasladándose a diferentes puntos, según los solsticios y equinoccios. Su movimiento es una metáfora del cambio constante en la vida y la necesidad de renovar la palabra en cada ciclo. “Cada movimiento del fuego es un fuego nuevo, un nuevo comienzo para la palabra y el pensamiento” (Mambeadero, 10 de julio, 2023). La candela, entendida en este contexto como el fuego vivo, utilizado en rituales, tiene una función transformadora y purificadora, permitiendo que las palabras y los pensamientos se alineen con el orden sagrado del universo.

El techo de paja de la Waia We representa la memoria del pasado, transformada en aprendizaje. Se dice que cada hebra de paja contiene la historia de los mayores y que, al ser colocada sobre la casa, protege la

palabra contenida en su interior. Este simbolismo se ve reforzado en el canto de la paja, que se entona durante su recolección y colocación en el techo, pidiendo protección y sabiduría para la comunidad.

En la práctica de la ritualidad, la danza es un componente esencial, que complementa el canto. A través de la danza, el cuerpo se alinea con los ritmos naturales y se integra en el ciclo de la vida. En la ceremonia de bautizo de la casa, el baile de pisada se realiza con chicha de agraz, permitiendo que los participantes entren en comunión con la tierra. Este acto no es solo una celebración, sino una forma de activar la memoria del territorio y de establecer un vínculo con los seres espirituales que lo habitan.

El sentido profundo de la ritualidad, en la matriz Kamunkwawishe, radica en su capacidad de transformar la vida cotidiana en una experiencia sagrada. No se trata de un conjunto de reglas inamovibles, sino de una práctica dinámica, que permite a la comunidad adaptarse y evolucionar, sin perder su conexión con el origen. La ritualidad no solo estructura la vida dentro de la casa ceremonial, sino que también orienta el caminar de cada sujeto en su proceso de humanización. Según Swaie, “ritualizar la vida es aprender a caminar con sentido, a reconocer que cada acto tiene una intención y un propósito” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). En este proceso, se rescata la idea de la cacería como una búsqueda simbólica de la palabra correcta, aquella que guía al individuo hacia su humanización y que, como en la tradición ancestral, requiere atención, paciencia y sabiduría para ser encontrada.

Matriz de las Plantas Sagradas

Los rituales de la comunidad Muisca Kamunkwawishe se fundamentan en códigos ancestrales, que derivan del territorio. Para el mayor Swaie, culturas como los mayas son conocidas como los “Señores del Tiempo”, por su enfoque en fenómenos celestiales, mientras que los Uitoto y Kogui centran su ritualidad en las plantas de tabaco y coca. Estas prácticas utilizan elementos como el fuego, donde no solo

importa el tipo de madera, sino también el significado de las llamas y la disposición de la leña. En otras tradiciones, los animales representan energías espirituales, como el jaguar en el Yuruparí o el águila en los Andes. Algunas culturas trabajan con el código del origen, enfocándose en el trabajo mental y la conexión interior, sin recurrir a elementos externos como en el Tíbet. (Mambeadero, 10 de julio de 2023).

En la cosmovisión Kamunkwawishe, las plantas cumplen un rol fundamental y se dividen en cuatro tipos: de poder (coca y tabaco), comestibles, aromáticas y de control. Estas últimas, regulan el equilibrio natural del territorio. Según el mayor Swaie, aprender su uso implica conocer sus propiedades curativas y su integración en la comunidad. En palabras del abuelo Uitoto, Isaías Román, “todas las plantas que no sabemos para qué sirven son de control, porque equilibran el entorno”. (Mambeadero, 10 de julio de 2023). En la casa ceremonial, las plantas no solo tienen un espacio físico, sino un sentido espiritual, pues entran cuando se comprende su poder.

El tabaco y la coca, fundamentales en el mambeadero, actúan como vehículos para la palabra y la reflexión. Su uso ritual comienza con la siembra en ayuno, seguida del cuidado hasta la floración. Luego, se elabora el ambil, mediante la reducción de hojas de tabaco en el fuego, un proceso transmitido por el abuelo Rodolfo Giagrekudo. La importancia de cosechar y elaborar el ambil en el territorio propio radica en que “es la tierra la que habla a través del tabaco cultivado en ella”, según Swaie. Su elaboración implica transformar el tabaco en esencia pura, paralelamente a la transformación interna de quien lo produce. El canto del Joschayo marca el inicio de este proceso, con un saludo a la planta sagrada, y finaliza con la afirmación “yo soy tabaco, mi corazón es de tabaco” (Mambeadero, 10 de julio de 2023), reflejando un renacimiento simbólico.

El mambeadero facilita la conexión entre el pensamiento, la palabra y la acción, donde el consumo del hayo impregna de un propósito la saliva, humedeciendo la palabra que se expresará. Metafóricamente, la mascada de coca actúa sobre diferentes objetivos, permitiendo,

por ejemplo, separar en un mismo canto la elección y la limpieza de semillas en la chagra. En cuanto a la alimentación, el canto al maíz describe su evolución desde el grano, hasta la bebida fermentada facua, destacando su papel en la nutrición y la ritualidad.

Las plantas sagradas se relacionan con la casa ceremonial, el territorio y el calendario ecológico. Este último regula la presencia de esencias naturales, según las estaciones, asegurando el equilibrio en los seres vivos. Pedro Luque reflexiona que “si falta una esencia en el cuerpo, se genera un vacío por donde entra la enfermedad”. El calendario también cuestiona el impacto de la agricultura industrial, preguntando quién cosecha, con qué métodos y qué consecuencias tiene el uso de herbicidas en la salud. En este contexto, la enfermedad puede provenir de desequilibrios psicológicos, ataques espirituales o la alimentación, integrando así un pensamiento holístico sobre el bienestar.

Matriz de La Chagra

Las plantas sagradas se siembran en la chagra, un espacio central en la vida indígena. Como decía Don Antonio Quiriyateke al mayor Swaie, “si no cultivamos, si no estamos en contacto con la tierra, si no hablamos con ella, no somos”. Sin embargo, en la comunidad Kamunkwawishe, este proceso aún es incipiente. Para el mayor Swaie, la chagra implica escoger, limpiar, bautizar, sembrar y cosechar la semilla con propósito, integrando lo mítico, lo ritual y lo corporal en una visión que abarca la alimentación, la sexualidad y la comunidad.

La semilla es un símbolo clave en esta cosmovisión, pues representa tanto el origen de la vida como el crecimiento del ser humano hacia la luz. Según el mayor Swaie, “somos cocreadores en el planeta” (Mambeadero, 10 de julio de 2023), por lo que sembrar con intención fortalece la conexión con la ley de origen. En la tierra, el crecimiento de la planta refleja la dualidad del camino de la vida: cuando brotan de la semilla los cogollos, uno representa la ilusión y el otro la abundancia. El proceso de humanización busca transitar del primero al segundo. La chagra también se asocia con la sexualidad, como enseñó

el anciano Isaías Román, al decir que cultivar es “hacer el amor con la madre tierra” (Mambeadero, 10 de julio de 2023). Desde la tradición kogui, se concibe la chagra como una ciencia de la sexualidad, donde la relación de pareja influye en la salud del sembrío. Si hay armonía en la pareja, no entran plagas en la chagra, lo que exige un equilibrio emocional y espiritual.

El proceso de siembra y cosecha es visto como un acto sagrado. Para los kogui, la relación sexual es un canto y una danza, pues involucra sonido y movimiento, los mismos principios que rigen la creación del universo. El mayor Swaie explica: “Todo lo que tiene que ver con la semilla tiene una relación con la semilla humana... cuando se siembra un humano, se hacen sonidos y danzas, porque eso también está ligado al origen”. La metáfora de la chagra también se aplica a la crianza y al cuidado de los hijos. En la tradición Uitoto, el hombre es como la savia de un árbol: sin savia, no florece. Así, se aconseja manejar bien la energía vital y preparar a los jóvenes en su despertar sexual con guía y reflexión, asegura Swaie.

El acompañamiento de los hijos en su tránsito a la juventud se hace a través de mitos y consejos, dados en el mambeadero. Como dice el mayor, “conseguir mujer es como conseguir una tierra... hay que observarla, cuidarla, preparar el terreno”. (Mambeadero, 10 de julio de 2023). La relación de pareja implica remover raíces del pasado y abonar el presente, una metáfora que orienta la construcción de relaciones sanas. De igual forma, el trabajo en la chagra no es solo físico, sino también espiritual. Se canta desde la casa ceremonial para fortalecer la siembra y evitar plagas. “Si no se trabaja de día, entra la plaga; si no se trabaja de noche, también”, advierte el mayor. El canto y la danza reflejan la verdad y el actuar correcto, pues “cantar es decir la verdad bien, actuar bien es una danza”. Así, el cuidado de la chagra, de la pareja y de la comunidad, constituyen una práctica integral que busca la armonía con la tierra y con la vida.

Matriz del Mito

El mito revela que la realidad que vivimos ya ocurrió. Según el mayor Swaie, todo está en el mito, incluso la destrucción y el renacimiento del mundo. “Todo esto que ustedes ven ya pasó... hay que ir al mito a saber cómo lo resolvieron” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). Desde esta perspectiva, el mito es una herramienta pedagógica que permite resolver conflictos al conectar el presente con enseñanzas ancestrales. Para narrarlo, los ancianos consideran el momento, el fragmento específico, la disposición de la audiencia y los recursos narrativos. La tradición oral viaja intergeneracionalmente, transmitiendo principios éticos, donde lo oscuro y la luz, el bien y el mal, buscan equilibrio. Desde el psicoanálisis, Swaie y su esposa Azucena han encontrado en la psiquis un punto de conexión con la ancestralidad. El mayor explica que el mito no está afuera, sino dentro del sujeto: “En la psiquis está el ladrón, el mentiroso... y también el cuerpo de principios que permite equilibrarlos al volverlos conscientes” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

El mito también se vincula con patrones de comportamiento. El mamo Luca enseñaba que no son entidades externas las que nos afectan, sino fuerzas internas, en la psique y en las “mochilas” (órganos genitales). Esta conexión entre mente y cuerpo influye en la realidad del sujeto y determina sus decisiones. Así, el mito no busca recuperar un folclor antiguo, sino interpretarlo en el presente.

Un reto para los Kamunkwawishe es acceder al mito sin ancianos Muisca vivos. Para ello, el mayor Swaie recurre a tres fuentes: las crónicas coloniales, la enseñanza de los ancianos amazónicos y la interpretación psicoanalítica. Un ejemplo es el mito de Bachwe, descrito en crónicas del siglo XV. Según el mayor, Bachwe emergió de la laguna de Iguaque junto a un niño, recorrió el territorio enseñando, dejó ordenanzas y, al cumplir su misión, regresó a la laguna transformada en serpiente. La laguna es símbolo de fertilidad y origen. “Se trata de salir del origen, humanizarse, fertilizar y volver al origen como un ser

transformado” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). La serpiente, como en otras culturas, representa transmutación de la energía vital.

La recuperación del mito también se apoya en su función psicológica. El mayor Swaie señala que en todas las culturas los celos, la duda o el engaño existen, pero con diferentes nombres y contextos. “Los dramas humanos son los mismos; cambian los personajes y los tiempos” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). Aplicar el mito implica no solo narrarlo, sino vivirlo y utilizarlo como herramienta de transformación personal y comunitaria.

Un ejemplo de la vivencia del mito fue la construcción de la casa ceremonial Waia We, donde se narró la relación entre Bahwe y la laguna de Iguaque. “La vida nos va diciendo cómo proceder con los mitos” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). Aunque el estudio del mito aún está en proceso, el mayor reconoce que “otros lo profundizarán para que futuras generaciones lo vivan” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023).

Si no se encuentran mitos en crónicas o relatos comunitarios, se recurre al mitopoyeo, es decir, a la creación de mitos basados en estructuras y funciones narrativas ancestrales. Como explicaba el profesor Urbina, “los mitos dialogan y sirven de base para nombrar y sembrar nuevas semillas” (Mambeadero, 21 de marzo de 2023). Así, el mito no es solo memoria, sino una ruta viva para la búsqueda de la abundancia y el sentido en la comunidad Kamunkwawishe.

Matriz de la Lengua

“¿Cómo le llaman ustedes a esto?... y ¿ustedes no tienen lengua? —Nooo (respondió la comunidad de Cota). —Ahí sí está difícil (dijo el mayor Swaie). Si no tienen una lengua, tienen que adoptar alguna”, gran reto sin conocer investigaciones o hablantes que la enseñaran.

Uno de los acontecimientos más importantes para el mayor Swaie, en la construcción de esta matriz, fue el encuentro con la profesora María Estela Fernández de Pérez, en la Biblioteca Luis Ángel Arango.

Sus investigaciones en la lengua Muisca ofrecieron conocimiento sobre la gramática y pronunciación. “Ahí comenzó la búsqueda y en Cota comenzó Balcer y Alfonso y comenzó todo eso, el boom. Salió el antropólogo Fernando, los diccionarios y empezó a brotar eso”, narra Swaie.

Apoyado en los diccionarios y mimetizando algunos cantos entregados por los Uitoto, el mayor fue construyendo los primeros cantos en lengua. Inicialmente, se trató de un ejercicio intuitivo, porque todavía no estaba sentado el sentido de esta matriz.

Hay cantos específicos hacia la lengua. Es decir, su texto no solo está en música sino también habla de la importancia de ella, diciendo “Gracias a esa palabra, a la lengua; gracias a todas las fuerzas, nuestra lengua tiene esa fuerza, nuestra lengua está ligada a los padres. Sí, gracias, gracias origen, gracias Chipaba, gracias Chiwaia”. De esta manera, la lengua se convierte en el apoyo de los cantos para nombrar a los padres y madres espirituales, la ley de origen, los lugares sagrados, las semillas, entre otros; nombres que dejaron de pronunciarse durante siglos. Entonces, la lengua permite recuperar, cantar y nombrar el sentido, para despertar la memoria que todavía conserva el territorio.

Hablar la lengua Muisca requiere tiempo, una dedicación de años. Actualmente, la comunidad solo utiliza algunos comandos en lo cotidiano. El gran avance está en: la dedicación para construir cantos en lengua, mambear el sentido de las frases que contienen los cantos y

exponer la gramática y los significados de las frases. El mayor y su hija aprendiz, Epiara Murillo, hacen las voces principales de los cantos y la comunidad hace el coro responsorial. Entonces, se comprende el poder educativo del canto al estar en lengua Muisca.

Para el mayor Swaie, la enseñanza de la lengua a través de los cantos es una manera sencilla y con gran impacto. Confía en esta pedagogía, más que en una clase magistral de gramática, porque los sentidos que componen los textos surgen de vivencias espirituales o conflictos y consejos, que terminan conduciendo el proceso cognitivo. En otras

palabras, los cantos en lengua se entonan en circunstancias coyunturales, comunitarias o personales, por las que atraviesa el sujeto, y de esta manera quedan grabadas en la memoria. Desde aquí se puede construir el “ISO”, ese elemento mencionado por el mayor como la identidad sonora, que se cimienta en niños, niñas, jóvenes, adultos o mayores que asisten, por ejemplo, a la cosecha de la chagra, al pago en la laguna de Furca, al mambeadero o al bautizo de la semilla. Es en la memoria donde queda la melodía de un canto que, con la potencia de la lengua Muisca, se asienta el sentido presente en cualquier matriz. Esta es una gran posibilidad, en la que se aprovecha el ISO para que cada vez que se diga, por ejemplo, Chiwaia, se comprenda que es una madre espiritual, origen de la creación, madre que representa la ley de origen y al mismo tiempo recuerda al sujeto su camino como “semilla”, consciente de sí para crecer hacia la luz.

En esta matriz se comprende la “palabra” como la posibilidad de comunicarse y de relacionarse con los otros y lo otro, entendido como la naturaleza (lo manifestado y lo inmanifestado). Los Uitoto enseñaron a los Kamunkwawishe que la palabra no es solo la lengua verbalizada o escrita, también es el pensamiento, el sentimiento y la acción. El mayor recuerda lo que les dijo don Antonio Kiriyaiteke:

Ignacio y Antonio, recuerden que nosotros somos puro vocabulario... No se vayan a confundir... Somos puro vocabulario, por eso no me miren cuando yo hablo; no se distraigan; miren a la tierra, escuchen esa palabra; somos palabras. Por eso la conjura es pura poesía. (Mambeadero, 7 de julio de 2023)

En lo observado por el mayor Swaie en el Amazonas, la palabra poética tiene el poder de mover y conmover, la potencia de decir lo que no se dice cotidianamente. La conjura es una poesía y muchos de los cantos Kamunkwawishe lo son también. El mayor dice: “¿Quiénes cuidan la palabra? Los poetas en Occidente” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Así las cosas, una manera de adquirir sentido, con cierto poder transformativo en el sujeto, está en la carga poética del canto. Por ejemplo, al entonar en lengua Muisca: “con corazón humilde, con corazón dulce trabajo todos los días mi interior... con mi palabra de labranza, con mis manos... trabajo mi corazón humilde”, hay un consejo que recuerda el sentido del corazón en los seres humanos, un lugar asistido por la fuerza de la “madre de creación” que remite al sujeto a cuidar su palabra-corazón para no entrar en sentimientos de rabia o actuaciones con soberbia, que le traen sufrimiento.

En otra parte dice el canto en lengua: “trabajando mi corazón humilde, trabajando con pensamiento frío, trabajando con palabra dulce, trabajando con mis manos de labranza, trabajo la paz. Aquí está todo el sistema de pensamiento de la coca y el tabaco: corazón, pensamiento, palabra y manos” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). En otro canto, se escucha decir en lengua “cantemos, cantemos, con canto y danza, gente, gente, la tierra habla”. (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Otro expresa: “con el camino del canto y la danza, la tierra habla” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). “Con canto y danza, gente, gente, la tierra habla.” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). También se puede decir: con comida, con oración, con danza, con canto y danza, con la ley, porque *ie* tiene varias acepciones: camino, danza, humo, vientre, comida, camino del deber ser, que quiere decir la ley según el mayor Swaie: “*Una sombra se apoderó de mi corazón. ¡Ayúdame!* En la segunda parte del canto yo digo: *una luz se apoderó de mi corazón*. Entonces ya estoy diciendo que estoy sano. Entonces ya no es consejo sino conjuro”, comparte el mayor.

En la poética del canto en lengua, se encuentran ciertos arquetipos que, antes de ser entonados, se analizan para darles un giro cultural. El mayor Swaie explica que, cuando tumbaron la estatua de Gonzalo Jiménez de Quesada en la Plaza de Bolívar, surgió un canto que la comunidad entonó en ese momento. “Gojique es un arquetipo que yo nombro en el canto y que quiere decir Gonzalo Jiménez de Quesada” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Este canto también invita a cuestionar la actualidad de estos arquetipos. “¿Quiénes son los Gojique de ahora? Todo el congreso. Son esos políticos, que son los herederos de los encomenderos, que fueron los que mataron más indígenas en la colonia para quedarse con las tierras” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). En esta línea, el canto se convierte en una conjura, pues en la Sierra, la cataneja o el chulo es el ave que consume la muerte y la transforma en vida.

El mayor señala cómo este giro cultural se refleja en la letra del canto. “En la plaza, toda la gente cantaba en coro diciendo: Ave que come carroña, venga y come el mal. ¡Libéranos!” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Luego, el canto continúa con una visión esperanzadora: “Ahora una luz está entre nosotros. Que esa luz nos sane; esa luz se apoderó de nuestro corazón. Ahora esa luz nos sana, nos une. Ya se fue Gojique. Eso fue un pasado” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Entonces, se comprende que la lengua también permite la creación de palabras con arquetipos que, en este caso, pretenden hacer un giro decolonial y terminan conjurando una situación del pasado para que nunca más se vuelva a repetir. Algo similar sucedió con los cantos en lengua Muisca, entonados por muchas personas, mientras entraban en la catedral central de Bogotá. Las intenciones de reconocer los cercados de piedra Muisca, sobre los que se construyó la iglesia, y acordar con los arquetipos de santos como San Agustín, se cantaron en Muisca: “San Agustín, hagamos acuerdo, ya no más” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Hasta el momento, se reconocen varias potencias en la matriz, como el poder educativo de los cantos para la apropiación de la lengua; el cuerpo poético con sentido, que puede llegar a conmover; la construcción de nuevas palabras con sentido; el apoyo para nombrar fuerzas padres-madres espirituales y el consejo.

Desde el aporte psicoanalítico de Azucena Medina, compañera del mayor Swaie, se comprende que la palabra es estructural en la psiquis, desde el momento en que el niño o la niña se forma en el vientre materno. Al nacer, empiezan a percibir el mundo a través de

un cuerpo de palabra transmitido por sus padres. “Primero vivimos desde la palabra del otro. Ese gran otro que está representado por los padres, la cultura y el lenguaje. Desde ahí empezamos a estructurarnos psicológicamente” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

El lenguaje y la mirada materna juegan un papel crucial en la formación del sujeto. Azucena explica que “la manera en que la madre alimentó al niño, lo miró, lo que le dijo mientras lo alimentaba, todo ello va estructurando su psiquis” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Además, el niño se enfrenta a una constante demanda de reconocimiento, preguntándose sobre su lugar en el mundo: “¿Qué es lo que quieren de mí? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué me demandan?” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

En este proceso, la identidad se construye mediante la imagen reflejada en el espejo y el reconocimiento del otro. “Cuando el niño se ve en el espejo y la madre o el padre le dice ‘sí, ese eres tú’, su imagen especular se conforma porque el otro lo reconoce” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). A través de esta interacción, el sujeto incorpora símbolos y lenguaje, reinterpretando sus experiencias y estructurando su ser psicológico.

Desde el psicoanálisis, se plantea que al nacer el ser humano rompe con su estado original para ingresar al lenguaje. “Dicen los psicoanalistas que al nacer rompemos con el ser, porque nos metimos en el lenguaje, y ahí aparecen representaciones mentales” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). En este sentido, Azucena recuerda las palabras del anciano Kiriya-teke: “Somos puro vocabulario. Somos lenguaje” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Así, cada individuo interpreta de manera distinta la palabra y la mirada que recibe de sus padres, construyendo su identidad de manera única.

Durante los primeros cinco años de vida, aunque no de manera estrictamente evolutiva, se estructura el sujeto a partir del lenguaje que escucha y la manera en que lo percibe. Azucena enfatiza que “uno se cura con su propia palabra, porque cada uno sabe qué significante

conforma su estructura psicológica” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). En este sentido, la palabra es un elemento clave para la transformación personal. “Es cada uno quien tiene que hacerle la cacería a esa palabra, la que está en cada uno. Por eso hay que mambearla” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

En lo que plantea Azucena, es claro que una lengua no es solamente una forma de comunicación, sino una manera de comprender el mundo que se aprecia; por ejemplo, en cómo se nombran las cosas o en cómo se actúa. Entonces, se podría pensar que la recomposición de lo Muisca Kamunkwawishe, se completa cuando se vive, se apropia y se nombra el mundo en lengua Muisca, ya que sin ella es difícil concluir la cosmovisión. Aunque la comunidad vive lo que hasta el momento se ha construido de esta cultura, no hay una lengua propia que narre sus sentidos, porque en la actualidad estos sentidos se siguen construyendo desde otra: el español. Esto podría llevar a que se comprenda otra cosa. Podría pensarse que el proceso de esta matriz, transitado por la comunidad, es una aproximación, un rasgo, una develación, incluso una motivación. Lo dicho deja la pregunta abierta para alimentar este proceso de recomposición de lo Muisca Kamunkwawishe.

No se buscan excusas para demeritar el trasegar y lo construido de esta cultura, pues los cantos en lengua Muisca son un avance importante. La investigación valora profundamente el surgimiento de una cosmovisión sin linajes vivos, que algunos podrían pensar “es incipiente, hasta que no se hable completamente la lengua”, pero que en el fondo, ha traído alternativas a la devoradora modernidad, con su propio lenguaje, en la que transitamos todavía muchos. Con todos los riesgos y preguntas que trae el camino, varias personas toman la decisión de vivir lo Muisca Kamunkwawishe hasta donde se ha erigido, para seguir completándolo. Como lo expresa Azucena, hemos sido contruidos con palabras en otra lengua, que nos permite ver el mundo de una manera, y hasta que no se viva la lengua Muisca, no se vive la cultura. Está la esperanza en la comunidad. Las futuras generaciones no dirán que son Muisca, ya ellos lo serán.

Dispositivos Culturales Muisca Kamunkwawishe

El Mambeadero

El mambeadero es un dispositivo central en la comunidad Kamunkwawishe, heredado de los sabedores del Amazonas. “Si no fuera por su acogimiento y práctica en los Muisca Kamunkwawishe, no existiría la comunidad de hoy en día”, afirma el mayor Swaie (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Si bien el pago es el pilar de la herencia kogui, el mambeadero representa el gran estantillo de la tradición Uitoto. Su práctica ritual encarna una comunicación profunda con un propósito claro: acompañar el despertar del ser, un principio compartido con la casa ceremonial, la Waia We.

En el mambeadero, la palabra se fundamenta en la coherencia de cuatro estancias: la presente en el corazón, la inspirada en el pensamiento, la expresada por la voz y la que se materializa en la acción. “Cuando la palabra sentida, pensada, hablada y actuada están alineadas, el sujeto camina el árbol de la abundancia. Si no lo están, permanece en el árbol de la ilusión” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). La práctica de mambear busca entonces conectar con la raíz-origen, recordando el camino hacia el equilibrio y el buen vivir.

El mambeadero no es solo un espacio de diálogo, sino de transformación. “Mambear es recordar la palabra presente en la casa sagrada, para actuar en el mundo” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). La comunicación profunda que emerge en este espacio, se convierte en seguá: el acuerdo que permite ordenar la vida comunitaria. Como lo menciona el mayor Swaie, “el mundo se arregla en la palabra, pero se arregla, porque cuando llega la claridad hay que ponerla en obra” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Sin esta conexión, el sujeto corre el riesgo de vivir una desconexión esquizofrénica entre lo que siente, piensa, dice y hace.

Dentro del mambeadero, surge la figura del buinaima, un sabedor que equilibra la palabra y guía el proceso de sanación, a través del cumplimiento de dietas. “El buinaima muestra con su ejemplo cómo

alcanzar la humanización, pero el proceso de transformación depende del propio sujeto” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). En este sentido, el mambeadero no impone cambios, sino que acompaña en la búsqueda del conocimiento, que permite resolver las adivinanzas de la vida.

El contenido del mambeadero se centra en todo aquello que impide vivir bien: conflictos, dificultades y coyunturas de la realidad, vistas como pruebas del padre de la creación. También se profundiza en temas culturales, como la construcción de sentido de la ley de origen o la matriz de la casa ceremonial. Sin embargo, a diferencia de la tradición Uitoto, donde el mambeadero tiene una orientación vertical, anclada en la memoria ancestral en lo Kamunkwawishe, esta práctica es bidireccional, combinando la construcción comunitaria con la recuperación de mitos y principios antiguos.

Cuando se participa en el mambeadero, cada sujeto decide qué palabra guardar en su canasto: lo que comprende y le permite equilibrar su vida, o lo que aún no entiende y necesitará más adelante. “Lo que no se pone en el mambeadero nos sorprende y muchas veces nos toca sufrirlo” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Este dispositivo se basa en la necesidad de descifrar las adivinanzas de la existencia, a partir del reconocimiento de la incertidumbre y el deseo de aprendizaje.

El mambeadero no busca transformar a los demás, sino acompañarlos en su proceso. De esta reflexión han surgido principios sobre el acompañar, entre ellos: estar presente en la existencia del otro, construir pensamiento colectivo, persistir en la incertidumbre y reconocer que somos parte de la unidad de todo lo creado (Mambeadero con la comunidad Kamunkwawishe, 30 de julio de 2021). En síntesis, este ritual se sostiene en la comunicación profunda, en la búsqueda del buen vivir y en el equilibrio entre la palabra y la acción.

Los Cantos

El canto y la danza constituyen el ritual mayor de los pueblos de la Tierra, pues representan un lenguaje sagrado que comunica con la

naturaleza, los espíritus y la comunidad. En lo Kamunkwawishe, el mayor Swaie abandonó la investigación musical occidental, para centrarse en la cosmología del canto. “No me ocupo de la investigación dura de los hallazgos arqueológicos, sino del sentido” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Su búsqueda de lo propio, se fundamenta en la experiencia con los ancianos, las crónicas y el conocimiento musical de diversas culturas, construyendo una tradición que integra mito, ritual, chagra y lengua.

El canto es un instrumento pedagógico que guía la recomposición de la cosmovisión Muisca Kamunkwawishe. A diferencia de un repertorio estático, el canto en esta cultura se transforma, según el contexto y la necesidad, pero conserva su propósito y significado. En él convergen el lenguaje poético, la palabra en lengua Muisca y la dimensión ritual que lo hace trascendente. “Los cantos son entregados a la comunidad; somos los custodios de algo que es para la humanidad” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Desde la forma musical, los cantos presentan características específicas: algunos comparten melodía, pero varían en su texto; otros tienen una estructura propia y se inspiran en lo manifestado y lo no manifestado. Su aprendizaje se basa en la observación del entorno, como el fluir de un río o el canto de un pájaro, lo que permite una lectura del territorio y el reconocimiento de los lugares sagrados. Además, su interpretación varía según la carga sonora y emocional de cada persona, fenómeno conocido como ISO.

El canto tiene un propósito curativo y ritual. En su estructura, primero se saluda a una presencia espiritual, luego se expresa la petición y, finalmente, se agradece. En este proceso, la lengua Muisca se reivindica como potencia de una cultura que, al recuperar su idioma en los cantos, reactiva su memoria ancestral. Como menciona el mayor Swaie: “Cuando se nombra una realidad actual en un lenguaje antiguo, se despierta lo que estaba dormido” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Existen diferentes variaciones del canto, como la conjura: un soplo o aliento, en un tono fino, que penetra en la persona. Para que esta tenga efecto, el conjurador debe cumplir con dietas y sostener un pensamiento limpio. “Un hombre sagrado extiende la abundancia, porque su pensamiento es cuarzo, su pensamiento es limpio” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Además, la conjura puede ser rezada, soplada o siseada, utilizando distintos resonadores en el cuerpo, desde el diafragma hasta la coronilla.

El canto no solo preserva la cultura, sino que también articula las nueve matrices de la cosmovisión Kamunkwawishe: la ley de origen, el ritual, la casa ceremonial, el territorio, las plantas sagradas, el mito, la lengua, la chagra y la comunidad. Es un camino metodológico, que permite conocer y experimentar las potencias cosmológicas de esta cultura, integrando lo ancestral con la vida cotidiana.

La Construcción de los Cantos. Una Voz Propia con Rostro Kamunkwawishe

Los cantos Muisca Kamunkwawishe emergen de un entramado de influencias culturales, musicales y espirituales, que buscan expresar la ley de origen, el territorio y los principios éticos de la comunidad. Se inspiran en cantos de otras culturas, en la necesidad de nombrar lo propio y en la recuperación de cantos antiguos, legados por el mamo Luca. Para el mayor Swaie, el canto es “la expresión más alta y sublime del ser humano, para conmover y comunicarse con lo creado y el/la creador/a” (Mambeadero, 27 de junio de 2023).

En la recomposición de lo Kamunkwawishe, el mayor Swaie experimentó un proceso de inmersión sonora con ancianos de otras culturas, desarrollando su propio ISO (Identidad Sonora), concepto de la musicoterapia, que alude a la construcción psicológica de una narrativa sonora única en cada individuo. “La historia sonora de cada persona se graba como un disco duro con experiencias significativas, desde el primer beso hasta la muerte de un ser querido” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). Esta perspectiva permite que cada sujeto cante desde

su propia vivencia, sin imitar, sino apropiando el sentir de los ancianos, desde una inspiración profunda.

El mayor Swaie abandonó la idea de replicar los timbres o ritmos exactos de otros pueblos. “No me interesa que cuando cante, los koguis digan que ese toque es de ellos. Se trata de tomar la inspiración y trasladarla a una forma propia” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). Esto se evidencia en su adaptación del ritmo andino de tres tiempos, diferenciándolo de las estructuras de otras culturas. Más que un simple ejercicio técnico, este proceso es una búsqueda de autenticidad sonora y cultural.

El canto es también un acto de pago, un ofrecimiento ritual que conecta con lo sagrado. Para que sea efectivo, debe ser auténtico y tener un propósito claro. “Tiene que tener una potencia, para que yo encuentre que eso tiene una verdad en mí” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). Si el cantor no se apropia del significado, el canto puede volverse un fetiche sin profundidad.

Los cantos Kamunkwawishe contienen principios éticos y consejos para la vida, lo que les otorga un sentido pedagógico y espiritual. “Un canto se remite a todo. Desde dónde se canta es tan importante como lo que se canta” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). Este acto requiere dietas, no solo físicas sino mentales, para evitar que pensamientos de ilusión o emociones negativas contaminen la palabra cantada. Sin embargo, el mayor Swaie aclara que, aunque no siempre se cumplan las dietas estrictamente, “lo importante es la sinceridad en el acto del canto y la disposición para vivirlo” (Mambeadero, 27 de junio de 2023).

Los cantos han surgido a partir de experiencias concretas, como la construcción de casas ceremoniales, el bautizo de semillas o de niños y niñas. Son parte de un intento por construir un canasto propio Kamunkwawishe, sin pretensiones de convertirse en mamo o indígena, sino en lo que en lengua Muisca se denomina “Cirik Kua”, un “loco cantor de ceremonias” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). En palabras del mayor Swaie: “Un loco embriagado de pensamientos

sagrados... lo que hace es cantar y ceremoniar la vida” (Mambeadero, 27 de junio de 2023). La espiritualidad, entonces, no se construye desde figuras inalcanzables, sino desde una necesidad natural, que emerge del caminar la palabra.

El Pagamento

Los Muisca Kamunkwawishe reconocen que el pensamiento es la base para construir el buen vivir. Aunque compartimos con otros seres un cuerpo y una interdependencia con la naturaleza, el pensamiento nos distingue. Nuestra existencia está sostenida por la red rizomal de la vida, donde cada parte recibe y devuelve. Sin embargo, el ser humano tiene la capacidad de hacerlo conscientemente, diferenciándose de los animales.

El pagamento es el ritual que materializa esta relación de reciprocidad con la naturaleza. Su origen proviene del conocimiento del mamo Luca, quien explicaba que “usted firma un cheque ahí, hijo, es un papel, pero cuando va al banco le entregan comida, ¡ahh! Así es el pagamento hijo. Usted ahí entrega algo para que le den”. Este acto expresa el principio de dar y recibir, ya que “se paga el agua, la luz, el aire, la comida, el cuerpo, la ropa, el carro, el celular, los zapatos, siempre, dando las gracias” (Mambeadero, 7 de julio, 2023).

El pagamento no es solo un gesto simbólico, sino un acto de conciencia sobre el lugar que se habita y el vínculo con la red rizomal. Se agradecen los aprendizajes del pasado, los bienes materiales recibidos y se visionan futuros proyectos. Para ello, se emplean cuarzos o algodón como soportes simbólicos, aunque lo fundamental es el pensamiento que los sustenta. “Así nos enseñó el anciano Luca. Pero como usted no cree en el pensamiento, dijo: en algún momento utilice el cuarzo. Si no, hijo, puro pensamiento” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

El canto es un elemento clave en el pagamento, ya que “es la más alta expresión sublime humana, con un lenguaje que abre la comunicación directa con la naturaleza” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Al

cantar, el pensamiento se fortalece, alejándose del fetichismo y convirtiéndose en verdad. Por ello, quien realiza el pago debe revisar su estado interior, pues “se habla para que la palabra se materialice” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

El pago también implica preparación personal. Se llevan dietas para limpiar el pensamiento y evitar que emociones negativas contaminen la intención. Como menciona el mayor, “es limpiarse sin echarse cuento” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Este proceso exige salir de la zona de confort y comprometerse con principios éticos para ordenar la vida.

El mayor pago que un ser humano puede hacer es entregarse a sí mismo. Como enseñaba el anciano Luca, “uno mismo es la ofrenda” y “la ofrenda mayor es entregarse uno al espíritu... Me entrego yo, aquí estoy” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). Esto significa, asumir disciplinas, dietas y mambeo, abandonando los caprichos individuales y siguiendo un camino de humanización. No agradecer lo recibido genera deuda con la red rizomal, lo que se traduce en enfermedad o desequilibrio. Como advertía el anciano, “cuando no se agradece se deja de ser gente y se vive como animal” (Mambeadero, 7 de julio de 2023). La enfermedad no es castigo, sino un llamado al orden: “si se inflamó el dedo del pie y le salió pus, quiere decir que no le pagó al dedo” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Existen diversas formas de pago. Se realiza en lugares sagrados con canto y cuarzos, en la casa ceremonial durante solsticios y equinoccios, o en la cotidianidad, a través del cuerpo. Actos como exhalar, sudar o defecar son formas de devolución a la naturaleza. Como explica el mayor, “cuando la gente sube a Monserrate, en ese esfuerzo no solo sudan, sino que van expiando sus penas” (Mambeadero, 7 de julio de 2023).

Otra forma de pago es la relación de pareja y la sexualidad, vista como la entrega más profunda entre dos seres. “La mujer es una porción de la tierra que se entrega para crecer hacia la luz”

(Mambeadero, 7 de julio de 2023). El acto sexual es un pago mayor, ligado al camino del poporo heredado de los Kogui. En este acto, el pensamiento se siembra, ordenando la realidad y silenciando el ruido de la mente.

El pago fortalece la relación entre el sujeto y la naturaleza, reafirmando los principios del dar y recibir. Reconoce la fuente que nos sostiene, la unidad con la red rizomal y la importancia del agradecimiento. Es un acto que ordena la existencia y exige coherencia, pues el mayor pago no es un objeto, sino la entrega del ser mismo. Así, el canto y los símbolos como el cuarzo o el poporo refuerzan la conexión con lo sagrado, ayudando a recordar el camino del buen vivir.

Contextualización de la cultura Uitoto

Desde la Historización

La comunidad Uitoto, especialmente el clan Éimene de La Chorrera, Amazonas, ha vivido un proceso acelerado de aculturación, debido a las bonanzas extractivas. La bonanza cauchera marcó un quiebre en su historia, imponiendo un sistema colonizador que trajo esclavitud, desplazamiento y pérdida de memoria ancestral. “No hemos superado muchos desafíos que han venido desde afuera”, afirma Ulderico, hijo del cacique Cantalicio Eimenekene (Mambeadero, 23 de abril de 2023).

El impacto fue devastador: se perdió conocimiento ancestral y se interrumpió la transmisión intergeneracional de saberes. Julio Eimenekene, sobrino del cacique Cantalicio, explica: “Ahí empezamos a disminuirnos y ya empieza la descomposición cultural y de los sabedores” (Mambeadero, 23 de abril, de 2023). A pesar de la entrega del resguardo Predio Putumayo, en 1988, la celebración del 23 de abril se ha transformado con el tiempo, reflejando una mayor dependencia del dinero, consumo excesivo de alcohol y violencia intrafamiliar.

Los cambios en la comunidad comenzaron con el trueque de siringa de monte por herramientas, que luego llevó a la comercialización y

a la esclavización. La introducción del dinero alteró la dinámica de subsistencia y generó una dependencia de los productos del mundo blanco, como la sal y la ropa. “Nosotros dependíamos de algo del blanco... ya se empezó a manejar otra dinámica el indígena”, relata Julio Eimenekene (Mambeadero, 23 de abril de 2023). Antes, el intercambio de conocimientos y bienes era gratuito; pero, con la llegada del dinero, incluso los ancianos comenzaron a cobrar por compartir oraciones y saberes.

Con la introducción de la moneda, la comunidad perdió autonomía. La ropa, la sal y el azúcar pasaron de ser desconocidos a ser necesidades básicas. También se abandonaron prácticas tradicionales como la producción de miel de caña y la fabricación de herramientas propias. “Ahora nos toca comprar cartucho para la escopeta con la que cazamos... porque cuando vivíamos sin el Estado, vivíamos al natural” (Mambeadero, 23 de abril de 2023). Esta dependencia se profundizó con la bonanza de pieles, otro ciclo de extractivismo que agravó la transformación cultural.

El impacto de estas bonanzas y la introducción del dinero han sido determinantes en la descomposición del territorio y la cultura del clan Éimene. La comunidad ha pasado de un modelo basado en el conocimiento ancestral y la autosuficiencia a un sistema de dependencia económica que sigue afectando su identidad y forma de vida.

Rasgos de una Evangelización

Para el clan, la evangelización fue otro proceso de colonización que dejó una marca profunda en la comunidad. Tras la bonanza cauchera, el catolicismo llegó a La Chorrera con el propósito de cuidar y educar a los huérfanos. Curas y monjas se establecieron en la antigua Casa Arana, hoy convertida en internado educativo. Este proceso se extendió desde 1965 hasta 2020, cuando la administración pasó a manos de docentes indígenas.

La evangelización impactó la tradición ancestral, de manera comparable a una bonanza. Según el anciano, “primero se formaron las comunidades, pero no como cabildos sino como acólitos. Y muchos ancianos dejaron su mambeadero... Dejaron donde ellos se sentaban. Eso fue en 1969 que salió la catequesis” (Mambeadero, 24 de abril de 2023). Como resultado, se interrumpió la transmisión del conocimiento a las nuevas generaciones, provocando una pérdida significativa de sabiduría.

El discurso del anciano refleja el sincretismo entre la palabra cristiana y la tradicional, en donde ambas influyen en su pensamiento y conducta. En el mambeadero, la palabra de tabaco y coca se entrelaza con la cristiana, estableciendo principios de vida. Sin embargo, la evangelización aún persiste con la llegada de los Testigos de Jehová, quienes cuestionan el mambeo y las plantas sagradas, sustituyendo la lengua materna por nombres cristianos. Julio Eimenekene recuerda: “Nos decían esta cosa (señala el tarro de ambil), ustedes son idólatras, esto lo lleva a la perdición... Y hoy en día... nos dañaron porque nos prohibieron la lengua materna” (Mambeadero, 23 de abril de 2023).

A pesar de este proceso, el anciano Cantalicio asume una visión distinta, integrando elementos cristianos en su cosmovisión tradicional. Explica que “los que somos de tabaco, coca y yuca dulce, nosotros somos católicos. Nadie nos bautiza, sino el espíritu mismo nos consagra” (Mambeadero, 24 de abril de 2023). En su experiencia, el diálogo con los evangélicos ha generado respeto mutuo, permitiéndole compartir su visión sin imposición.

La evangelización alteró la identidad del clan, transformando su forma de nombrar, pensar y transmitir el conocimiento. Aunque algunos la rechazan, otros, como el anciano Cantalicio, han encontrado formas de resignificarla, manteniendo la conexión con sus raíces, sin renunciar a su creencia en el “padre eterno” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

El Conflicto Armado

Este conflicto ha dejado una marca profunda en la cultura Uitoto. El Resguardo Predio Putumayo ha sido territorio de guerrillas y paramilitares. Según el anciano Cantalicio, en los años 80 el M-19 ocupó la zona, en los 90 llegaron los paramilitares, y hoy están las disidencias de las FARC.

La violencia alteró las dinámicas del clan, como la barbasqueada, y generó terror con amenazas y trabajos forzados. Mujeres y jóvenes fueron coaccionados a unirse a las autodefensas. Como cacique, el anciano Cantalicio enfrentó esta situación con su cosmovisión. En una ocasión, convocó a los ancianos y a las fuerzas espirituales, organizando su discurso en varios momentos:

Presentación. Explica su rol y el principio de respeto. “Nosotros somos personas naturales y dueñas de este territorio. Yo soy cacique porque mi abuelo también ha sido cacique... Nosotros manejamos una palabra que no es de violencia, es democrática” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Trato al Extranjero. Establece normas de hospitalidad. “Cualquier persona es bienvenida. No molestamos ni inquietamos... Aquí se vive en paz y la persona que llega debe respetar” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Denuncia. Expone la violencia sufrida. “Hace ocho días subieron mi esposa, mis hijas... Yo me quedé en la casa alistando comida, pero no llegaron. Amaneció y nada” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Apoyo en Estatutos. Usa las normas paramilitares para defender su derecho al territorio. “El artículo 70 decía: se va a respetar a los indígenas en sus territorios... Entonces ellos no tienen por qué castigarnos” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Acuerdo con Ambil. Propone un pacto simbólico. “Mezclamos ambil y dije: este es un convenio de cosas sagradas. Desde que no hagan daño, serán respetados” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Rechazo a la Provisión de Alimentos. Deja claro que la comunidad no los abastecerá. “Nosotros no tenemos cómo alimentarlos, ustedes busquen cómo” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Fuerza de los Ancianos. Convoca a otros líderes para reforzar su mensaje. “Ellos eran cuatro, cuatro fuerzas; nosotros éramos seis” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Firma con Ambil. Lamen el ambil, como sello del acuerdo. “Este es nuestra palabra y la de nuestros ancestros... Alias Matarife lo probó y vomitó. Luego dijo: ‘siento mi corazón libre y sano. Vamos a cumplir y estar junto con ellos’” (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

Gracias a esta negociación, se logró un acuerdo temporal de respeto con los paramilitares, restaurando la tranquilidad en la comunidad. Aunque se desconoce si fue por temor a las fuerzas espirituales o por sus propios estatutos, quedó claro que la palabra de los ancianos Uitoto logró calmar la violencia.

La Sanación Personal. El anciano enfrentó una enfermedad desconocida, que lo llevó a un coma y a meses de hospitalización en Bogotá. Durante su recuperación, tuvo que reaprender a caminar, quedando con limitaciones en las piernas, que afectaron su movilidad. Actualmente, usa un bastón y enfrenta dificultades en la chagra, la cacería y la construcción de la maloca.

A pesar de esto, sigue participando en actividades como rajar leña y talar monte. Atribuye su curación a su fuerza espiritual y a una lucha contra espíritus malignos, a los que asocia con brujería. También, destaca la reconstrucción de su maloca y su segundo baile de guadua, como momentos clave de su sanación.

En la tradición Uitoto, su historia se convierte en un consejo de resiliencia para la comunidad. Su capacidad de sobreponerse a la enfermedad inspira fuerza y esperanza, demostrando que es posible superar adversidades con espíritu y determinación.

Desde la lectura de realidad

El Blanqueamiento, una Secuela de la Colonización. La introducción de la moneda y el sistema educativo creó una dependencia en la gente indígena; aparecieron nuevas necesidades como transporte motorizado, utensilios de cocina, alimentos procesados, útiles escolares, ropa, dispositivos electrónicos, entre otros. Estas demandas son satisfechas con una variedad de productos, que llegan al mercado local desde la cabecera municipal.

La instalación del mercado no solo abastece las nuevas necesidades, sino que también establece un canal para la comercialización de productos no esenciales, como hebillas, gel para el cabello, pañales, pulseras y maquillaje, promovidos por marcas y publicidad externa. Así, las necesidades, como la comunidad las llama, se convierten en deseos, alimentados por mensajes publicitarios en envases, pancartas y programas de televisión. Un mundo de consumo, con normas estéticas específicas, siembra el anhelo de integrarse y adoptar una identidad más acorde con la cultura del blanco.

Para obtener el dinero necesario, muchos indígenas participan en diversas actividades laborales, desde la comercialización del mame, la sal y el ambil, hasta empleos en instituciones externas. Aunque algunos ancianos conservan las tradiciones y desconfían de las influencias externas, son pocos los jóvenes que optan por seguir el camino de la ancestralidad en la selva.

Esta dinámica cultural crea una paradoja, ya que algunos indígenas aspiran a adoptar la identidad blanca, mientras que algunos blancos muestran interés en la cultura indígena, ya sea con respeto o intentando

ser parte de ella. Sin embargo, aflora la imposibilidad de cambiar la identidad cultural, a menos que hayan nacido y crecido en el territorio.

La AATIS y otras figuras administrativas. En lo que respecta a la estructura administrativa del resguardo, las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas del Amazonas (AATIS) representan una entidad de derecho público, establecida mediante el decreto 1088 de 1993. Su función radica en promover y coordinar, junto con las autoridades locales, regionales y nacionales, la ejecución de proyectos relacionados con salud, educación y vivienda. Esta organización está compuesta por diez entidades regionales indígenas del departamento. Desde 2001, la AATIS cuenta con una mesa permanente de coordinación administrativa, que colabora con el gobierno departamental, evaluando propuestas y estableciendo políticas con relación a los territorios de las asociaciones en el Amazonas.

En el caso específico de La Chorrera, existe la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (Azicatch), creada en el año 2004. Estas instituciones jurídicas no solo se conforman para la gobernanza interna de un territorio y su población indígena, sino también para entablar un diálogo interinstitucional con el Estado, así como para canalizar recursos y gestionar proyectos. En estas instancias, se observa una participación mayoritaria de jóvenes y adultos, con una escasa presencia de ancianos o caciques, cuyo conocimiento de las cosmovisiones podría enriquecer los debates.

En el proceso de construcción del estado moderno colombiano, se han promulgado leyes con el fin de proteger a los pueblos indígenas. No obstante, estas leyes suelen ser uniformes para todas las comunidades, a pesar de sus diversas cosmovisiones, gobiernos y sistemas judiciales. Esto lleva a una predominancia de la legislación estatal que suplanta gobiernos, autoridades y normas propias de cada cultura; es decir, a la gobernanza arraigada en la complejidad de la cosmovisión indígena y el manejo ritual del territorio.

La figura del cacique sabedor, del curandero o del buinaima de carrera, cuya autoridad se fundamentaba en los conocimientos tradicionales, fue reemplazada por una figura administrativa denominada “gobernador” del cabildo indígena. Este cambio, centrado en aspectos burocráticos y en un manejo más superficial del territorio, marcó una transformación profunda en la organización comunitaria.

Julio, sobrino del anciano Cantalicio, recuerda que en ese proceso “se nos habló que ustedes se deben organizar en cabildo, en comunidad” (Mambeadero, 24 de abril de 2023). Con la implementación de la Ley 89 de 1890, se introdujo la idea de que las comunidades debían dejar atrás “la vida salvaje”, para adoptar una forma de organización “civilizada”. En ese momento, explica, “conforme se crea un gobernador” (Mambeadero, 24 de abril de 2023). La comunidad comenzó a verlo como su cacique, lo que inició un proceso de descomposición. “Ya decimos que el jefe de nosotros es el que está allá, el gobernador” (Mambeadero, 24 de abril de 2023), señala, reflejando cómo esta nueva estructura alteró la relación con la autoridad ancestral.

En la actualidad, la participación de los ancianos en la toma de decisiones dentro de Azicatch es mínima. La organización está dirigida mayormente por jóvenes, cuyo conocimiento sobre los acuerdos establecidos entre las cuatro culturas del resguardo, para la gestión del territorio, es limitado o inexistente. Esta falta de conexión con las raíces ancestrales, ha generado desequilibrios en el manejo comunitario.

Julio Eimenekene explica que la palabra Azicatch proviene de la expresión “hijos de tabaco, de coca y de yuca dulce”, pero advierte que los nuevos líderes “son líderes porque sí, ellos no saben las raíces”. Como resultado, señala, desconocen el manejo tradicional y esto ha llevado a problemas como el consumo excesivo de alcohol, actos de violencia y corrupción. “Los papás de los abuelos no saben de dónde nació esa palabra, de dónde se formó esa palabra y cómo se ordenó...”, lo que ha afectado la organización y el equilibrio dentro del resguardo (Mambeadero, 24 de abril de 2023).

El Discurso de la Conservación. Durante la estancia de la investigadora, junto al clan Eimene, en la selva, se participó en un mambeadero y una reunión comunitaria, para discutir la venta de bonos de carbono. Desde esta experiencia, se observó que el discurso de la conservación, ajeno a las malocas, es introducido por empresas privadas, que ofrecen servicios de asesoramiento y construcción de proyectos para acompañar la venta de bonos de carbono en el mercado internacional, tal como lo realiza la empresa South Pole en la Chorrera. El argumento promete compensar monetariamente prácticas milenarias, de manejo y conservación de la selva, llevadas a cabo por las comunidades indígenas. Sin embargo, altera la relación entre el indígena y la naturaleza, desplazándolo de su cultura de cuidado hacia una perspectiva mercantilista y extractivista. Para la comunidad, no está claro qué actividades se permiten y cuáles se prohíben, según la firma del proyecto. Aunque, aparentemente el discurso reconoce la propiedad indígena del territorio, en realidad desencadena conflictos en los que terminan involucrándose líderes de asociaciones indígenas y grupos armados, como se vivió en Araracuara, Puerto Nariño, Chocó, con otras empresas dedicadas a la venta de sumideros de dióxido de carbono (en toneladas), a través de los árboles selváticos.

Es difícil medir el impacto mercantilista de la labor natural ecosistémica, propia de los vegetales, sobre aspectos de la cultura Uitoto, como lo es la ritualidad. Un anciano sabedor en su embriaguez con tabaco podría vislumbrarlo, si así lo decide y lo considera necesario.

En una breve conversación con el anciano Cantalicio, se percibe desconfianza frente al proyecto. Aunque sus hijos respaldan la venta de bonos de carbono con precaución, el anciano no profundiza en el diálogo, revelando la complejidad de conciliar las nuevas propuestas que llegan de afuera y se camuflan en el discurso de la conservación.

El Diálogo Intercultural Entre Mestizos e Indígenas. El anciano Cantalicio sostiene que la palabra de tabaco, coca y yuca dulce beneficia a toda la humanidad, y puede compartirse con cualquier persona, sin importar su origen. Sin embargo, ciertos aspectos rituales

del baile, se transmiten solo dentro del clan. También existen conocimientos difundidos en diversos contextos, promoviendo procesos de humanización y sanación.

Dentro del diálogo intercultural, el anciano ha entregado su palabra a mestizos, permitiéndoles integrar la ancestralidad en sus vidas. Junto con su sobrino, Isaías Román, construyó una maloca en Tenjo y otra en Ráquira, en donde personas mestizas han caminado esta palabra durante 25 años, participando en mambaderos y visitando comunidades Uitoto. También, mantiene una relación de años con el mayor Swaie, vinculándose a procesos de educación propia, desde la cumbre de Ancianos en La Chorrera.

En este intercambio, el anciano enfatiza que no se deben mezclar “canastos culturales”; es decir, cosmovisiones distintas. Su consejo busca evitar que los mestizos adopten identidades indígenas sin comprenderlas, generando confusión y apropiaciones indebidas. Al respecto, afirma: “Mire, usted puede saber miles de cosas. Pero si usted es egoísta, orgullosa, si es creída, usted no es nada. Puede saber una pequeña cosa, pero si lleva cariño, servir, amar a otros y respetar, eso es la gran sabiduría” (Mambadero, 25 de abril de 2023).

Su consejo apunta a la revisión interna y al cuidado de cada cosmovisión. Para ejemplificarlo, menciona que, aunque lleva 60 años viviendo en territorio ocaina, nunca ha pretendido ser de esa cultura: “Yo nunca no voy a ser Ocaina. ¡Nunca! ¡Jamás! Tampoco no sé hablar su idioma ni conozco su principio de origen. Yo puedo vivir en territorio Ocaina, pero soy Uitoto” (Mambadero, 28 de abril de 2023).

El anciano permite que las mujeres mestizas mambeen coca, argumentando que su contexto de vida es diferente al de las mujeres Uitoto. Al desempeñarse en espacios similares a los hombres, requieren apoyo espiritual para fortalecer su camino. Señala que, aunque a algunas personas les sorprenda ver a una mujer blanca mambeando, “la mujer blanca tiene que probar el mambe para que tenga apoyo”, ya que su lucha por el conocimiento y su compromiso con la educación

o la comunidad requieren de esta conexión. “Si una mujer no mambea coca, ¿cómo va a aprender?” (Mambeadero, 28 de abril de 2023).

A pesar de esta apertura, queda la pregunta sobre cuál es el lugar de la palabra femenina dentro de un mambeadero, espacio tradicionalmente masculino.

El Estado Paternalista. El Estado colombiano, responsable de preservar las culturas indígenas, ha implementado políticas de apoyo a la infancia y a los adultos mayores, a través de subsidios. Sin embargo, estas prácticas generan dependencia y afectan las dinámicas del clan, como mambear, cazar, pescar, construir casas o rallar yuca, actividades esenciales para la educación propia y la soberanía alimentaria.

Aunque los programas estatales buscan ayudar, han traído miseria y escasez. Las familias deben viajar más de ocho horas en canoa hasta La Chorrera para recibir los subsidios, abandonando sus actividades diarias. En el pueblo, deben asistir a reuniones obligatorias, lo que implica conseguir alimentos para al menos cuatro días. Para ello, los hombres cazan y pescan, mientras las mujeres ahúman la carne y preparan fariña, casabe y tamales. Tras varios días fuera, muchos regresan a sus malocas y encuentran la chagra enferma, animales que han devorado cultivos o, incluso, el robo de sus utensilios de cocina.

Desde la perspectiva estatal, la falta de casas de concreto o la educación formal deficiente se interpretan como pobreza. Esta visión también ha sido internalizada por algunos indígenas, que consideran inferior la vida en entornos naturales. Las políticas públicas buscan erradicar esta “pobreza”, pero terminan generando mayor dependencia del Estado.

Los programas han afectado las tradiciones, incluso en la construcción de malocas. Durante los Diálogos de Paz, se planteó reparar el daño cultural mediante la reconstrucción de malocas con fondos estatales. No obstante, muchas fueron edificadas con materiales ajenos a la tradición y sin un verdadero seguimiento en la recuperación cultural. Julio Eimenekene recuerda que antes existían numerosas

malocas, donde la gente se reunía para bailar, cazar y ensayar cantos, mientras los niños aprendían escuchando historias desde la hamaca. En aquel tiempo, el ambiente era sagrado y propicio para la sanación. Sin embargo, con la llegada de estos programas, la continuidad de las malocas quedó supeditada a su financiamiento: “Si se acaba el programa, se acaba la maloca” (Mambeadero, 1 de mayo de 2023).

Los programas también transformaron la medicina tradicional. Con la llegada del Sistema Indígena de Salud (SISPI), se incluyó al médico tradicional con un salario. “Antes curaban a sus familias, pero cuando cayó el sistema, también cayó la práctica. Se habló de la partería, pero ahora muchas mujeres prefieren hacerse cesárea o ligarse” (Mambeadero, 1 de mayo de 2023). También surgieron subsidios para adultos mayores, generando otra forma de dependencia: “El abuelito ya no vive de la chagra ni del mambeadero, sino que espera su plata en Chorrera” (Mambeadero, 1 de mayo de 2023).

En definitiva, aunque el Estado busca mejorar la calidad de vida de los indígenas, impone una visión monocultural, que afecta su autonomía, su jurisdicción especial y las dinámicas propias del territorio.

La Educación Ajena y Colonial. La Institución Educativa La Casa del Conocimiento, influye en la pérdida de la cultura Uitoto. Los niños son enviados al internado, con la esperanza de obtener títulos que les permitan acceder a oportunidades fuera del territorio. Aunque algunos padres buscan que sus hijos aprendan sin perder la conexión con su tradición, la educación formal los aleja del conocimiento ancestral. Como explica Ulderico Eimenekene, “ellos piensan que lo del blanco no sirve aquí. ¡Mentira! Nos sirven ambas partes” (Mambeadero, 2 de mayo de 2023).

Las familias deben vender mambe, sal, pescado o fariña, para costear los estudios y hacer constantes viajes al pueblo. Mientras tanto, los niños enfrentan la separación de sus familias y el riesgo de influencias negativas, como el mal uso del dinero o el consumo de drogas. Elizabeth Eimenekene, nieta del cacique Cantalicio, afirma: “Cuando

salió de aquí para allá, su pensamiento cambió. Ya no es como tenerla en casa, bien. Ahora le da pereza” (Mambeadero, 2 de mayo de 2023).

Enviar a los hijos al internado implica renunciar a la educación propia, lo que debilita la conexión con la cosmovisión del clan. Al priorizar la escuela, el trabajo en la chagra se percibe como castigo y se desvincula del mambeadero, la cacería y el baile. La educación estatal se convierte en el camino al pensamiento moderno, mientras la educación propia es vista como retraso. Ulderico Eimenekene reflexiona: “Si quiere estudiar, está bien. Si no, que me ayude. Pero si lo obligo, se acostumbra a pedir y uno se vuelve esclavo de su criatura” (Mambeadero, 2 de mayo de 2023).

A pesar de que en el internado se usa *ambil* y *mambe*, su vínculo con los ancianos es débil. El cacique Cantalicio advierte: “La institución no tiene por qué comprar *ambil*. Es manejo del anciano. Si no, se falsifica la palabra y vendrán desgracias” (Mambeadero, 2 de mayo de 2023).

Cuatro nietos del cacique asisten a la escuela y, aunque siguen participando en actividades tradicionales, la educación los aleja de la comunidad. La educación impuesta por monjas y sacerdotes, hasta hace pocos años, buscaba modificar modales, vestimenta, lengua y prácticas culturales. Hoy, la educación estatal sigue siendo vista como el camino a la civilización y el bienestar económico. Este sistema valida solo la educación formal, marginando la educación propia y perpetuando el genocidio epistémico. Julio Eimenekene comenta: “Nos dicen que tenemos derecho a la educación, pero antes la teníamos. Ahora, en el colegio exigen inglés, y si antes no hablábamos bien nuestra lengua ni el español, menos el inglés” (Mambeadero, 28 de abril de 2023).

El sistema educativo desvincula a los niños de su comunidad desde la infancia, marcando su vida bajo programas estatales. Desde el jardín infantil hasta el bachillerato, la educación los moldea para integrarse al Estado, en lugar de fortalecer la autonomía del pueblo Uitoto.

El Alcoholismo en La Chorrera. En los puertos de La Chorrera, la venta y el consumo de alcohol son cotidianos. Jóvenes, adultos y

ancianos destinan sus ingresos de subsidios estatales y trabajos a la compra de licor. Como advierte el cacique Cantalicio, “cuando llega la plata se emborrachan. ¿Quién cura un enfermo tomando trago? ¿Quién siembra tomando trago?” (Mambeadero, 4 de mayo de 2023).

Durante la visita de la investigadora a La Chorrera, se celebró el Aniversario, evento clave para la comunidad, en el que se oficializó la entrega de tierras del resguardo. Este espacio permite la reunión de ancianos, familiares y desplazados de la bonanza cauchera, promoviendo rituales de sanación, el intercambio de alimentos y consejos sobre la chagra. Sin embargo, la festividad también da lugar al consumo excesivo de licor, generando violencia intrafamiliar y, en algunos casos, homicidios.

Los Mambeaderos Vacíos. La ausencia de ancianos y sabedores en los mambeaderos es un fenómeno creciente causado por diversos factores: reuniones comunitarias, desplazamientos a La Chorrera por programas estatales, búsqueda de ingresos, creencias evangélicas, falta de coca o de malocas, descreimiento en el mambeadero y el fallecimiento de sabedores sin sucesores. Esto debilita la transmisión de conocimientos y afecta la educación propia, la salud y la espiritualidad del clan.

Ulderico Eimenekene explica que “todos están en la universidad, el colegio, sentados en el internet, en el celular. Ya los viejos murieron. Antes, de la escuela, los jóvenes envejecían con el abuelo, con el papá” (Mambeadero, 4 de mayo de 2023). La movilidad constante de la comunidad ha transformado su dinámica tradicional, dejando vacíos los espacios de aprendizaje y reflexión.

El Canasto Cultural Uitoto

Este apartado del capítulo 3 complementa el objetivo específico de interpretar los marcos de sentido, que rigen las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, dentro de la cosmovisión Uitoto. Se han integrado las potencialidades, identificadas en un discurso coherente, que

servirán como base para la construcción del cuerpo epistémico, para la ECN en la Institución Educativa Nuestra Señora de La Candelaria, tal como se detalla en el cuarto capítulo.

A continuación, se presentan las unidades de sentido obtenidas, emergentes y ampliadas, que hacen parte de esta cultura y se han denominado “canasto cultural”. Estas categorías comprenden fragmentos, recopilados en los mambaderos, que representan momentos cruciales en la transmisión del conocimiento y la sabiduría ancestral.

El Mito para Recordar

El mito es un relato tradicional que explica el origen del mundo y orienta la vida de los pueblos. Para los Muisca Kamunkwawishe y los Uitoto, su función es recordar cómo alcanzar el buen vivir, comprender el origen, resolver conflictos y transmitir enseñanzas ancestrales. En la cultura Uitoto, los mitos contienen consejos, rezos y cantos que, al ser narrados, ordenan la existencia y permiten el diálogo con la naturaleza. Ulderico Eimenekene relata cómo su suegro le indicó contar un mito para encontrar madera: “Ese día, que estaba contando la historia, me fui a la quebrada y había buenas varas. Apareció buenas varas...” (Mambadero, 6 de mayo de 2023).

Narrar el mito con sentido tiene efectos en la realidad, pues al nombrar las leyes primigenias se establece el orden. La persona que guarda un mito y sabe cuándo contarlos, aplica el principio del cuidado. Si se narra sin propósito, se desordenan las energías del entorno y se afecta el pensamiento de las personas. La naturaleza y los seres humanos tienen un acuerdo implícito, a través del mito, ya que el Padre Creador no solo les entregó la responsabilidad del cuidado, sino también un lenguaje común para comunicarse con los dueños de la naturaleza. Cuando un mito se cuenta sin que sean el momento y el lugar adecuados, puede tener consecuencias no deseadas. Ulderico advierte: “Eso tiene una dieta, si no le pica conga” (Mambadero, 6 de mayo de 2023).

Los sanadores recurren al mito para diagnosticar enfermedades, relacionando la realidad del paciente con el tiempo mitológico. Ulderico explica: “Cuando una persona está enferma, sacan una historia. Narran, narran... ahí encuentran la enfermedad también. Porque así le pasó a esa persona en el mito y así sanó” (Mambeadero, 6 de mayo de 2023). Con esta estrategia pedagógica, el paciente comprende su situación, su origen y las posibles consecuencias. El mito funciona como una cartografía, en la que se cruzan el presente del enfermo con el pasado mítico, permitiendo encontrar respuestas en la sabiduría ancestral.

El mito de la creación relata cómo el Padre Creador, al enfermarse, transformó su mal en esencias que dieron origen a la naturaleza. Al intentar crear a la mujer, descubrió que no estaba solo, sino acompañado por la Madre. A partir de su unión, surgió la humanidad, estableciendo una relación de reciprocidad con la creación. El anciano Cantalicio advierte: “Cuidado con hacer aquí lo del mundo de abajo, porque lo va a dañar y nos va a dañar” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023). En este mundo subterráneo existen seres, dueños de la creación, que la administran y protegen. Extraer elementos de este mundo sin el debido cuidado genera desorden y trae la candela de la ilusión. El desconocimiento del orden natural conduce al caos y la enfermedad: “Cogemos las cosas sin permiso, sin orden... hacemos las cosas al contrario, y por eso llega la destrucción” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

El tabaco, la coca y la yuca dulce son plantas sagradas, que conectan con los principios del orden natural y la memoria ancestral. En la cosmovisión Uitoto, el ser humano está incompleto y necesita recorrer un camino de humanización para alcanzar la totalidad. El anciano explica: “Somos hijos de una sola Coca. Somos hijos de una sola yuca dulce” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023). Este camino tiene dos opciones: la abundancia o la ilusión.

En un mito, una comunidad hambrienta encontró dos árboles: uno con frutos engañosos, que desaparecían cuando intentaban recogerlos, causándoles daño, y otro, lleno de frutas abundantes, que se dejaban

recolectar con facilidad. El anciano explica que la abundancia proviene del trabajo: “Trabajemos con mucho amor... verá que renovamos otra vez la vida” (Mambeadero, 9 de mayo de 2023). En cambio, el árbol de la ilusión solo genera caos: “Ese árbol no trae alimento sino candela” (Mambeadero, 9 de mayo de 2023).

El mito del vestido de Juma cuenta la historia de un sabedor, con espíritu de garza blanca, cuyo ropaje brillante simbolizaba su conocimiento. Muchos querían robárselo y, al perderlo, Juma entonó un canto de creación para recordar quiénes eran: “Si es creación de la humanidad, ¿cuál humano me quitó la ropa?” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023). Intentaron usar su vestido, pero a nadie le quedaba. Solo a él. Al devolvérselo, Juma cantó: “Somos hijos de la creación... y conseguí mi vestido” (Mambeadero, 9 de mayo de 2023). Sin embargo, la envidia de la comunidad desató una tormenta, convirtiéndolos en piedra: “Ellos me jugaron sucio, se burlaron de mí... y ahí quedaron en piedra” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

Del mito se comprende que cada persona tiene su propia voz y lugar en la creación. El anciano Cantalicio lo explica: “La palabra Eimene atrae a todos... es palabra de vida” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023). La pérdida del vestido representa la negación de la identidad y la voz propia, mientras que su recuperación simboliza el reconocimiento del propio lugar, en el orden de la red rizomal.

El espíritu de Juma se encuentra en el tabaco, la coca y la yuca dulce. “Si usted tiene yuca, tabaco y coca con su mujer, pues yo estaré ahí” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023). La relación con estas plantas sagradas es la conexión con la sabiduría ancestral y la ley de origen. El clan Eimene, Garza Blanca, tiene la misión de compartir la palabra pública. El anciano explica: “La palabra de Juma no es solo para él, sino para la humanización” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

Este conocimiento llega también a mestizos, que buscan aprender sin apropiarse de la identidad indígena. La investigadora, por ejemplo, usa estos principios para transformar su ECN, sin perder su propia voz.

El mito de Juma resalta la importancia de mantener la identidad propia, evitando la ilusión de querer ser otro. Como advierte el anciano: “Cada persona tiene su vestido propio. El de otro no le queda” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

En los diálogos con el anciano Cantalicio, se aprecia la capacidad de hilar la palabra con precisión. La palabra de tabaco, coca y yuca dulce, comprende cuatro dimensiones: la pensada, la sentida, la hablada y la actuada. Esto les permite a los ancianos tejer relatos claros y armonizadores, recurriendo a mitos, conjuros y cantos, para equilibrar el pensamiento.

El clan Eimene es un clan de centro, dentro de la cultura Uitoto, lo que significa que su palabra es escuchada con respeto, dentro y fuera de su comunidad. La palabra Eimene tiene la función de orientar sin imponer, permitiendo que mestizos también accedan a su conocimiento, sin alterar la identidad propia. El anciano Cantalicio explica: “La palabra de nosotros, los Eimene, es una palabra que brilla, como el sol en la mañana” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

Este relato muestra que los mitos no son solo narraciones, sino herramientas de orientación y memoria. La voz de los ancianos, transmitida a través de la palabra, continúa guiando el camino de quienes buscan recordar su lugar en la creación.

El Surgimiento de la Ley de Origen y la ley de Humanización

Al preguntarle al anciano Cantalicio en qué momento comprendió la existencia del mundo de abajo, responde: “Ese es un aprendizaje natural. Ahí podemos conocer de dónde venimos, de qué mundo...” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). La búsqueda de respuestas sobre el origen y la existencia sigue una enseñanza natural, basada en leyes orgánicas, que ordenan la vida y orientan el cuidado de todo lo existente.

El anciano explica que la creación comenzó con los animales y, al final, con los humanos. “Cada mundo tiene su Dios, cada mundo tiene

su reino” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). Se mencionan doce mundos, dos de los cuales se ubican en la profundidad de la tierra y en su superficie. A los primeros humanos se les ordenó hacer convenio con los dioses de cada mundo, para lo cual recibieron doce plantas de embriaguez, que les permitían viajar espiritualmente. Sin embargo, los dioses rechazaron su presencia y los encerraron, impidiendo su regreso.

Ante este fracaso, se dio paso a un nuevo mundo. El Padre de Creación entregó a los humanos tabaco, coca y yuca dulce, como camino para la vida. “Ya no es Eva ni Adán, sino un ejemplo, como decir José y María... y el espíritu de tabaco y coca vino al ser humano” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). Este nuevo conocimiento no fue dado para la violencia, sino para equilibrar la vida y sanar.

La palabra de tabaco y coca permitió un acuerdo entre dioses y humanos, conocido como la ley orgánica. “Ahí nace la ley origen” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). Como resultado, los humanos recibieron la tierra con la condición de respetar un orden natural, que garantiza la permanencia de la vida. Este convenio se renueva en cada baile de maloca, mediante la mezcla de ambil con sal, para recordar la interconexión de todos los seres.

El anciano explica que, tras este pacto primigenio, los elementos naturales dejaron de ser enemigos y se convirtieron en hermanos. “El agua es enemigo si uno no la conoce. Lo mismo la tierra, el aire... pero ahora somos hermanos” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). En este contexto, el baile ritual no es solo una celebración, sino un acto de sanación, donde los dueños de los animales entregan a aquellos que han causado daño a los humanos. “Hacemos convenio con los reinos del mundo” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023).

En este proceso, la palabra de tabaco y coca adquiere una función transformadora y equilibradora. “La palabra es la que corta los males. Es la que abre el camino” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). No se trata solo de hacer dieta (ser coherente en lo pensado, sentido, actuado y hablado), sino de cuidar la palabra y el pensamiento. Cuando el tabaco

habla, lo hace en forma de visiones y pensamientos, que emergen con claridad en la mente. “Primero no habla, pero después ya le habla a uno” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023).

El anciano distingue entre la ley de origen, que pertenece al mundo de abajo, y la ley de humanización, que rige el mundo donde habitamos. El mito explica el origen de enfermedades o fenómenos, pero no basta por sí solo para sanar. “Primero, se narra el mito para conocer la enfermedad; luego, se pone oración de tabaco para sanar” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023).

A diferencia de otras culturas, donde los mitos pueden utilizarse como herramientas de castigo, en la tradición Uitoto se prioriza la palabra de humanización. “Si la persona es violenta, hay un mito para castigar. Pero nosotros hablamos en palabra de tabaco para sanar” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). La sanación implica no solo el uso del mito como referencia, sino la adopción de una nueva forma de vida.

El proceso de curación, más que un acto físico, es un aprendizaje. Al enfermo se le entrega una palabra de tabaco, que lo guía hacia la humanización. “El enfermo debe asumir el consejo, cambiar su pensamiento y palabra” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). Esta transformación implica entrar en una dieta de autocuidado, donde la acción refleja lo aprendido.

Para el anciano Cantalicio, la sanación no es solo un equilibrio inmediato, sino una enseñanza que permite vivir bien. Su visión se basa en enfriar, endulzar y equilibrar, en lugar de recurrir al castigo o la venganza. En este sentido, la palabra de humanización no solo cura, sino que fortalece la relación con todo lo creado.

La Naturaleza, una Red Rizomal

En la naturaleza hay reinos y subreinos, cada uno con su propio origen, linaje y dueño. El anciano Cantalicio explica que los seres que la habitan, visibles e invisibles, tienen fuerzas y órdenes que regulan el

equilibrio. Los humanos y la gente naturaleza comparten territorio y establecen diálogos que pueden fortalecer la vida o atentar contra ella.

Así como los humanos pertenecen a familias y culturas, en la naturaleza, cada grupo de seres tiene un espíritu dueño o buinaima que los cuida. Si el anciano se comunica con ellos, a través del tabaco, la gente naturaleza lo escucha y, en reciprocidad, se equilibra la comunidad y aparece la cacería. La naturaleza no solo provee alimentos, sino que también transmite enseñanzas, a través de mitos que orientan la vida del clan.

Cuando se dice que los humanos son dueños de la naturaleza, no implica dominio, sino responsabilidad dentro de un sistema de reciprocidad. “Somos hijos de un padre y una madre de creación. La naturaleza es nuestra familia” (Mambeadero, 13 de mayo de 2023). No hay separación entre ambos; todos respiran el mismo aire, lo que refleja una condición de igualdad.

Para cuidar, es necesario “enfriar la candela”, término que simboliza la violencia, la guerra y el desorden. “La candela no nos deja hablar bien ni vivir unidos” (Mambeadero, 13 de mayo de 2023). El mundo de abajo y el de arriba se interconectan, configurando tiempos y espacios, que requieren comprensión para asumir con humildad la responsabilidad de la existencia.

La naturaleza está viva. “No camina, no habla, pero tiene vida y necesita cuidado” (Mambeadero, 13 de mayo de 2023). Existen múltiples tribus: de árboles, piedras, peces y animales. Cada una tiene su rol y forma parte de un sistema interdependiente. Los árboles absorben agua de la tierra y generan medicina, igual que los médicos occidentales. Por eso, la naturaleza debe cuidarse y no jugar con ella.

El respeto a la naturaleza se mantiene, mediante el diálogo con la gente naturaleza. “Cuando uno llega a un territorio ajeno, la naturaleza lo desconoce” (Mambeadero, 13 de mayo de 2023). Para asentarse en un lugar, el anciano presenta su clan, explica cómo usará el territorio y

aconseja a la gente naturaleza. No es una imposición, sino la recreación del convenio primigenio, que permite la convivencia.

El trabajo de la chagra no solo garantiza alimento, sino que nutre la naturaleza misma. Por eso, cuando se tumba el monte, se siembran frutas para reemplazar lo perdido. “El humo de la quema es alimento para la selva, porque ella también necesita aire de vida” (Mambeadero, 13 de mayo, 2023).

El calendario ecológico regula los ciclos de la vida. La estación seca, de diciembre a febrero, permite la preparación de la chagra, mientras que la época de lluvias, en marzo y abril, eleva los ríos y propicia la siembra. El friaje, entre mayo y julio, purifica el ambiente, eliminando insectos. En agosto, la sequía y la proliferación de gusanos afectan la salud. Estos ciclos no solo marcan tiempos de trabajo y cosecha, sino también de enfermedades y prevención.

El conocimiento del calendario permite planificar actividades como la caza y la pesca. Las barbasqueadas, por ejemplo, se hacen cada tres o cuatro años, en época de abundancia. Sin embargo, el cambio climático ha alterado estos ciclos, generando escasez y enfermedades.

La relación con la naturaleza no solo es física, sino espiritual. Cada persona tiene un vínculo con los seres de la selva, reflejado en los nombres que recibe. Durante un baile, Ulderico fue nombrado Sueño de Grulla; su esposa, Totuma de Yerba; Cantalicio, Hijo de Yerba de Sabiduría, y Helena, Semilla Sembrada. Estos nombres recuerdan su conexión con la naturaleza y su propósito en la vida.

El totemismo también forma parte de este conocimiento. Los tótems del clan Eimene (venado cenizón, garza blanca y grulla) simbolizan energías que pueden afectar a una persona. Si se mantiene la relación con la naturaleza, los tótems ayudan a reconocer peligros y orientan el camino; cuando se rompe el equilibrio, pueden causar enfermedad, por lo que es necesario restaurar la armonía mediante el mambeadero.

La naturaleza es una sombrilla protectora, una gran maloca. Si se cuida, brinda alimento y refugio. “Antes, la Tierra era solo mundo, pero tras la consagración, se convirtió en el pecho de la madre, lleno de abundancia” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). Sin embargo, la explotación desenfrenada ha arrancado sus venas, afectando el clima y poniendo en riesgo la vida.

El buen vivir implica asumirse como hijos y hermanos de la creación, cuidando y respetando la naturaleza. “El padre y la madre de creación no llevan corona, pero su luz nos protege” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). Esta luz se mantiene a través del diálogo, la palabra de tabaco y coca, y la transmisión del conocimiento ancestral.

Los lugares sagrados, como los cananguchales, son espacios de respeto y equilibrio, en donde conviven animales y espíritus guardianes. Si se alteran, se desatan enfermedades y desequilibrios. La presencia de plagas en la chagra es señal de que los humanos han roto su relación con la naturaleza.

La caza también se relaciona con el equilibrio espiritual. Un mico simbolizaba la falta de movilidad del hijo de Cantalicio; tras un sueño revelador, cazó un mico real y el niño empezó a caminar. Lo mismo sucede con el oso hormiguero, símbolo de pereza y discordia. Cuando se presenta en el mambeadero, es cazado espiritualmente antes de ser eliminado físicamente.

El calendario ecológico es clave para la supervivencia. Regula la reproducción de animales y plantas; la pesca, las lluvias y las enfermedades. Antes, este conocimiento se transmitía para garantizar el bienestar de la comunidad, pero su abandono ha generado desconfianza y escasez.

El anciano Cantalicio advierte que los ciclos del calendario están amarrados a la tierra, el cielo y el inframundo. “El friaje, la lluvia y el viento están conectados con los tiempos de la naturaleza” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). La pérdida de este conocimiento ha llevado a desastres, enfermedades y desequilibrios.

En el pasado, la lectura del calendario guiaba el trabajo y la medicina. Los ancianos enseñaban a pescar, observando relámpagos y truenos. Ahora, este saber se está perdiendo. Su olvido ha llevado a la desorganización y al sufrimiento.

Cada alteración en el rizoma natural tiene consecuencias. La explotación de la Tierra ha cambiado los ciclos, afectando la producción de alimentos y la vida en la comunidad. La única forma de restaurar el equilibrio es volver al conocimiento ancestral y renovar el pacto con la naturaleza.

La Maloca, una Casa Ceremonial

La maloca es una estructura ceremonial que simboliza el vientre materno. En su arquitectura, cada elemento evoca partes de la madre creadora: las vigas representan las costillas y el fogón es su corazón ardiente. Con el fuego encendido, se ilumina el rostro de quienes comparten el mambeo. Tres fogones arden en su interior, reflejando hogares distintos, dentro de un mismo espacio.

Los cuatro estantillos que sostienen la maloca representan a las culturas del Resguardo Predio Putumayo y simbolizan el cuidado del territorio. La construcción de la maloca es un esfuerzo colectivo, guiado por el maloquero y el coordinador. Durante el proceso, el mambeadero restablece la armonía y asegura que cada paso se realice con buena palabra y sin conflictos.

Ulderico, hijo del anciano Cantalicio, lideró la construcción de la actual maloca, siguiendo estos principios. “Cada noche nos sentábamos a mambear, organizábamos el trabajo y asegurábamos buena alimentación para evitar el mal genio” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). La planificación gradual evitó enfermedades y permitió concluir la obra, pese a dificultades como la sequía del río.

Una maloca se edifica con un propósito claro, reconociendo que es una madre que protege. En el clan Eimene, la maloca tiene tres nombres y sentidos: maloca universal (Comuyaico), maloca de huma-

nización (Gagtriraico) y maloca de sanación (Jiyonaico). “Aquí se comparte palabra de vida” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). La interculturalidad es clave: indígenas, mestizos y extranjeros son bienvenidos a mambear y compartir la palabra.

Antes de construir, se debe obtener permiso del territorio. Cada material tiene un espíritu dueño, por lo que se realiza un acuerdo para evitar accidentes y garantizar abundancia. Una vez concedido el permiso, se inicia la construcción con los cuatro estantillos, los pilares de sentido de la maloca. El mayor Cantalicio explica que estos deben equilibrar las fuerzas espirituales: “El corazón de cada estantillo se asienta en el mambeadero. Si uno no lo hace amanecer, sigue molestando en el hogar” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). Este proceso refleja la conexión entre las plantas y los animales, donde cada ser tiene su contraparte espiritual.

La interculturalidad trasciende el territorio amazónico. Cantalicio viajó a Tenjo para construir una maloca en tierra Muisca. Al recibir el permiso de un anciano espiritual, se estableció un vínculo entre ambas tradiciones: “Le vine a entregar esto. Levante la maloca” (Mambeadero, 12 de mayo de 2023). Este diálogo superó la enemistad histórica entre indígenas y mestizos, fortaleciendo la relación con la naturaleza.

El conocimiento compartido permitió la construcción de una maloca amazónica en territorio Muisca, con apoyo de dos sabedores Uitoto. Este proceso incluyó el uso de plantas sagradas, en conversaciones con instituciones y comunidades locales.

El anciano Cantalicio también enfrentó la llegada de grupos evangélicos a La Chorrera, quienes rechazaban la maloca. Sin embargo, tras un diálogo, probaron ambil y mambe: “Continuamos nuestra conversación...” (Mambeadero, 14 de mayo de 2023). Este encuentro evidenció cómo el respeto y la palabra pueden tender puentes entre visiones opuestas.

La aculturación persiste en la Amazonía. Algunas malocas han perdido su estructura tradicional, y el mambeadero a veces

carece de profundidad en su palabra. Sin embargo, la maloca sigue siendo un espacio de humanización, abierto a todos sin renunciar a su cosmovisión.

El anciano destaca que la maloca es un lugar de sanación, donde el tabaco, la coca y la yuca dulce actúan como canales del espíritu creador. Su relación con la religión evangélica plantea preguntas sobre el sincretismo cultural y la incorporación de elementos cristianos en la cosmovisión Uitoto, un tema aún por explorar.

El Mambeadero para Ritualizar la Palabra

El mambeadero es un espacio ritual, en donde la palabra se piensa, se siente y se expresa, a través del tabaco, la coca y la yuca dulce, elementos que guían al buen vivir. Su función es equilibrar, ordenar y sembrar conocimiento en el corazón y la mente. Este espacio no solo es ritual, sino también un centro de formación, reconciliación, sanación y planificación comunitaria. El mambeadero permite la interacción con la dimensión sagrada. La maloca, como madre creadora, cobija la palabra del padre (coca) y de la madre (tabaco). Su práctica es dirigida por un Buinaima, anciano que transmite la cosmovisión Uitoto, a través de mitos, cantos y consejos. Aunque el Buinaima orienta, la palabra sagrada puede llegar a cualquier persona que participe con disposición y respeto.

Es un espacio de diálogo, en el que se tratan situaciones cotidianas, mediante el mambe (coca) y el ambil (tabaco). En torno al fuego central, símbolo de la comunidad, se comparte conocimiento sin jerarquías. La palabra cobra valor cuando se lleva a la acción, convirtiéndose en obra, a través del trabajo.

La memoria ancestral se preserva y se actualiza en cada mambeadero, donde se recrean la ley de origen y la ley de humanización. No es solo un espacio de planificación, sino también de permiso y acuerdo con los espíritus de la naturaleza. Al talar un árbol para la maloca,

se solicita autorización al espíritu dueño, y se establecen compromisos de equilibrio.

Las dificultades, como enfermedades o desórdenes en la comunidad, son abordadas en el mambeadero. Para los Uitoto, estas son pruebas o adivinanzas enviadas por el Padre Creador, que se deben resolver con la palabra de tabaco y coca. Aquí, cada participante debe estar presente en cuerpo y espíritu, mantener una dieta liviana y seguir normas de respeto, para que la palabra fluya con dulzura y sin carga emocional.

La palabra del mambeadero no se difunde fuera de sus límites, pues es sagrada y orientada a la comunidad. Se inicia y se cierra con un ritual de agradecimiento a los orígenes de creación, pidiendo su guía. Generalmente, se realiza de noche, aunque los niños pueden participar antes de dormir.

En el mambeadero, los tarros de mambe y ambil están disponibles para compartir. Su estado refleja el camino y las preocupaciones de cada persona. Quien necesita ayuda puede ser guiado en el diálogo. Según Ulderico: “Uno reconoce qué palabra busca una persona según su ambil cuando uno lo lame”.

El tiempo del mambeadero no está medido, sino determinado por el flujo del diálogo. Las palabras de candela, cargadas de emoción, deben ser equilibradas. La mujer, como cuidadora, ofrece caguana para enfriar y endulzar la conversación. En momentos de crisis, como la muerte por brujería o los conflictos con espíritus naturales, el Buinaima equilibra las energías. Su palabra, clara y serena, orienta la comunidad hacia la sanación.

Cada persona en el mambeadero tiene su asiento, no solo físico, sino como un lugar de construcción de conocimiento. Sentarse implica asumir un espacio desde donde se habla, con base en vivencias y memoria ancestral. “Está sentado” significa que alguien ha alcanzado sabiduría y su palabra es escuchada y respetada.

El asiento se fortalece con disciplina, resistencia física y dieta de pensamiento. Para los jóvenes, es un proceso de aprendizaje que implica llenarse de conocimiento. Desde la educación propia, este asiento es clave para recibir y practicar la palabra ancestral del tabaco, la coca y la yuca dulce.

Cantalicio comparte con la investigadora sentada a su lado: “Usted ha venido a mi asiento a escuchar la verdad”. Con esta afirmación, resalta que el mambeadero es un espacio donde se transmite la sabiduría ancestral y se construye el saber colectivo.

El Ambil, Sangre de Diona

El ambil, zumo de tabaco con textura chiclosa, es comparado con la savia del juansoco, árbol que atrae aves y cuya resina tapa agujeros en canoas. Se usa en bailes y mambeaderos, como defensa y herramienta contra el mal, es intercambiado entre maloqueros y fuéramas. Esta planta de poder despierta la conciencia para el buen vivir, transformando corazón, pensamiento y palabra. Su elaboración exige dieta y disciplina, pero su poder está presente en todos.

El anciano Cantalicio advierte que el ambil debe usarse con responsabilidad, no para invocar a los muertos, sino para hablar bien y hacer obras en vida. Actúa como brújula, orientando el camino hacia el equilibrio y el amor. Se compara con una palabra-miel, que atrae claridad y tranquilidad cuando se usa con disciplina: “Si no dietó la elaboración del ambil y lo da a su hijo, se enreda. Es como una brújula: indica la dirección del camino. Donde está el ambil no hay enemistad, sino amistad y confianza. Es oración principal” (Mambeadero, 16 de mayo de 2023).

Cada ambil se guarda con su sal específica, usada según la sanación requerida. Cuando el maloquero no logra resolver una situación con sus tres ambiles, envía un ambil de invitación con todas las sales, buscando ayuda de los fuéramas. Según Ulderico, cada sal pertenece a un dueño y no se deben mezclar indiscriminadamente.

Si se trata de un tigre con candela, se usa la sal del monte de Aruna. Tras limpiar, el maloquero evalúa qué males persisten y decide la siguiente acción. En casos difíciles, los ambiles se envían río arriba y río abajo, antes del baile, donde se invoca la intervención espiritual. (Mambeadero, 16 de mayo de 2023).

La sal, ceniza concentrada, que se mezcla con el ambil, equilibra sus efectos y evita distorsiones en la mente. Obtenida de la quema de especies vegetales, tiene funciones alcalinas en la salivación y absorbe los alcaloides del tabaco. Su presencia en el ambil recuerda el origen humano y su conexión con la naturaleza y todo lo creado. Mezclar ambil con sal en una totuma no es solo un acto físico, sino una fusión de dos lenguajes: el del tabaco, que representa a los creadores, y el de la sal, que simboliza lo creado. Así, se evoca la unidad rizomal y el cuidado de la vida.

Esta mezcla se realiza en momentos cruciales: sanaciones, discusiones familiares, cacería, pesca, cultivo, reuniones comunitarias o ceremonias. Durante su preparación, pueden aparecer señales importantes. Si las manos quedan untadas al mezclar, puede indicar una cacería inminente. En este proceso surgen recomendaciones, mitos o consejos que requieren la plena atención del anciano.

Cuando se convoca un baile, el maloquero envía ambil de invitación a los fuéramas, quienes, junto al anfitrión, analizan la situación de la comunidad. Este ambil, enriquecido con sales de árboles, bejucos y hierbas, revela los espíritus de la naturaleza que afectan a la comunidad y permite una cacería simbólica. Así se identifican plantas medicinales, mitos curativos y conjuros para la sanación.

El Baile. Un festejo al Comprenderse Sanos

En la cultura Uitoto, las dificultades y enfermedades son vistas como adivinanzas del padre y la madre de la creación; desafíos para crecer en consciencia y mantener el aliento de vida. Resolverlas implica palabra en el mambeadero, dietas, conjuros, cantos o mitos.

Sin embargo, cuando el enigma persiste y causa sombra o muerte, se requiere el apoyo de los fuéramas y sus comunidades, quienes cuidan la espalda del maloquero. Reconocer esta red de apoyo es entender que el sujeto se construye en el tejido colectivo.

Los bailes son rituales de gran poder, que equilibran fuerzas cuando el maloquero no puede hacerlo solo. El primero es el baile de pisada, que inaugura la maloca. Luego, cada maloquero sigue un camino: el baile de frutas, vinculado a la abundancia; el baile de guadua, que equilibra la palabra candela; el baile de charapa, que maneja la mujer de ilusión, y el baile de yadico, que domina espíritus del agua.

Los fuéramas viven en malocas río arriba o abajo y, en momentos críticos, revelan al maloquero lo que no puede percibir. Al preparar un baile, se elabora ambil de invitación, que los convoca para discutir asuntos comunitarios en sus malocas. Tras mambear juntos, cazan y entregan al dueño del baile el pago del ambil. Ser fuérama implica leer la realidad simbólicamente, a través de animales que representan fuerzas desequilibradas y desde los diversos sentidos de la cosmovisión.

El maloquero analiza la cacería para comprender la coyuntura del baile. La comunidad recibe a los fuéramas con caguana y ambil, y en el mambeadero se presentan cantos con adivinanzas, que el anfitrión debe descifrar. “Es un rompecabezas que debe acomodarse bien”, dice el anciano. No basta con inventar una respuesta; es necesario conocer los mitos.

Para formular un acertijo, los fuéramas deben primero equilibrarse a sí mismos. Solo entonces, la palabra del padre y la madre emerge en el mito, permitiendo pagar el ambil de invitación. El acertijo es justo: ni más ni menos de lo necesario para liberar el nudo de quien lo resuelve. Si lo logra, no solo sana su clan, sino también los fuéramas y sus comunidades, en un equilibrio mutuo.

Dentro del baile de frutas, se escoge el fruto, según la situación del clan y el calendario ecológico. Más que una celebración, el baile armoniza fuerzas. Su propósito va más allá de convocar: busca comprender

y sanar colectivamente. Tanto anfitriones como fuéramas prestan atención a lo que antes pasaba desapercibido, como conflictos, tensiones o enfermedades que han causado muertes.

El baile de pisada inaugura la maloca, otorgándole sentido. No solo marca el suelo, sino que envía lo negativo al fondo de la tierra. Es un ritual de sanación y enfriamiento, equilibrando espíritus de la naturaleza. “La madre de la tierra endulza todo lo negativo”, afirma el anciano. Este equilibrio no es solo para indígenas, sino una enseñanza universal: “Si se usara el mambeadero en todas partes, sin saberlo arreglaríamos el clima mundial”. (Mambeadero, 17 de mayo de 2023).

El festejo celebra la superación de dificultades. La naturaleza, además de proveer alimento, revela aspectos ocultos, a través de la simbología de los animales cazados, que representan fuerzas negativas transformadas en sustento para la comunidad.

Organizar un baile requiere planificación y múltiples mambeaderos. Un ejemplo, es el baile de chontaduro, usado para sanar enfermedades digestivas. “Lo que da cólico es candela, un aire de tigre colorado que come por dentro. Pedimos chontaduro en el baile y la gente sana. ¡Por eso los bailes no son juegos!” (Mambeadero de 17 de mayo, 2023).

El baile involucra una relación recíproca entre anfitriones, fuéramas y naturaleza. Los espíritus recuperan su lugar en la selva y la comunidad reconoce sus desequilibrios, a través de la caza. La preparación del ambil de invitación es crucial, pues está en juego la continuidad de la vida. El maloquero extrae sales de plantas, ligadas a animales y territorios específicos, uniendo humanos, espíritus y naturaleza en un tejido rizomal. El cacique comenta:

Quando el ambil curado va río arriba y abajo, recoge la sal de toda la tierra. En el baile, vemos qué animales caen. Si dominamos bien, caen todos los dioses. Entonces, el dueño del baile dice: ‘Estos animales hicieron mal a mis creaturas’. Y ahí viene el canto de alegría: ‘Aquí amaneció vida nueva’. La sanidad nos permite sembrar y trabajar. Si estamos enfermos, la

yuca y el maní se pierden. Este conocimiento nos hace fuertes.
(Mambeadero, 17 de mayo de 2023).

El joven que ha elegido su camino en la tradición tiene claro qué baile hará. Según Cantalicio, el orden dentro del clan Eimene es: baile de fruta menor, luego fruta mayor, después guadua menor y guadua mayor, y con eso termina su carrera.

Tras el baile, los invitados regresan a sus hogares y la comunidad entra en dieta. Las mujeres no van a la chagra, los hombres no cazan. Se evita el movimiento y el ruido, protegiéndose de accidentes o mordeduras. Esta pausa es esencial, después de invertir energía física y espiritual en un propósito colectivo.

La Chagra como Oráculo

Los cultivos sustentan la vida en la comunidad. El hombre cuida la chagra de tabaco y coca, mientras la mujer cultiva alimentos para la familia, manteniendo hasta tres chagras con yuca, plátano, caña, maíz y frutas, cerca de la casa o la maloca. Cada chagra ocupa entre 2 y 3 hectáreas, situándose en restingas, cerca del río o en la selva.

Antes de abrir una chagra, el anciano y la anciana consultan el territorio, física y espiritualmente, pidiendo permiso a la gente naturaleza para evitar plagas. El proceso sigue seis etapas:

Socala: Se despeja el área de arbustos y bejucos.

Tumba: Los hombres talan árboles gruesos con precaución, evitando empalizadas.

Quema: En verano, el fuego limpia el área y revela la calidad del suelo.

Siembra: Las primeras lluvias abonan el suelo, permitiendo plantar yuca, tabaco o coca, según lo acordado en el mambeadero.

Desyerbe: Las mujeres limpian la chagra diariamente.

Cosecha: Se extrae alimento constantemente. La yuca se usa para casabe, fariña y remedios, mientras que la coca es recolectada a diario para mambe.

La chagra es un espacio de educación propia. En el cocal, los hombres reciben consejo; en el yucal, las mujeres. Para el anciano, el aprendizaje es como abrir una chagra. Refiriéndose a la investigadora y su labor, le dice: “Estamos socalando, aún no tumbamos el monte. Usted debe sembrar su semilla: pensamiento y palabra. Luego vendrá la cosecha” (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

Nada ocurre por casualidad en la chagra. La presencia de plagas o arañas en la coca, indica un desequilibrio espiritual en lo humano, reflejo de conflictos internos como la rabia o la envidia. Una discusión entre hermanos puede alterar el equilibrio del cultivo y afectar la abundancia. Cuando esto ocurre, los ancianos actúan para restaurar la armonía. En una ocasión, tras una disputa, el cocal sufrió escasez. Para recuperar el equilibrio, se organizó una cacería: “... Entonces ya de mambear, se fueron y en la bocana del caño había un tigre colorado. Abelino disparó. Luego, a la luz de la luna, vio un venado colorado y también lo cazó”. (Mambeadero, 7 de mayo de 2023).

La caza no solo provee alimento, sino que simboliza la restauración del orden, asegurando que la chagra y la comunidad prosperen en equilibrio con la naturaleza.

La Dieta

La dieta, más que una restricción, es un estado de atención y cuidado en la construcción de narrativas sobre eventos relacionales. Todos en la comunidad, desde ancianos hasta niños, generan acuerdos para la convivencia. Estos acuerdos surgen de la dificultad, vista como una adivinanza que lleva al aprendizaje. Como dice el anciano: “No existe la enfermedad... todo es aprendizaje”.

Cuando la mente está perturbada, el mambeadero ayuda al sujeto a “darse cuenta”. Pero el aprendizaje solo es real cuando se transforma en acción; es decir, en el “dar cuenta”. La palabra encontrada en el mambeadero debe manifestarse en la vida diaria. En el corazón reside el tabaco (madre espiritual); en el pensamiento, la coca (padre espiritual); el verbo conecta ambos en el ser humano, y el trabajo lo convierte en cocreador.

La dieta protege esta palabra-acción. Es un ejercicio mental de atención (yeta), para evitar caer en errores mediante pensamientos o palabras mal empleadas. Con este cuidado, la realidad cambia: la chagra florece, la maloca se completa, los hijos se sanan y el respeto renace. En esencia, la dieta previene el desequilibrio y refuerza el acuerdo grupal.

Lo que se “dieta” son impulsos negativos: rabia, envidia, celos, angustia o miedo. Es un compromiso de despejar la mente y escuchar la palabra del creador, a través de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Como todo está interconectado, la cacería en el mambeadero y en la selva reflejan este proceso. El venado colorado, cazado y convertido en alimento, simboliza esta transformación, reforzada por la dieta para evitar que vuelva a acechar.

La Enfermedad como Camino

En esta categoría, se profundiza en la relación entre la enfermedad y el camino de conocimiento en la comunidad indígena. La relación entre la enfermedad física y espiritual se explora, resaltando la importancia de comprender las lecciones detrás de las dificultades. Según el anciano Cantalicio, la enfermedad se considera una oportunidad de aprendizaje y construcción de conocimiento colectivo e individual, para vivir sabiamente. Se aprecian prácticas de sanación, como la cacería espiritual y material, y se destaca la importancia de reconocer la interconexión entre los seres humanos y la naturaleza. En lo que se comprende del discurso del cacique, la enfermedad se ve como un recordatorio de cuidar el rizoma vital compartido por todos. En la comprensión de esta categoría, la salud y la enfermedad comprenden un ciclo de des-

equilibrio y equilibrio, similar al crecimiento de la hierba en el patio de la casa, que propicia la presencia de insectos ponzoñosos o animales venenosos. La metáfora del desyerbe representa la necesidad constante de limpiar el corazón y mantener relaciones saludables, para evitar que la enfermedad arraigue. En resumen, se resalta cómo la enfermedad se convierte en un camino de conocimiento, enfatizando la importancia del cuidado, la conexión con la naturaleza y la comprensión de los desequilibrios para vivir bien.

La Cacería

La caza ocupa un papel crucial en la vida cotidiana de la comunidad, proporcionando la tan necesaria carne de monte, como fuente principal de proteínas. Sin embargo, su significado va más allá de la obtención de alimento, ya que adquiere profundidades simbólicas, que influyen en las relaciones y tensiones internas. Según lo observado y mambeado con el cacique Cantalicio, a diario, los hombres se lanzan a la cacería, capturando animales cuyos mensajes simbólicos se descifran y comprenden en el mambeadero, donde se mezcla el ambil durante las noches en la maloca. Algunas cacerías buscan equilibrar relaciones tensas o conflictivas dentro de la familia o el clan, sirviendo para enfriar los conflictos, a través de la carne obtenida. A partir de los mambeaderos con el cacique se comprende que la caza no se limita a ser un acto de subsistencia, sino que también funciona como un medio de pago o agradecimiento al dueño del baile por el ambil recibido. Cada animal cazado lleva consigo un significado simbólico, representando desequilibrios o emociones negativas que afectan a la comunidad. Por tanto, cazar se convierte en un medio para erradicar enfermedades, problemas o situaciones negativas, siendo una lucha por permitir que la comunidad viva en armonía.

La Educación Propia

La educación propia Uitoto se basa en la transmisión de conocimientos, mediante mitos, narraciones y experiencias para vivir bien en el territorio y cuidar la vida. Se desarrolla a través de dispositivos como

el mambeadero, el baile, la chagra y la pesca. El consejo es su fundamento, comprendido en cuatro dimensiones: la sentida, la pensada, la hablada y la accionada. Esta última, se manifiesta en el trabajo, no solo como esfuerzo físico, sino como una práctica espiritual que mantiene el equilibrio con la naturaleza y la comunidad.

Ulderico explica que la palabra se refleja en la acción, y que no basta con hablar de abundancia si en la chagra no hay yuca ni coca. Considera que una desconexión entre palabra y realidad indica que otro espíritu, el tótem del clan, está hablando en la boca del individuo sin que este lo perciba.

La educación propia se transmite a través del ejemplo. Aprender observando a quienes han vivido antes, permite comprender cómo abordar situaciones similares. No basta con escuchar, es en la práctica donde se asimila el conocimiento. Al respecto, Ulderico menciona:

La educación de nosotros es el consejo. El consejo anteriormente venía con obra. Son dos cosas. Por ejemplo, en una maloca el abuelo y la abuela hablan en palabra, le está dando enseñanza, pero al mismo tiempo le está enseñando. Desde nuestra niñez. Cuando un niño empieza a gatear, va probando de todo. Luego le dice, usted ya es hombre, ya es mujer, y su trabajo o los oficios, son estos y estos... tejer matafrío, canasto... y la educación y la formación ya se ve cuando usted encuentra todos esos elementos. La educación propia de nosotros es el consejo. Y dentro de eso, un joven, si cogemos hacia el buen camino, pues lo formamos..." (Mambeadero, 17 de mayo de 2023).

El aprendizaje es continuo y no tiene un punto final. Incluso, cuando un hombre se convierte en buinaima, sigue aprendiendo mediante su palabra en el mambeadero. Ulderico lo compara con una universidad, en la que la graduación ocurre cuando el anciano reconoce que su aprendiz está listo. Afirma que, cuando se sienta a hablar con otra persona, ambos se hacen entender mutuamente, reflejando la dinámica de la educación tradicional.

Este conocimiento no está reservado solo a los sabedores, sino que abarca a todos: jóvenes, mujeres, niños y niñas. Cada persona tiene dos canastos: en uno guarda lo que comprende y en el otro lo que aún no logra asimilar. Con el tiempo, puede revisar el segundo y dar sentido a lo que antes desechó.

El ego puede interferir en este proceso, como cuando un joven en su camino de aprendizaje cree que su palabra es superior a la de sus mayores. Ulderico describe cómo el tótem del clan, en su caso la grulla, puede manifestarse en la voz y generar conflictos:

Esa imagen del tótem de nosotros que dice grulla, pues, ese digamos nosotros somos de esa forma... Por ejemplo, yo hice esta maloca. Aquí yo sufrí. Y por medio de esa valorización, a mí me nace una palabra de decir Yo. ¿Por qué? porque yo hice, yo construí, yo sudé para hacer esta maloca. Y acá mi papá dice Yo, también. Entonces aquí ya hay dos poderes y este poder, quién lo va sacar. Empiezan a pelear estos dos poderes. Yo no puedo decir que, porque trabajé ahora mi papá ya no habla, ya no dice, porque esta es mi maloca. Y ahí viene jale que jale, puro conflicto, pura guerra. Y ya entra como un mal agüero y bien puede pasar algo, enfermedad, morirse alguien, algo. Entonces, ahí donde que dije Yo, quiere decir que ya no vino el propio Moo buinaima (padre creador), a sentarse sino ese otro dios (el tótem grulla). Entonces yo tengo que ver que hasta que mi papá esté, yo no puedo sentar nada, yo respeto... De pronto él dice hijo aquí le toca sentar a usted; hijo, aquí usted ocupa mi lugar, pues me siento. Aunque las cosas estén mal, pues yo respeto..." (Mambeadero, 18 de mayo de 2023).

La educación propia también fortalece el gobierno del territorio, no solo de una comunidad, sino del espacio compartido con la naturaleza. En palabras de Ulderico:

El resumen de nosotros allá no más decía gobierno propio, pero la realidad de nosotros, en la parte nuestra, está diciendo ¿cómo nosotros gobernamos nuestro territorio? ¿cómo cui-

damos? ¿con qué palabra lo estamos manejando? El que sabe manejar ese territorio, su ámbito de trabajo, ese puede ser un presidente, digámoslo así. Porque el mundo muestra eso. El gobierno, el Estado, pues tiene su rama judicial, allí lo tiene por artículos, por leyes, nosotros no lo tenemos así, no existe eso. El de nosotros simplemente está en palabra... Yo lo entendí así, porque mi papá hablaba de eso... ¡Esa es la fuerza de nosotros! (Mambeadero, 18 de mayo de 2023).

A pesar del valor de esta educación, Ulderico reconoce la importancia de la educación formal estatal, para entender los desafíos del mundo moderno. Sin embargo, advierte que los jóvenes pueden perder su cosmovisión, al ilusionarse con la idea de calidad de vida y abandonar su cultura. La pérdida de la lengua es una de sus principales preocupaciones:

Yo puedo ser un profesor sin tener cartón, porque ya estoy graduado en la parte tradicional; yo puedo dar mis enseñanzas, mostrar la vida real de nosotros, de dónde nos formamos y cómo nos desviamos. Todo eso es la formación que nosotros tenemos. Es como la enfermedad. Si usted no sabe diagnosticar, pues usted no lo va a sanar. Así lo mismo. Es puro interés de uno como persona. Esas son las diferencias que hay que mostrar a los hijos, pero si estamos perdiendo como usted dice. Nos debilitamos al no hablar nuestro idioma..." (Mambeadero, 18 de mayo de 2023).

El mito es clave en la educación propia, pues guía la búsqueda del equilibrio y la sanación. También se usa un lenguaje metafórico, basado en la naturaleza, como la cacería del conocimiento cuando se está sentado en el mambeadero, donde la pregunta es el animal-alimento. En este espacio, se asecha y “despresa” el animal para convertirlo en alimento espiritual.

El poder del sabedor o buinaima no solo radica en su conocimiento, sino en su capacidad de transmitirlo. El anciano observa la naturaleza

y la emplea en su enseñanza, logrando que su palabra conmueva a quienes lo escuchan. Así, cuando dice “vamos a hacer cacería” en el mambeadero, significa estar atentos, oler la presa, esperar en quietud y acechar el conocimiento como el tigre en la selva.

Uno de los grandes aportes de la educación propia es su enfoque en la humanización. Se reconoce al ser humano como una criatura única con conciencia, creatividad y un convenio con la naturaleza, para cuidar la vida. Esta humanización es un proceso constante, que implica fortalecer el espíritu mediante el trabajo, considerado una lucha interna por el dominio de la mente y el despertar del tabaco dentro del individuo.

Los abuelos y abuelas desempeñan un papel central en la crianza y transmisión del conocimiento. Un anciano elige a su nieto no solo para preservar la memoria ancestral, sino para que la viva y la recree. En el matrimonio, las mujeres deben demostrar autonomía. La abuela Helena recuerda cómo, tras casarse, dejó de depender de su suegra rápidamente, pues ya sabía hacer casabe, rallar yuca y mantener su hogar sin pedir nada a nadie.

Las mujeres sostienen lo creado, mientras los hombres cazan y cultivan. Sin su labor en el fogón, no hay sustento. También participan en el mambeadero, aunque solo lamen el ambil, pues se considera la palabra del padre eterno, accesible a todos sus hijos.

El cuidado del cuerpo es parte de la educación: el baño matutino en el río previene el envejecimiento prematuro, las dietas especiales protegen la salud y evitar consumir ciertas partes de los animales resguarda la fuerza espiritual. Estas prácticas están ligadas al territorio y a la vida en comunidad.

Las mujeres del clan suelen hablar poco en los mambeaderos, pero su presencia se siente desde el fogón. La anciana Helena, por ejemplo, usa pocas palabras, pero con gran impacto, transmitiendo su sabiduría mediante anécdotas y consejos.

Dispositivos Culturales Uitoto

Desde la cosmovisión Uitoto, se encuentran cuatro dispositivos potenciales para la vida de los seres humanos, en relación con la naturaleza. Estos están en estrecha relación con la cacería, la maloca y las plantas sagradas de tabaco y coca. Los dispositivos son: “el baile”, como el festejo del estar sanos; “la chagra”, como la humanización de la naturaleza; “el mambeadero”, en donde se devela el mito como consejo, y “el mito”, que ordena lo que existe, para humanizar a los sujetos.

La siguiente descripción, permite comprender los dispositivos con sus potenciales enfocados a la relación ser humano y naturaleza para el cuidado de la vida y el buen vivir.

El Baile

El baile es un ritual comunitario, que equilibra las dificultades de la vida, mediante la red de relaciones que sostienen la vida en el territorio. Los momentos coyunturales, también llamados adivinanzas, están conectados con la gente naturaleza; es decir, con los espíritus, dueños o buinaimas de los animales, plantas y demás especies. La enfermedad, las plagas en la chagra, los conflictos territoriales, el abandono de la familia o, incluso la brujería, pueden ser situaciones difíciles de afrontar que requieren de la comunidad para ser comprendidas y sanadas.

Para lograr este equilibrio, se parte de la relación entre la dimensión humana y la dimensión naturaleza. En la cosmovisión Uitoto, el sujeto está en armonía cuando hay coherencia entre sus cuatro palabras: la sentida en el corazón, donde habita la madre de creación; la pensada en la mente, donde se encuentra el padre de creación; la hablada, que representa al hijo de la creación, y la accionada, que se expresa en el trabajo. Cuando estas cuatro palabras están alineadas, se experimenta el buen vivir. Sin embargo, cuando hay incoherencia entre lo que se siente, se piensa, se habla y se hace, se entra en el camino de la ilusión, lo que da paso a la enfermedad y al desequilibrio.

La naturaleza también posee una dualidad: fuerzas positivas y negativas que coexisten. Cada especie tiene un espíritu dueño, que está en constante interacción con los seres humanos, pues ambos habitan el mismo territorio. Esta relación se sostiene en un acuerdo ancestral de cuidado mutuo. Cuando el ser humano mantiene su coherencia interna, se vincula con las fuerzas positivas; cuando entra en desequilibrio, alimenta a los buinaimas negativos.

Un sujeto en conflicto interno genera alimento para ciertos espíritus. Si se enreda en chismes, alimenta al buinaima del oso hormiguero; si siente rabia entre hermanos, nutre al buinaima del venado colorado; si comete un asesinato, fortalece al buinaima del tigre colorado. La enfermedad, entonces, no es solo un síntoma físico, sino una forma de ver la realidad desde la ilusión.

Cuando un miembro del clan enferma, significa que toda la comunidad está afectada. En ese caso, se abren preguntas fundamentales: ¿cómo entró la enfermedad? ¿qué incoherencia existe en las cuatro palabras? ¿qué buinaima negativo se está alimentando? ¿cómo se puede transformar esa situación en aprendizaje? Estas preguntas no tienen respuestas inmediatas, y requieren de la fuerza comunitaria. Para encontrarlas, se convoca el baile.

El maloquero identifica la necesidad de sanar y define el propósito del baile. Luego, elabora el ambil de invitación, un preparado ritual, que convoca a los fuéramas, líderes espirituales de otras malocas, ubicadas río arriba y río abajo, quienes lo acompañarán en el proceso de equilibrio. No cualquiera puede ser fuérama; deben ser sabedores con conocimientos ancestrales y haber equilibrado primero a sus propias comunidades.

Antes de acudir al baile, los fuéramas mambean con sus comunidades, para comprender la coyuntura. Luego, salen de cacería y llevan el alimento al maloquero, como pago por el ambil de invitación. Este ambil tiene un valor espiritual profundo, porque activa la potencia

humana de ser cocreadores del equilibrio, estableciendo comunicación con la gente naturaleza, para restaurar la armonía.

El ambil de invitación contiene sales extraídas de más de 500 especies vegetales, cada una vinculada a un animal o planta. Como no se sabe con certeza qué fuerza negativa está relacionada con la coyuntura, se incluyen múltiples sales, para garantizar que en la cacería aparezcan los animales que ayudarán a descifrar el problema.

Cuando los fuéramas llegan al mambeadero, entregan su cacería al maloquero y entonan un canto con una adivinanza que contiene la clave del aprendizaje necesario. Esta adivinanza se canta hasta que el maloquero logra descifrarla.

Es evidente que los fuéramas conocen la respuesta y que el maloquero no. Sin embargo, a ambas partes les conviene llegar a la respuesta porque cuando sucede, se comprende el por qué y el para qué de la coyuntura, cuál es el aprendizaje y qué conocimiento se construye a partir de ahí, para equilibrar y empezar la vida nuevamente. (Mambeadero, 18 de mayo de 2023).

Cuando la adivinanza es resuelta, se inicia el baile, una gran celebración donde toda la comunidad canta y danza hasta el amanecer. El ritual es más que un mambeadero ampliado; implica una renovación del acuerdo con la gente naturaleza, para equilibrar las fuerzas en el territorio, tanto las de la comunidad de los dueños del baile como las comunidades de los fuéramas.

A través del baile, se busca que el tigre no aceche más, que la abundancia regrese, que las cuatro palabras estén en coherencia. En definitiva, se baila para reafirmar el pacto primigenio de cuidado de la vida.

La Chagra

La chagra es un espacio donde la naturaleza se humaniza y, a su vez, los sujetos se transforman en el camino de la humanización. En

la cosmovisión Uitoto, la gente naturaleza y la gente humana habitan el territorio en armonía, cada una con sus casas, sus familias y sus fuentes de alimento. Cuando se abre una chagra, el ser humano, como cocreador y cuidador de la vida según la ley de origen, destina un espacio dentro de la selva para producir su comida. Sin embargo, esto no ocurre sin antes pedir permiso a la naturaleza y su gente, estableciendo un diálogo sobre el por qué y el para qué de la socala, la tumba, la quema, la siembra y la cosecha.

El fundamento de este proceso radica en la palabra accionada, aquella que se expresa a través del trabajo. En el mambeadero, se habla sobre el cuidado de la vida y de las creaturas, pero esta palabra debe manifestarse en la chagra, donde el esfuerzo físico se traduce en la siembra de tabaco para el ambil o en la cosecha de yuca para el casabe. De este modo, la chagra no solo permite la producción de alimentos, sino que se convierte en un oráculo, donde la naturaleza comunica lo que está ocurriendo en la dimensión humana.

Cuando una plaga afecta el cultivo de yuca, esto no es solo un problema agrícola, sino un mensaje sobre un desequilibrio en las relaciones humanas. Para comprenderlo, se recurre al mambeadero, donde se descifra el mensaje a través del mito, el consejo o la dieta necesaria para la sanación. Una vez el conflicto se ha resuelto entre los miembros del clan, el maloquero se dirige a la gente naturaleza y les dice:

Nosotros hicimos nuestra parte. Ya equilibramos nuestras relaciones familiares. Ahora ustedes, reúnanse y revisen quién está haciendo daño en nuestro cultivo, porque este alimento es humano y no de ustedes. El de ustedes está en la selva; váyanse a donde el padre de creación los puso. (Mambeadero, 15 de mayo de 2023).

Tras este diálogo, la gente naturaleza retira a los animales que estaban afectando la chagra. Luego, los hombres salen de cacería y encuentran en el monte a los cerrillos, la plaga que estaba acabando con la yuca, restableciendo así el equilibrio entre ambas dimensiones.

La chagra también está estrechamente ligada al calendario ecológico, que no solo indica las épocas adecuadas para sembrar y cosechar, sino que revela los ciclos de los animales, las plantas y los hongos, además de influir en la salud humana y la mitología. En este entramado, cada ser posee una esencia que lo conecta con otro, dentro del sistema natural.

Cada animal está vinculado a una planta, y ambos a su vez a un mundo específico, ya sea del agua, del aire o de la tierra. Cuando un ser humano consume un alimento, también incorpora a su cuerpo la esencia de otro ser dentro del tejido de la naturaleza. Por ejemplo, el armadillo tiene la esencia del maíz, por lo que, al cazarlo y comerlo, se asimila esta esencia; de igual manera, quien consume maíz integra la esencia del armadillo. Esta interconexión también se da entre los peces, las aves y los árboles, en los que anidan, formando una red rizomal que sostiene la vida a partir de las esencias de cada ser vivo.

Desde esta comprensión, se concluye que el ser humano contiene en su interior las esencias de la naturaleza, una materia física y espiritual que fluye a través del ecosistema y que le permite mantener su energía para el trabajo en la chagra, asegurando así la pervivencia del equilibrio entre el territorio, la gente naturaleza y la gente humana.

El Mambeadero

El mambeadero se concibe como un espacio que articula la existencia del ser humano con lo sagrado, a través del uso ritual de plantas como el tabaco, la coca y la yuca dulce. Estas plantas, entregadas a los seres humanos para recordar quiénes son, alcanzan su máximo desarrollo dentro de la ley de humanización. Dentro de la cosmovisión Uitoto, el ser humano transita entre dos caminos: el de la ilusión y el de la abundancia.

El camino de la ilusión se asocia a la negación del ser mismo, del otro y de la naturaleza. En este estado surgen enfermedades que trascienden los síntomas físicos, manifestándose en emociones y comportamientos como la rabia, el odio o la venganza. Se experimenta

escasez, no solo material, sino también espiritual, reflejada en la ausencia de la chagra, el mambeadero, la cacería y la pesca. La ilusión, sin embargo, no es real, pues el ser humano es una creatura que conserva en su corazón la dulzura de la madre de creación, y en su pensamiento la palabra fría del padre de creación. Cuando estas dos dimensiones resuenan en coherencia, el sujeto se asemeja a su fuente de origen y activa su capacidad cocreadora.

Por el contrario, el camino de la abundancia no se trata de la acumulación material, sino del crecimiento en consciencia para la humanización. Es la conexión con el acuerdo originario del cuidado de la vida, donde cada creatura se crea y co-crea, gracias a su relación con otras. En este contexto, el mambeadero permite recordar quiénes somos, cuál es el consejo para vivir bien y cómo equilibrar las ilusiones que impiden el buen vivir. Con mambe, ambil y caguana, cada sujeto se conecta con lo sagrado dentro de sí y encuentra el aliento de vida para armonizar cualquier dificultad.

Este espacio ritual sigue un orden con apertura, desarrollo y cierre, regido por normas y cuidado. El buinaima o la buinaiño está atento a cómo la madre y el padre de creación hablan a través de los mambeadores, guiando el proceso de comprensión y equilibrio. El mambeadero es una herramienta para atrapar lo negativo y transformarlo en aprendizaje. Sin embargo, en ocasiones, la conexión no es suficiente para descifrar la enfermedad o el conflicto, por lo que se recurre al mito: una narración ancestral que contiene el consejo, el conjuro o la cura necesarios, para restablecer el equilibrio.

Dado que en el mambeadero la palabra proviene de los padres de creación, esta se cuida, se respeta y se hace amanecer en la realidad del sujeto. Su resonancia no solo impacta a la gente humana, sino también a la gente naturaleza. Al equilibrar la palabra en el mambeadero, el buinaima armoniza también el territorio, asegurando que cada espíritu dueño tenga su lugar y propósito. Con el aprendizaje y la comprensión alcanzados en el mambeadero, el aliento de vida se restablece tanto en la gente humana como en la naturaleza.

Este proceso reafirma la responsabilidad del ser humano como cocreador dentro de la red rizomal de la vida, un camino desafiante que lo distingue de los animales, las plantas o el viento. En definitiva, el mambeadero es un dispositivo que potencializa la consciencia en favor del cuidado de la vida, sosteniendo el equilibrio en la gran maloca que es el planeta Tierra.

El Mito

El mito, dentro de la cosmovisión Uitoto, es un dispositivo que ordena la existencia, en función de la humanización del sujeto. Su potencia radica en su permanencia en el tiempo y su capacidad de resonar a lo largo de generaciones. Más allá de una narración, el mito nombra lugares sagrados, personajes, fuerzas espirituales, animales y eventos, que han marcado la historia del pueblo, estableciendo un lenguaje milenario que trasciende lo humano y es escuchado por la gente naturaleza.

No se cuenta un mito por entretenimiento ni con el propósito de enseñanza mecánica. Se narra cuando la realidad lo requiere: un enfermo lo necesita, un padre busca consejo para su hijo o el baile exige su presencia. Solo cuando el mito llega al contexto, y se vive, se incorpora en la memoria de manera sagrada, convirtiéndose en palabra de los ancestros. En su narración, el mito no solo describe espacios y personajes, sino que transporta al oyente a la escena misma. La selva cobra vida, los sonidos de los animales se sienten cercanos, y el espectador participa del relato, como si estuviera viviéndolo en su presente. Es por esto que el tiempo en el mito pierde su carácter lineal, y el sujeto entra en la dimensión atemporal de la memoria.

El mito conserva su estructura original: nombres de personajes, parlamentos y sucesos. Sin embargo, su poder no radica en la mera repetición, sino en su capacidad de generar conocimiento. No ofrece consejos directos ni moralejas explícitas, sino que deja abiertas las interpretaciones en el mambeadero, donde los oyentes elaboran colectivamente su significado. Esta construcción de conocimiento, guiada

por la palabra de tabaco y coca, se entiende como la ley de humanización: un proceso mediante el cual el sujeto ordena su presente y recuerda quién es.

Más allá de ordenar la vida humana, el mito también ordena el territorio. Cuando se usa para curar a un enfermo, se activa la ley de humanización; pero si la enfermedad proviene de fuerzas espirituales de la gente naturaleza, el maloquero interviene mediante la ley natural, dialogando con estos seres, para restablecer el equilibrio. Así, el mito articula tres leyes: la ley de origen, que preserva el relato; la ley de humanización, que permite elaborar conocimiento para recuperar el aliento de vida, y la ley de naturalización, que recuerda a la gente naturaleza el acuerdo primigenio de cuidado de la vida y el lugar y función que cada uno ocupa en la red rizomal.

El anciano Cantalicio, en su transmisión de mitos dentro del clan Eimene, escoge cuidadosamente qué relatos compartir según las preguntas de la investigadora. A través de ellos, se reconocen ideas fundamentales sobre la relación entre humanidad y naturaleza. Los seres humanos son creaturas, hijos e hijas de una fuente sagrada. En el corazón habita la madre de dulzura; en la mente, el padre de creación, pero también el ego. Escuchar la voz del corazón significa seguir la palabra de humanización, mientras que escuchar el ego lleva al camino de la ilusión.

La humanidad no está aislada; cada creatura (humanos, espíritus, animales, plantas) fue creada con un propósito y mantiene relaciones dentro de una red rizomal. En esta coexistencia, la responsabilidad del ser humano es recordar y recrear el orden de lo existente. Para ello, se entregaron las plantas sagradas, que permiten comprender las preguntas de los padres de creación y responder con conocimiento que armonice la realidad. Este proceso es la senda de la humanización, donde el sujeto, con la palabra sentida, pensada, hablada y actuada, transforma su entorno y asegura el cuidado de la vida.



Capítulo 4.

Otro Ángulo de Mirada para la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza

El presente capítulo identifica las potencialidades ancestrales de las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, como base para un giro epistémico que permita superar la crisis civilizatoria, configurando la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza. Para ello, se parte del reconocimiento de un ángulo de mirada, como una forma singular de comprender y actuar en el mundo. En la construcción de una nueva episteme para la Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN), en la IENSC, surge la necesidad de cuestionar la colonización del pensamiento, evidenciada en la imposición del conocimiento científico como única verdad y en la negación de las dimensiones intangibles de la realidad, como la espiritualidad.

Desde los estudios decoloniales, se comprende que la colonización epistemológica bloqueó la diversidad de conocimientos, imponiendo un modelo basado en la objetividad, la medición y la observación. Esto llevó a la exclusión de las epistemes de los pueblos de la Tierra, en par-

ricular aquellas que integran la espiritualidad como parte fundamental del conocimiento. Como resultado, en la educación formal, la ECN ha privilegiado una visión materialista de la realidad, impidiendo que los sujetos construyan su propia episteme y comprendan su relación con el mundo, desde una perspectiva más amplia.

A pesar de que las epistemes antiguas han sido relegadas, no han desaparecido. Subsisten en la memoria de los pueblos y pueden ser recuperadas o reconfiguradas. Para ello, se requieren dos condiciones: el reconocimiento de la memoria como fuente de conocimiento y la capacidad de los sujetos de construir pensamiento propio. En este sentido, la descolonización del pensamiento no implica un rechazo a la ciencia, sino la apertura a otras formas de conocer y comprender el mundo, en particular aquellas que reconocen la interconexión entre lo tangible e intangible.

En este proceso, la ancestralidad de las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto se presenta como una fuente fundamental para la construcción de una nueva episteme para la ECN. A través de la memoria, se revelan concepciones sobre el ser humano, la naturaleza y la relación entre ambos, estableciendo un cuerpo epistémico que vincula tres dimensiones centrales: la existencia del sujeto, la red rizomal de la naturaleza y la ley de origen, presente en la ancestralidad. Estas dimensiones no se presentan de manera aislada, sino interrelacionadas, permitiendo una comprensión más profunda de la realidad y del papel del ser humano en el cuidado de la vida.

La necesidad de un giro epistémico, parte de la urgencia de liberar el pensamiento de la colonización, permitiendo al sujeto conectar con su realidad desde su interioridad y exterioridad. Este proceso implica la historización, entendida como el reconocimiento de la propia trayectoria en relación con los otros. Sin embargo, la ancestralidad trasciende la historización, al incorporar la memoria como fuente de conocimiento y vinculación con lo sagrado. Así, el sujeto no solo reconoce su historia, sino que se ancestraliza, accediendo a una comprensión más profunda de su existencia y de su relación con el territorio, los otros y lo otro.

Desde esta perspectiva, la ancestralidad no es un retorno al pasado, sino una potencia que recrea la diversidad. Lejos de ser un dogma que impone una única verdad, permite la manifestación de múltiples identidades y ángulos de mirada, posibilitando la construcción de una episteme propia. Al ancestralizarse, el sujeto reconoce su conexión con su entorno y con lo sagrado, comprendiendo que su existencia está tejida en una red de relaciones interdependientes. Esta comprensión se traduce en una identidad que no coloniza ni homogeniza, sino que fortalece la diversidad.

En este contexto, los recortes de memoria emergen como elementos fundamentales en la construcción de la identidad del sujeto. Estos recortes, enraizados en la ancestralidad, se manifiestan en la relación con el territorio, el cuerpo y el pensamiento. La diversidad de experiencias y perspectivas individuales, se convierte en la base de una episteme plural, que permite al sujeto reconocerse y dignificarse en su singularidad. De este modo, al tomar conciencia de la colonización de su pensamiento, el sujeto se ve impulsado a ancestralizarse, recuperando su propio rostro y su humanidad.

En este proceso, la ancestralidad moviliza la realidad de otra manera, pues al comprenderse en relación con los otros y con lo otro, el sujeto reconoce la necesidad de lo intercultural. La diversidad no es una barrera, sino una posibilidad de diálogo entre diferentes formas de entender el mundo y de completarse y construirse cada sujeto con las diferentes perspectivas. En este sentido, la investigación revela que, al adentrarse en la memoria de las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, emergen conocimientos vinculares e interculturales, con el potencial de contribuir a la construcción de un cuerpo epistémico para la ECN. Estos conocimientos no solo permiten una comprensión más amplia del mundo, sino que ofrecen herramientas para su transformación, estableciendo una pedagogía basada en el cuidado de la vida.

Pensarnos como "Seres Creados"

En la construcción de la episteme para la ECN, surgen preguntas fundamentales: ¿qué es el ser humano? ¿qué es la naturaleza? ¿cómo funciona? ¿qué la rige y qué la compone? Las respuestas desde la ciencia, con sus leyes naturales, resultan limitadas. En cambio, la ancestralidad, a través del mito, aporta claves en donde la idea fuerza es que los seres humanos somos seres creados junto con otras creaturas. Por ello, para comprender qué es el ser humano, no puede ignorarse lo otro creado.

En la ECN es esencial entender con qué nos relacionamos, por qué y cómo. El mito niega la idea del ser humano como entidad única y aislada, planteando una realidad holográfica, en donde múltiples creaturas se imbrican. Así, al pensarnos desde el mito, se abordan tres dimensiones: humana, natural y ancestral.

Desde la ciencia, el ser humano se explica desde lo material (físico, químico, fisiológico), y su relación con la naturaleza se basa en la ecología, en donde la materia y la energía circulan en redes tróficas. Este enfoque encierra el pensamiento, pues no explica lo intangible, vinculado a la espiritualidad. En consecuencia, la ECN ha reducido la relación ser humano-naturaleza a la materialidad, promoviendo acciones como la conservación o la reforestación, sin abrirse a una comprensión más profunda.

Es crucial contemplar lo intangible en la ECN, ampliando el pensamiento hacia una visión rizomal donde circulan más que materia y energía. Al explorar esta dimensión desde el mito, se reconoce que los seres humanos no son solo producto del azar o de la evolución, sino seres creados con espíritu. Esta idea nos conduce a la ancestralidad y al origen, interrogándonos: ¿quién nos creó?

La existencia de un origen está presente en la ancestralidad de los pueblos de la Tierra, como en las culturas Uitoto y Kamunkwawishe, lo que sugiere una raíz común o camino compartido. Reconocerse como

seres humanos implica no solo historización, sino ancestralización: un retorno más allá del tiempo, utilizando la memoria como dispositivo. Así, se distingue entre el sujeto existente, vinculado a la historia y lo social, y el ser humano, cuya existencia se enmarca en la relación con la naturaleza y la creación.

Los mitos de creación de ambas culturas son particulares: en la Kamunkwawishe, el universo surge de una semilla con la asistencia de fuerzas creadoras; en la Uitoto, del soplo del Padre Creador. La imagen de la semilla es clave para comprender la dimensión espiritual: toda semilla tiene una nuez (plan/ADN) y una pulpa (aliento de vida/nutrientes para el embrión). La nuez representa la esencia y la memoria de cada ser; la pulpa, la asistencia del Creador.

Toda creatura es una semilla con su propia esencia y aliento de vida. Para la ancestralidad, la creación está poblada de gentes: humana, animal, vegetal, hongo, mineral, entre otras. Cada una es una semilla con un plan para ser lo que es, lo que le indica su memoria. La naturaleza sigue su proceso de naturalización, mientras que el ser humano transita un camino de humanización, distinguiéndose de las demás creaturas.

En la naturaleza, no solo circula materia y energía, sino esencias y aliento de vida. Además, cada semilla sigue principios que guían su propósito: la ley de naturalización rige a la naturaleza; la ley de humanización orienta al sujeto; y la ley de origen, de la cual emergen ambas, incluye deidades, principios y acuerdos primigenios. El mito del origen y sus narraciones transmiten consejos, principios éticos, conjuros y cantos.

El reconocimiento de los seres humanos como seres creados es parte de la ley de origen. Cada creatura realiza su plan en interdependencia con otras, formando una red rizomal que sostiene la vida en el planeta. Ninguna especie se sostiene a sí misma; incluso las plantas, aunque fotosintetizan, dependen de la esencia lumínica del sol, del agua y de los minerales del suelo. La interconexión es vital: la desaparición de una especie rompe el entramado, afectando a otras en un efecto en

cascada. Por ello, en el mito del origen se pactó un acuerdo ancestral entre los humanos y la naturaleza, para preservar la vida, un convenio vigente ante la crisis civilizatoria actual.

Este pensamiento tiene implicaciones profundas. En la cosmovisión Kamunkwawishe, la fuerza sagrada se conoce como Chiminigagua; en la Uitoto, como Navede Moo Buinaima (padre) y Navede Eño Buinaño (madre). Desde la imagen de la semilla, toda creatura refleja un soplo que impulsa su plan para expresarse. ¿Qué distingue al ser humano?

Según el mito Uitoto, cuando el padre creó la naturaleza, se preguntó cómo era su rostro y, al reunir todas las esencias, sopló para crear al hombre y la mujer. Por ello, el anciano Cantalicio afirma que los humanos somos a imagen y semejanza del Creador, fundamento para la sanación: “estas manos son como las del padre y si él creó y se sanó según el mito, las mías también son sanadoras”.

De este fragmento mitológico surgen dos premisas. Primero, los humanos reflejan toda la creación: al alimentarse de la naturaleza, incorporan todas sus esencias. Segundo, al ser imagen y semejanza del Creador, son cocreadores, con el potencial de transformar la realidad: crear expresiones artísticas, sanar a un enfermo o construir una escuela.

Aquí surge la ley de humanización. Podría pensarse que, al ser imagen del Creador, los humanos son deidades autónomas, sin necesidad de los otros. Esto pondría en riesgo la vida y el equilibrio del planeta. La ley de humanización, entonces, rige la realización de los sujetos dentro de la red rizomal, bajo la ética del cuidado.

Esta ley también es un camino de perfeccionamiento, un sendero hacia la consciencia, entendido como crecimiento hacia la luz, despertarse y fundirse con el origen. Así como la semilla brota de la oscuridad del suelo hacia la luz del sol, los humanos nacen para regresar a su fuente. Por ello, ser Muisca Kamunkwawishe significa “gente nacida de la luz de vida en la tierra, para volver al origen”. Humanizarse es emprender este camino, iluminarnos y alcanzar la plenitud.

El Camino de Humanización

La *Waia We*, es el nombre de la casa ceremonial Muisca Kamunkwawishe, que en lengua significa “casa madre para el despertar del ser”, un espacio que con su nombre remite a preguntar ¿cómo despertar?

Lo que distingue a los humanos de los animales, además de lo mencionado, son los “atributos”, que desde el referente de la semilla reposan en la nuez, y que, al recibir la impronta sagrada del soplo de vida presente en la pulpa, se despiertan.

La mente, la palabra, el espíritu, el cuerpo y el corazón, se consideran “atributos” que identifican al ser humano de lo otro creado. En algunos de ellos reside la asistencia de los creadores. En la mente se halla la palabra del padre como una inspiración, y en el corazón, la palabra de la madre como un palpito. Entonces, ¿dónde queda el sujeto existente con su singularidad? ¿En dónde está la diversidad? En el espíritu, la palabra y el cuerpo, con la aclaración de que la palabra va más allá de la mera verbalización de vocablos. Engloba lo que “pensamos” en la mente, lo que “sentimos” en el corazón, lo que “hablamos” a través la oralidad o la escritura y lo que “hacemos” con las manos o el cuerpo para transformar una realidad.

Sin embargo, cuando la semilla-ser humano se implanta en la Tierra, nace en una realidad dual, similar a otras semillas de la naturaleza. Existe el día y la noche, el calor y el frío, la oscuridad y la luz, el verano y el invierno, entre otras expresiones duales de la naturaleza que se perciben en equilibrio vital, ya que sin ellas no habría manifestación de la vida. La dualidad en la realidad humana abarca lo positivo y lo negativo, identificados en la cosmovisión Uitoto como dos árboles mitológicos. Uno representa “la ilusión”, asociado a lo negativo, a través del “ego”; mientras que el otro simboliza “la abundancia”, representada como lo positivo. Estos se comprenden como caminos. El primero conduce a la individualización, anulando a los otros y lo otro,

lo que, de privar tales relaciones, llevaría a la separación y la muerte. El segundo mantiene el equilibrio, a través del cuidado de la vida.

Al igual que en la dualidad natural para sostener la vida en un constante equilibrio bajo la ley de naturalización, si no existiera tal dualidad en la realidad humana, no se regiría por ley de humanización ni llegaría a despertar el ser. Se comprende que el camino de humanización implica pasar del árbol de la ilusión al árbol de la abundancia, a través de la raíz, entendida como el origen que remonta más allá de la historia, que es lo mismo que ancestralizarnos a través de la memoria, pues algunos atributos humanos como la mente, el cuerpo y la palabra pueden servir a la ilusión (el ego) o a la abundancia (el despertar del ser).

Según el mito Uitoto narrado por el anciano Cantalicio:

[...] cuando la gente del baile le robó a Juma su vestido, él lo recuperó asistiendo a la maloca en donde se encontraba la gente danzando. Luego entonó el canto de humanización, desencadenando un estruendo seguido de rayos, que petrificaron a los bailarines ladrones... (Mambeadero, 9 de mayo de 2023)

Este relato mitológico se relaciona con la formación del Chorro en el río Igará Paraná, porque las piedras ordenadas en fila y de forma circular, como en un baile de maloca, son las que dan la forma particular al Chorro. Todo aquel que pasa por este lugar sagrado, observa las piedras que alguna vez fueron personas. Se percibe como una prisión pétrea, un estancamiento o un estado de inmovilidad, a lo que conduce el ego cuando surge no solo el robo de un ropaje, sino también los celos, la rabia, entre otros estados emocionales, por los que transita un sujeto existente en sus relaciones. De este modo, el camino de la ilusión trae consigo enfermedad, locura, esquizofrenia, sufrimiento, tragedia, miedo, egoísmo, avaricia e incluso la muerte como el suicidio, el asesinato o la guerra.

Por el contrario, el camino de la abundancia es una senda para jecharse como gente humana, despertar el ser, expandir la consciencia,

desarrollar los atributos en función del buen vivir y recordar, con la potencia de la memoria, cómo cuidar.

Así las cosas, para humanizarnos se recurre a estos atributos y se domestica el ego que, al parecer, no se esfuma de la existencia del sujeto; es una condición de la realidad dual. Como menciona el anciano Uitoto, “mal no existe, enfermedad no existe, todo es aprendizaje”. Al nombrar que no existe, claramente se interpreta como ilusión. Solo se acrecienta la consciencia cuando el sujeto se da cuenta, es decir, cuando el estado emocional que lo ha llevado a un conflicto o un desequilibrio, le brinda un aprendizaje.

Si las palabras “darse cuenta”, “consciencia” y “despertar el ser” remiten al camino de humanización, entonces la realidad dual humana puede comprenderse como un estado de adormecimiento. No obstante, en esa semilla humana reside la memoria (ley de origen), cuyo propósito es despertar, es decir, “recordar”. Este proceso de rememoración no ocurre únicamente a través de la memoria histórica, sino también mediante la memoria ancestral. Siguiendo la analogía planteada por el mayor Swaie:

[...] Es como la semilla que está dormida en la tierra y despierta cuando encuentra las condiciones; así va brotando a la superficie, empieza a crecer y del tallo le salen dos cogollos: uno, referente al camino de ilusión y otro, asociado al camino de la abundancia. (Mambeadero, 21 de marzo de 2023)

En suma, hay un camino de consciencia para llegar a ser como la madre y el padre, y, siguiendo los principios éticos del cuidado presentes en la ley de humanización, es posible alcanzarlo. Si este origen es perfección, entonces el ser humano es reflejo que viaja hacia la misma condición. Por lo tanto, la humanización da cuenta de un tránsito, que parte de lo ilusorio donde el ser está adormecido, le impele despertar y mirarse el rostro que es “semejante” al origen, uno “sagrado”.

Ahora bien, para comprender un poco más qué es el ego, desde el sentido de la ilusión, y cómo se puede domesticar esta voz desde los atributos, se hace necesario profundizar en las potencias de estos atributos cuando se despiertan. No se intenta mostrar clasificatoriamente qué es cada uno como un concepto; por el contrario, la ampliación de su comprensión va articulada a la potencia que tienen para silenciar la voz del ego, de donde surge un aprendizaje en el camino de humanización.

Los Atributos Silenciadores de la Voz que no deja Ser

El ser humano se distingue de los animales, pese a compartir un origen común: un padre y una madre de creación, con nombres distintos en las culturas en cuestión. Sus atributos esenciales son el corazón, la mente, la palabra, el cuerpo y el espíritu, en los cuales residen tanto la presencia del origen (padre y madre), como la del sujeto existente, el/la hijo/a.

Antes de profundizar en estos atributos, es fundamental comprender la palabra en la dimensión humana, desde la ancestralidad. Se trata de una potencia que permite al ser humano relacionarse con lo existente, otorgándole un significante (manifestación concreta), un significado (representación conceptual), un sentido (ubicación en contexto) y una acción (expresión corporal). Desde esta perspectiva, la palabra se expresa desde cuatro lugares donde se manifiestan el padre, la madre y el sujeto existente.

La palabra de la madre reside en el corazón y constituye lo que el ser humano siente. La del padre, llega a la mente como una inspiración que impulsa el pensamiento. Luego, dicha construcción se expresa verbalmente como palabra del hijo/a. Finalmente, se manifiesta en la acción, “palabra de las manos”, que ubica las anteriores en la realidad. Así, las cuatro palabras están ligadas a los atributos: el corazón con la madre, la mente con el padre, el cuerpo con la expresión y el espíritu con la consciencia que las integra.

Desde esta perspectiva, se comprende la palabra en su ideal, pero el ser humano es incompleto y enfrenta la dualidad con la ilusión (ego), que interfiere en el camino de humanización. A medida que las cuatro palabras alcanzan coherencia, el sujeto se humaniza porque escucha más su corazón.

El ego es una voz que se instala en la mente, con narrativas basadas en el miedo. Su propósito es hacer creer al sujeto que es autosuficiente, confundiendo “imagen y semejanza del padre” con “ser el padre”. En este enredo, se niega la interdependencia con lo creado. Como la ciencia no asume esta verdad, el ego introduce la ilusión, haciendo que el sujeto piense, hable y actúe de manera incongruente. El anciano Uitoto señala que “somos esquizofrénicos”, porque decimos una cosa, hacemos otra y pensamos diferente. Sin embargo, al enfrentar la ilusión, es posible alinear pensamiento, palabra y acción, proceso que no ocurre de inmediato, sino que es un camino progresivo.

El corazón es el único atributo que no está al servicio del ego, pues en él habita la palabra de la madre, la más primigenia. En el mito de creación Uitoto, el padre surgió de la madre, y ella, como esencia femenina, asiste a sus hijos con su palabra en el corazón. La coherencia empieza cuando el sujeto voltea la mirada hacia su corazón, que indica si está cuidando o descuidando.

“El corazón no es voltearepas, ¡escúchelo!”, advierte el anciano Uitoto. La palabra de la madre, proveniente del origen, se manifiesta en la ética del cuidado. Silenciar la ilusión (ruido, conflicto, juicio), permite escuchar el palpito del corazón y alcanzar el bienestar, el buen vivir.

Para pasar del árbol de la ilusión al de la abundancia, se debe retornar a la raíz: la madre, presente en la memoria del corazón, quien recuerda el acuerdo primigenio del cuidado de la vida. Dado que el sujeto existente es diverso en su pensamiento, historia, relaciones y territorios, su camino de humanización es único. Cada espíritu, cuerpo y palabra enfrenta sus propios desafíos, conocidos como preguntas (Kamunkwawishe) o adivinanzas (Uitoto). La narrativa instalada

en la mente es una máscara que oculta los atributos latentes del ser humano, y mirarse a sí mismo es un desafío mayor que señalar la paja en el ojo ajeno.

La palabra de la madre, centrada en el cuidado, se particulariza según los descuidos del sujeto. Mientras algunos trabajan la soberbia, otros la rabia, ambas manifestaciones del ego afectan a los demás y al propio sujeto. Sin embargo, la diversidad de máscaras es amplia, pues cada persona tiene un desafío específico. El ego, en su multiplicidad, es “la máscara de los mil rostros”, como dicen los ancianos del Amazonas.

Cuando la mente silencia la voz del ego, se devela la máscara y aparece el cuarzo, su estado original: “impávida, diáfana, cristalina”, como lo nombra el anciano Kamunkwawishe Swaie. Así, el sujeto elabora su propio pensamiento en asistencia del padre y la madre.

Silenciar la ilusión es permitir que la mente-cuarzo sea, liberándola de obstrucciones. Por ello, al preguntarle el mayor Swaie a un anciano del Amazonas qué somos, este responde: “somos pura palabra... y la palabra es la abundancia...”, es el murmullo del origen.

Cuando la coherencia llega a la palabra, surge la comunicación con los otros. Desde el ego, esto es imposible, pues el sujeto se ve como único y teme descubrir su verdadera naturaleza relacional. En este miedo, ataca o se defiende para sostener su narrativa, negando el vínculo con los demás. Con la coherencia en las palabras, la comunicación se orienta al cuidado. Así, el atributo de la palabra es para comunicarnos con los otros y lo otro en función del equilibrio. Si la palabra está alineada con el corazón, se identifica el malestar en uno mismo, en los demás y en la naturaleza, permitiendo restaurar la armonía. Como dice el anciano: “somos pura palabra y la palabra es abundancia...”, porque la palabra ordena y equilibra a través del cuidado.

¿Cómo se distingue la palabra del padre y de la madre? Por sus características. El anciano Uitoto aconseja: “su palabra debe ser como la de la madre, dulce y como la del padre, fría”. La palabra dulce alivia,

acompaña y sana con tranquilidad y amor. La palabra fría refresca y renueva la vida en las relaciones.

Aquí surge la relación con la candela y su opuesto, no el agua, sino lo frío, fenómeno que el anciano Swaie asocia con los páramos, donde la neblina alimenta colchones de musgos y líquenes, regulando el agua de los valles.

La candela simboliza estados emocionales, que aceleran la circulación y generan violencia verbal y física. Cuando un sujeto se altera, grita o juzga, la candela está presente, manifestando la máscara del ego. La palabra fría, en cambio, sin adornos ni reacciones impulsivas, serena y desarma la amenaza en la mente del otro. Así, la comunicación con palabra dulce y fría devela la ilusión, primero en quien habla y luego en quien escucha.

De este modo, los atributos del cuerpo, la mente, el corazón, la palabra y el espíritu se despiertan, permitiendo que el ser humano se humanice conscientemente y cuide la red rizomal donde habitan los otros y lo otro.

Pensarnos dentro de la Ley de Naturalización

Lo que se comprende de esta ley en el discurso de los ancianos, es que ella rige la dualidad natural para que sus creaturas sean su plan, es decir, se naturalicen. Adicionalmente, la ley de humanización rige la dualidad de la realidad humana, para que los sujetos existentes se humanicen, es decir, pasen a ser sujetos trascendentes. Sin embargo, al considerar al ser humano dentro de la red rizomal como una condición inquebrantable, porque le permite no solo la supervivencia (vivir) sino la existencia (vivir el plan), en tanto cuida, se concluye que al ser humano lo rige la ley de humanización y al mismo tiempo la ley de naturalización. A pesar de ello, no es un animal ni vegetal porque tiene los atributos que marcan una gran diferencia con las otras creaturas. Se podría decir entonces que lo comanda la “ley de naturahumani-

zación”¹⁰, para marcar una diferencia entre humanos y las criaturas de la naturaleza.

Entonces surge la pregunta por la conexión: ¿Cómo juega el ser humano en el engranaje de estas leyes? La base argumentativa es que no se puede pensar dicha conexión sin contemplar el origen, ya que todo lo creado existe bajo unos principios-leyes que devienen de la ley de origen.

Partiendo del mito Uitoto, la creación se hubiera terminado si el padre no se preguntara por cómo es su rostro. Esto le lleva a reunir todas las esencias creadas, volver a soplar, y es cuando aparecen la mujer y el hombre para ver su imagen. Por otro lado, en el mito también está presente que, todo lo creado fue entregado al ser humano bajo un convenio de cuidado mutuo, porque hace parte de la red rizomal. El anciano Uitoto dice “nosotros somos los dueños de la naturaleza”, una frase que podría prestarse para la confusión. No obstante, la palabra “dueño”, hace referencia a un “ser cuidador” dentro de esta cosmovisión, y está alejada de la connotación de propiedad privada. Adicionalmente, desde las cosmovisiones Uitoto y Kamunkwawishe, la naturaleza está conformada por gente animal, vegetal, mineral, entre otras; y cada una de ellas tiene a su vez sus dueños o cuidadores, llamados “buinaima” (masculino) y “buinaiño” (femenino). Desde la cultura Uitoto, una esencia es algo en particular que permite identificar a la criatura; algo de lo que impregna el dueño a sus hijos. En el mito, la creación fue dándose poco a poco, al convertir una esencia en algo a partir del soplo del creador. Por ejemplo, el tigre tiene una esencia para ver de noche y oler a distancias; la garrapata tiene otra para adherirse fuertemente a la superficie. Cada criatura tiene unos atributos que se los dan las esencias, las que hacen que el tigre sea él y no una garrapata. De este modo, las esencias posibilitan el plan de la criatura, desde el referente de la semilla.

10 Una palabra propuesta por el mamo Palía, en la que se apoya el anciano Swaie y la que asume la investigadora en su ángulo de mirada.

Si los seres humanos tenemos todas las esencias, como una manifestación de lo creado, y también hacemos parte de la naturaleza, la gran pregunta es ¿cómo se cuida? Lo que se aprecia en la actual crisis civilizatoria es que no son suficientes la conservación, la sostenibilidad de las especies y los ecosistemas para futuras generaciones, el reciclaje o la reforestación de cañadas.

Al estar conformado por materia, energía y todas las demás esencias, si una de estas desaparece de la naturaleza (extinción de una especie), es como si el ser humano arrebatadamente se amputara una parte de su cuerpo. Contrariamente, no sucede lo mismo con la naturaleza. A pesar del ser humano hacer parte de la red, si desaparece, la naturaleza seguiría existiendo bajo lo que comande la ley de naturalización, como se aprecia en la selva amazónica, en donde no hay asentamientos humanos. En otras palabras, en la ley de naturalización, estas esencias reflejan el soplo del padre creador que impulsa el plan de la creatura, para que la danta sea danta y no tigre en ese proceso de naturalizarse. Por lo tanto, al hacer parte de la red, el ser humano se subordina a lo que comande la ley de naturalización, pues existe el imperativo de cuidar afuera para poder cuidar adentro. En suma, estas esencias que circulan por la naturaleza, si se desaparecen, se pierde algo intangible desde el cuerpo humano, un medio que tiene el sujeto para el despertar del ser.

Lo expuesto, no solo se plantea desde una desnutrición corporal tangible, sino desde lo sagrado, el intangible aliento de vida que sopla el padre a sus creaturas. Además, porque la ley de naturalización plantea que somos una unidad, un solo cuerpo rizomal, una única red, de tal manera que cuando desaparece allá en la naturaleza, se esfuma acá en el cuerpo, como si una parte reflejara el todo. Así mismo, el ser humano pierde la posibilidad de ser una totalidad (reunidas las esencias), para expresarse adentro de la red rizomal; pero también disipa la otra posibilidad, la de ser como el padre y la madre de creación, entendidos como esa totalidad.

Así las cosas, la ley de naturalización conserva unos principios para mantener el equilibrio en la configuración de la red rizomal. El primero, “dar y recibir” lo intangible y lo tangible. Cada creatura hace parte del tejido cuando recibe algo y da algo, solo si desarrolla su plan como semilla para poder ser. Así como un pájaro “recibe” las semillas del árbol como alimento y cuando defeca, “devuelve” las semillas, esparciéndolas por otros lugares para que surjan nuevos árboles; esto es más que un proceso de adaptación evolutiva, donde sobrevive el más fuerte según la teoría científica.

Lo interesante aquí es que, al ser parte de la red y depender de la naturaleza (tangible e intangible), inicialmente surge una “tensión”. Como el ser humano no la puede anular y agotar por ser su “cuidador” y al mismo tiempo depender, pero, además, porque ella tiene sus “dueños espirituales” (buinaimas y buinaiños), y entonces tiene que llegar a “un acuerdo” de cómo alimentarse de ella dentro del principio de dar y recibir; es decir, cómo recibo y cómo devuelvo lo que circula por ella y, al mismo tiempo, por él mismo. En otras palabras, cómo el ser humano se va a alimentar de la naturaleza y cómo le va a “pagar”, sin quedar en “deuda”. Estas son las implicaciones del acuerdo primigenio del cuidado, por eso no se puede quedar en la superficial acción de reforestar.

Aún más, esa “tensión” se origina incluso desde el mito, cuando el padre se pregunta por cuál es su rostro y entonces, no solo crea la naturaleza, sino después al ser humano y en este momento surge una tensión.

Todo ser humano que nace en esta realidad junto con la naturaleza, entra en la tensión, a pesar de que lo que nos constituye como cuerpo también es naturaleza. La comprensión resalta la diferencia entre tensión y caos. Los hilos de la red rizomal están tensionados, pero si se rompe alguno, se desencadena en cascada el caos, porque unos son gracias a la existencia de otros.

Mirándolo en detalle: ¿Qué es alimentarse? Darse un cuerpo ¿Cómo? Cuando se recibe de la naturaleza esa esencia que está en la lechuga, en el maíz, en el churrasco y se entrega respirando, orinando, sudando y defecando. Ahí se devuelve a manera de pago. Si cojo más de lo que necesito, rompo el hilo de la tensión, generando el conflicto y ocasionando el endeude. Pero lo que se recibe no es solo lo que demanda el cuerpo en su supervivencia. También se interviene, por ejemplo, al abrir un espacio para la chagra, al hacer una explanada para la casa, al ampliar un nacedero de agua para el reservorio, al preparar un brebaje de plantas para curar al hijo enfermo, entre otras situaciones que demanda el sujeto existente en su contexto de la realidad. Si se coge más de lo que se necesita, se rompe el hilo en tensión en la red y se genera un caos, porque es un cuerpo fisiológico, en relación con un espacio que habita en donde surgen otras necesidades como vestido, casa, madera, acueducto, reflejándose así la tensión, no solo para la supervivencia (lo tangible) sino para la existencia en el sentido de la humanización (lo tangible e intangible).

Para mantener en equilibrio esta tirantez, y evitar que se rompan los hilos, aparece el gran atributo humano. “La palabra” permite acordar con la naturaleza, bajo su ley natural, que para la relación específica ser humano y naturaleza en lo Muisca Kamunkwawishe, se menciona como ley de naturahumanización.

Pero la tensión no es solo entre estas dos partes, humano y naturaleza, sino en todos los hilos del rizoma. El gusano se come la madera de un árbol, la boruga se come los gusanos y el tigre la caza cerca del río. Entre tigre, boruga, gusano y árbol hay tensiones. Así se manifiestan, bajo el principio de dar y recibir en la ley de naturalización. Aquí no cabe la visión romántica de la naturaleza. Entonces, cuidar de ella no significa no tocar y/o coger más de lo que se necesita, situación que se ve en la actual sociedad. Grandes extensiones de selvas arrasadas y destinadas a la producción ganadera o agrícola, como la soya, para alimentar el ganado, generándose un desequilibrio que hoy en día pone en jaque la vida sobre el planeta.

Así las cosas, el ser humano podría apoyarse en la palabra ancestral, desde las cuatro expresiones mencionadas anteriormente, para generar un acuerdo que en lo Kamunkwawishe. Se llama “seguá”, ya que la palabra es lo que permite relacionarse con todo lo creado. Como dice el anciano Uitoto, “eso que está afuera es gente y usted habla con ellos como hablarle a una persona porque es gente y le escuchan”. Un ejemplo claro podría ser: “Yo tengo una manera de reproducirme como ser humano, y usted, naturaleza, tiene otra. Vamos al acuerdo. No voy a cazar las hembras que están reproduciéndose o que tienen crías...” Así surge en la caza, la pesca, la huerta, la explanada para la casa, la instalación de la manguera para el acueducto en la vereda; pero, también, podría suceder en un contexto urbano, que aunque tiene edificios, carros o Transmilenio, es naturaleza transformada, no precisamente para hacer el acuerdo con esta materialidad, sino con la gente dueña, que provee la materialidad para que exista el Transmilenio. La reflexión sobre el acuerdo, en un contexto como el urbano, sería más exigente, por eso se plantea un ejemplo sencillo en un contexto rural para la comprensión de la ley de naturalización y de naturahumanización.

Siguiendo con el acuerdo necesario para que la tensión no se rompa, otro ejemplo apreciado en la cosmovisión Uitoto es cuando se abre una chagra. Antes de la tumba de la selva, se observa qué hay ahí: plantas, animales, hongos, entre otros, y se reemplaza la comida de los animales por la de los humanos, haciendo antes un acuerdo. Para conocer qué es lo que hay en el lugar, y por cual se reemplaza, desde luego hay que conocer las dinámicas de la red rizomal desde la cosmovisión, porque en ellas está presente lo tangible y lo intangible. Pero a grandes rasgos, se necesita conocer el calendario ecológico, que no solo está en las cosmovisiones, sino en cada territorio, incluso el raquireño, y va más allá de la mera lectura ambiental de las épocas de verano y de invierno. El calendario ecológico es un conocimiento en donde se expresan las articulaciones entre la naturaleza y los seres humanos, a través de las expresiones de vida.

Concluyendo lo dicho, el dar y recibir es un principio de la ley de naturalización que, al contemplar al ser humano, surge el acuerdo

desde la naturahumanización, como la posibilidad de su existencia y la de la naturaleza. Este convenio implica prácticas de conducta (la palabra actuada), que están en coherencia con lo que se piensa, se siente y se habla, para vivir de una manera cuidadosa y evitar que se rompa la tensión. Porque el cuidar es amar, es decir, permitir que lo otro, e incluso los otros, sean su plan. Por lo tanto, cuidando la naturaleza me amo a mí mismo, porque en mí están todas las esencias.

Ahora bien, qué es lo que lleva al ser humano a ignorar el acuerdo, e incluso a coger más de lo que necesita. El egocentrismo; pensar que es autosuficiente. Una falta de reconocimiento o de “consciencia” de la interconexión. Aquí aparece la ley de humanización, en relación con la ley de naturalización. Esto quiere decir que no se puede contemplar separadamente la imbricación ser humano y naturaleza del camino de humanización; en otras palabras, “como ser humano en el tejido mismo de la creación, soy simultáneamente la totalidad de la existencia. En este entramado, velo por todo, con el cuidado que otorgo a mi propia esencia”. De esta manera, se construye un pensamiento para conducir actitudes relacionales con la naturaleza, bajo estas dos leyes: la de ella y la propia, que se consagran en la de naturahumanización, aclarándose entonces que, la tensión no es solo en la naturaleza, sino entre los sujetos existentes también.

Por consiguiente, surge la pregunta ¿cómo se expresa el des-cuido cuando se irrumpe la ley de naturahumanización? A través de la enfermedad, un aviso que se manifiesta en síntomas corporales, ya que el primer nivel de conexión con los otros y lo otro es el cuerpo. Sin embargo, desde la ancestralidad, la enfermedad no solo son síntomas que se pueden sentir, ver y escuchar corporalmente, sino también cubre aquellos estados emocionales y comportamentales que emergen, por ejemplo, cuando se deteriora una relación de pareja, en donde los síntomas, las afectaciones o las coyunturas aparecen claramente en la historización del sujeto, como lo plantea la Hermenéutica de la Consciencia Histórica. De esta manera, la enfermedad se presenta en dos niveles, el físico y el espiritual. En definitiva, y desde la perspectiva ancestral, la enfermedad es una alerta que vive el sujeto existente para

recordar, lo mismo que despertar en el camino de humanización. Una alerta tan contundente cuando no se transita la ética del cuidado, porque está en riesgo la vida del mismo sujeto.

Ahora bien, la causa es un descuido que desequilibra la relación con los otros y con lo otro; entonces, el origen de la enfermedad surge por la inexistencia del “acuerdo”, tanto entre sujetos como con la gente naturaleza.

Brevemente, la red rizomal nos contempla, ahora, hace falta contemplarnos en ella. Sin embargo, al existir una marcada diferencia entre las gentes naturaleza y la gente humana, existen leyes particulares que no desconocen las tensiones dentro de la red. Desde la ancestralidad, una manera de vivir bajo los principios comandados por las leyes y de manera equilibrada, es con el acuerdo, la palabra con sentido desde la ética del cuidado que lleva al vivir bien.

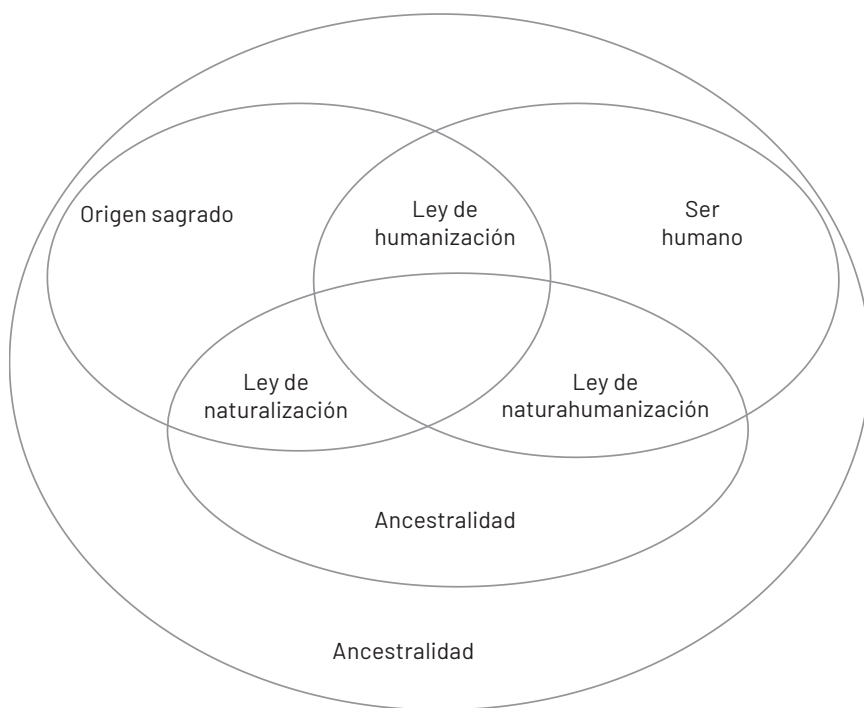
Es importante mencionar que la influencia del ego, a pesar de corresponder a una dualidad de la realidad humana y no natural, tiene sus alcances en la red rizomal, ya que cualquier sujeto depende de ella. La idea de pensarse al ser humano como un dios, el núcleo raizal del ego, lo lleva a un mundo necrófilo, en donde no hay nada por encima de él, anulando los otros y lo otro, llegando así el sufrimiento, la tragedia y la separación, que no es más que una ilusión, una que idolatra la muerte. Al creerse soberano, cualquier expresión que lo lleve a preguntarse cómo está en relación con los otros y lo otro, se convierte en una amenaza. Las moscas, las ratas, las cucarachas, las serpientes, entre otras especies, son una amenaza; también el que piensa diferente, el que comprende diferente, el que vive diferente.

Pensarnos Ancestralizados

En este punto de la presentación del cuerpo epistémico para la ECN, entran en juego las articulaciones más profundas, entre las dimensiones centrales de la investigación: el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad; asociadas a tres leyes respectivamente: la humanización,

la naturalización y la de origen. Al graficar el engranaje dimensional de una manera sencilla, en el centro se visualizan unos principios éticos del cuidado, que direccionan la realidad presente para que pervivan las dos culturas (Uitoto y Muisca Kamunkwawishe), o para el objetivo de la investigación, se delinear los principios éticos que configuran el ángulo de mirada, aportando así a la transformación de la ECN.

Figura 2
Engranaje de dimensiones y leyes ancestrales



Nota. Las categorías centrales de la investigación como ancestralidad (origen sagrado), ser humano y naturaleza, configuran dimensiones que se engranan desde un eje central titulado ley de origen. El movimiento interdimensional se da a través de tres leyes ancestrales: humanización, naturalización y naturahumanización. Fuente: Construcción propia (2023).

Desde la ancestralidad, vivir bien es reconocer que hay una ley propia para jecharse como gente humana, distinta a la de la naturaleza. Se trata de ser para vivir bien, ser para estar bien con lo existente.

Asumiendo que el ser humano es creado junto con otros, se inicia un camino de humanización para encontrar en la existencia el bien estar. Esto procura una ética del cuidado, llegando a los acuerdos.

Desde este camino, en las relaciones con los otros y lo otro se establece un diálogo para llegar al acuerdo, pero esta conversación es desde la profunda comunicación, en donde se activan, inicialmente en el sujeto existente, sus atributos propios al ser humano como el corazón, la mente y la palabra.

La senda de la humanización tiene como objetivo ampliar la conciencia, un proceso de autoconocimiento en el cual se desenmascara el ego y se abre espacio para escuchar al corazón. Sin embargo, este proceso resulta incompleto si la palabra que se construye mentalmente como pensamiento, con la asistencia del origen, no conduce a una transformación de la realidad para lograr un buen vivir. Es decir, no es suficiente hablar bien para cuidarse, si el sujeto en su realidad actúa desde el des-cuido. Sería “una palabra en el aire”, dicen los ancianos del Amazonas, cuando no hay coherencia entre lo que el sujeto siente, piensa, dice y hace. Las dos primeras palabras se relacionan con la interioridad del sujeto y las dos últimas, en el plano relacional.

Cuando las emociones, pensamientos y expresiones convergen hacia un mismo propósito o sentido, el sujeto desenreda el complicado nudo que el ego ha tejido en su mente, dando lugar a un valioso aprendizaje. En este momento, el sujeto “se da cuenta” y la apertura de conciencia se manifiesta. Este hallazgo impulsa la orientación y transformación de las actitudes relacionales en su devenir, buscando transformar lo que no deja vivir bien. Es entonces cuando da cuenta, emergiendo una conciencia desde la acción que compromete cada vez más la coherencia de las cuatro dimensiones de la palabra (pensar, sentir, decir y actuar), dentro de un contexto específico.

Una acción importante que surge desde la ancestralidad es el trabajo. En el mito Uitoto sobre la abundancia:

[...] se dijo a la gente de la maloca que al anochecer caerían rayos y truenos para llamar la abundancia, por lo cual era necesario no prender candela en la penumbra. ¡Pase lo que pase, oigan lo que oigan, por ningún motivo vayan a prender la candela! La gente de la maloca se comprometió. En el momento del estruendo atmosférico aparecieron sobre la tierra matas de umarí, chontaduro, caimo, guamo y muchas más, todas cargadas de frutos maduros. Alguien salió y le cayeron en la cabeza esas frutas. Él no podía ver qué era. Así que mandó a prender la candela y traer una antorcha. En ese instante, los árboles se desaparecieron y lo que observó la gente, eran solo pepas de frutas en el suelo. Al día siguiente llevaron estas semillas a la chagra, las sembraron y todos los días salían temprano a trabajar para poder mantener el cultivo hasta cosechar y comer nuevamente de esos frutos. (Mambeadero, 20 de mayo de 2023).

En el mito, la abundancia tiene dos interpretaciones. La primera es un alimento físico que se consigue a través del trabajo. Sin embargo, aparece el hurto, el desfalco, la corrupción, la avaricia, la pereza, el consumo, la acumulación de capital y cualquier otra manifestación del ego, en relación a los otros y desde luego, a lo otro. El ser humano, con sus manos y desde la palabra accionada, puede proveerse a través del trabajo, junto con otros y con lo otro, lo que necesita para vivir bien, tratando de no romper la tensión.

Este proveerse está regulado por la ley de humanización. Por ejemplo, cuando se siembra un árbol, es darle fuerza al otro para que sea su plan, a través de un esfuerzo físico y esto es acompañar. También se aprecia en la minga para la siembra de maíz. A través del trabajo, el sujeto se provee para sí mismo y también otorga fortaleza a los demás y a la naturaleza en su conjunto. Cuando se siembra un árbol en un nacedero, se asegura el agua para que beban los animales, se proporciona un entorno propicio para la incubación de las larvas de las libélulas y se promueve la aparición de diversas expresiones de vida en los alrededores. De este modo, el trabajo se convierte en la vía para retribuir a la naturaleza lo que se ha recibido.

Se concibe un nuevo significado del trabajo, dentro de la abundancia, entendido como un alimento espiritual que, según el anciano Uitoto, se relaciona con el “jenuide”, es decir, la capacidad de manifestar en la exterioridad un aprendizaje tras superar un desafío. La expresión “mal no existe, enfermedad no existe, todo es aprendizaje” plantea una exigencia: la necesidad del sujeto de descifrar su adivinanza y desprenderse de aquello que le impide vivir bien. Así, el trabajo se entiende como todo esfuerzo consciente del sujeto, en coherencia con lo que siente, piensa y habla, con el poder de transformar su realidad, a través de la consciencia. Al mismo tiempo, este proceso le permite sanar, nutrir y liberar a sus creaturas, es decir, permitir que sean su plan.

En este segundo nivel de comprensión de la abundancia, el sujeto enfrenta un desafío que se convierte en una verdadera exigencia. Después de abordar la primera máscara revelada por el ego, trabaja sobre sí mismo y emerge el aprendizaje. A medida que se desvela otra ilusión oculta, el sujeto, consciente de su necesidad de humanizarse, se impone nuevamente el reto, reconociendo que no está viviendo bien al actuar bajo esa apariencia superficial. Este proceso de autoexigencia continua: desentraña capa tras capa, cada vez despertando un poco más.

En el fondo, se trata de construir un pensamiento para develar cómo se manifiesta el rostro del ego, cómo se disfraza, su detonante, la narrativa que crea en el diálogo interno, el guion y papel del sujeto en la tragedia de la que es prudente despertarse, “pues toda la vida es un sueño. Y los sueños, sueños son”. (Calderón de la Barca). Por lo tanto, la máscara es una ilusión que entra por los cinco sentidos, de ahí que el cuerpo también está al servicio del ego. El sujeto se puede quitar la máscara y debajo encuentra otra, se la retira y sigue encontrando otras más, hasta que surja realmente la necesidad de transformar su existencia y hacer venir lo no devenido, el despertar del ser.

En concordancia con lo planteado en la ley de origen, el ser humano tiene la asistencia de la palabra de la madre de creación en su corazón. A través del silencio y la quietud, encuentra claramente la afectación.

Estas dos condiciones, de donde surge la creación del universo, están presentes en la ley de origen Muisca Kamunkuawishe y se recrean cuando las personas poporean en silencio y quietud, dentro del bohío o casa ceremonial. Por esto mismo, el corazón está en relación con la memoria ancestral y de igual manera se dice que cuando se escucha el corazón, se está humanizando el sujeto.

La mente se deja impresionar y confundir por la voz del ego, engaña al sujeto haciéndole creer en la veracidad de lo percibido. No obstante, el corazón como “no es voltearepas” porque es la madre de origen y preservadora de la autenticidad, revela que hay una afectación, un estado sentimental intranquilizante. De esta manera, la madre se manifiesta a través del corazón, cuidando a su hijo, asistiéndolo para que se humanice. El corazón conduce los atributos humanos, para que pasen de estar en el camino de la ilusión y sirvan a la humanización del sujeto existente. A continuación, se observan las potencialidades del corazón en el camino de humanización.

Senti-pensar con el Corazón Ancestralizado

La ilusión es una máscara con palabra envolvente, que enreda y desvía al sujeto de su camino de humanización. Un ejemplo es la categoría calidad de vida, manifestada en acumulación, consumo y competencia, con títulos y logros como parámetros. Esta máscara impone una única forma de realización humana, atrapando al sujeto en su discurso hasta alejarlo de su esencia. ¿Cómo cayó en esta ilusión? A través de los sentidos de su cuerpo. La máscara, con su apariencia y palabra, se hace visible y audible. Aquí surge un paralelismo con el método científico, pues la ciencia adoptó esta máscara para imponer su conocimiento. Lo observable y comprobable se convierte en verdad, excluyendo el cuidado. Al ignorar que somos seres creados por una fuerza espiritual y desestimar el cuidado, su visión es limitada y fragmentada.

La máscara no es solo apariencia y discurso, sino un mecanismo de engaño. Su intencionalidad es mantener la separación y romper con lo sagrado. La ilusión de ser dios no solo desconecta del origen, sino que

justifica el dominio sobre la naturaleza. Lo preocupante no es que el sujeto busque su propia verdad, sino que imponga la suya como universal, negando la diversidad. Cada sujeto es único, con un plan inscrito en su semilla. Además, la naturaleza también tiene su propio diseño para naturalizarse. Imponer una verdad científica sobre cómo funciona el mundo niega la red rizomal, donde coexisten sujetos y creaturas. La ciencia, al descartar la sacralidad de las relaciones interdependientes, refuerza el bloqueo histórico y la crisis civilizatoria.

Negar lo intangible implica rechazar el espíritu y los atributos humanos, perpetuando la exclusión de otras formas de conocimiento. Esta negación mantiene el bloqueo histórico y el rechazo a la diversidad. El corazón humano, sin embargo, surge con una ética del cuidado, mientras que el ego promueve una exaltación individualista, desligada del otro y lo otro. En lugar de reconocerse a imagen y semejanza del creador, el sujeto se cree dios. Su ego anula la certeza de ser creado, interpretando cualquier indicio de su origen como una amenaza. Esta resistencia nace del miedo a aceptar lo sagrado.

La ruptura con lo sagrado ha inclinado la dualidad humana hacia el ego-centrismo, provocando conflictos y guerras. La naturaleza se está naturalizando, pero al ser humano aún le falta. Es necesario decolonizar el pensamiento para develar la máscara, y una vía es la ancestralización. Por ello, el conocimiento científico debe tamizarse para filtrar lo que contribuye al cuidado de la vida. Lo que atraviesa este filtro ayuda a comprender la red rizomal, el principio del dar y recibir, y la conexión entre lo tangible y lo intangible en la naturaleza.

El diálogo con la ciencia debe estar guiado por la ética del cuidado, sin perder de vista la ley de origen y la ley de humanización. Gran parte del conocimiento científico actual se desborda hacia el des-cuido de la vida, hacia la separación. La ley de origen dicta dos imperativos: somos seres creados y debemos cuidar lo existente. Entonces, ¿dónde están las prácticas de cuidado? En las cuatro leyes ancestrales, que se expresan mediante principios éticos para develar el ego y su tendencia al beneficio personal sobre el comunitario (común unidad). La menta-

lidad capitalista, centrada en el consumo como sinónimo de calidad de vida, es una ilusión que contraviene la ley de origen.

Desde la ancestralidad, el corazón conserva la palabra de la madre, recordando el acuerdo primigenio de cuidar. A los investigadores científicos les falta sentir. ¿Cómo construir conocimiento incorporando el sentir para cuidar la vida? La ancestralidad ofrece una salida, pues abraza lo intangible y va más allá de la historia, recurriendo a la memoria.

El corazón alberga la memoria ancestral, vinculada a la ley de origen. El territorio natural también la guarda. Sin memoria, no podríamos recordar quiénes somos. Como dicen los Muisca Kamunkwawishe: “somos un aliento de vida que brota de la semilla origen de la creación”. Esta afirmación nació del impulso del anciano Uitoto, Don Óscar Román al anciano Swaie: “en el territorio de Ráquira quedó un polen. Ahí hay una memoria, hay que despertarla”. Basándose en la memoria del territorio y del corazón, y en otros elementos de esta investigación, la gente viene recomponiendo la cosmovisión Muisca Kamunkwawishe en Ráquira.

La memoria permite ancestralizarse, abriendo la dimensión de lo sagrado en los seres humanos. No solo guarda recuerdos de la experiencia individual (memoria histórica), sino también lo transmitido por los ancestros (memoria ancestral). Así, trasciende el tiempo y el espacio, llegando al no tiempo del mito. Como dicen los ancianos del Amazonas, “en el mito ya pasó lo que vivimos ahora... hay que volver ahí para encontrar cómo lo solucionaron los antiguos”. La memoria no solo conserva lo vivido, sino además enlaza lo que marcó al sujeto con lo que vivieron los otros antes de él, para poder entender un presente, un aquí y ahora.

Por esto, la memoria va más allá de la historia, religando al sujeto con lo sagrado. Su fuerza conserva la ancestralidad, permitiendo al ser humano conectar con su origen. El olvidar rompe este hilo; el recordar

lo mantiene. El bloqueo histórico refuerza el olvido, limitando al sujeto a lo tangible, a lo sucedido, sin acceso a lo sagrado.

Un ejemplo del poder de la memoria es la frase ancestral Uitoto: “somos hijos de tabaco, coca y yuca dulce”. En estas palabras se condensa la cosmovisión de este pueblo: el tabaco representa la palabra de la madre de creación, la coca la del padre y la yuca dulce el alimento del hijo/a. Estas plantas sagradas sostienen la existencia, tanto en lo físico como en lo espiritual. Nombrarlas vincula al sujeto con su territorio y su identidad. Así, la memoria, en una frase que deviene del mito, enuncia el sentido de un pueblo.

El senti-pensar con el corazón ancestralizado nos lleva a reconocer el origen como camino hacia lo sagrado. La espiritualidad se despliega desde la ética del cuidado, guiando prácticas y dispositivos ancestrales.

Desde esta perspectiva, se comprende que hay algo más allá de la historia: narrativas que vinculan lo tangible y lo intangible, invitando a una comprensión más profunda del mundo. Al retornar al origen, a través del camino de humanización, emerge una ética basada en el cuidado de la vida y la protección de lo sagrado.

En este equilibrio entre lo ancestral y lo contemporáneo, entre lo tangible y lo intangible, el sujeto sentí-pensante ancestraliza su corazón, sumergiéndose en la sabiduría de sus ancestros. Así, encuentra cómo cuidar de sí mismo, de los demás y de la naturaleza.

Las Implicaciones del Cuidar con una Mirada Ancestral para la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza

Desde la ancestralidad, cuidar es seguir las leyes mencionadas para mantener el equilibrio en lo creado. Si se comprende la unidad del rizoma, el sujeto reflexiona antes de dar pie a cualquier intensión contra los otros y lo otro, ya que sería ir en contra sí mismo. Siguiendo la analogía de la semilla, cuidar implica permitir que el otro y lo otro sean sus planes presentes en la nuez, para que las creaturas de la naturaleza se naturalicen y el ser humano se humanice.

Desde este principio ético, cuidar y respetar los planes presentes en la nuez de las semillas, implica abrir las posibilidades de que el otro y lo otro sean. Es permitir que la memoria reflejada en un plan cualquiera, se exprese y se concrete, lo que implica soltar, confiar, entregarse a que el plan se desarrolle, eliminando el capricho pretensioso de querer que el otro y lo otro, se ajusten según un deseo particular. En otras palabras, es renunciar a la idea de imponer al otro y lo otro a que actúen, piensen o sientan según mis intenciones, ya que ellos son inherentemente diversos. Con estas aclaraciones de cómo se comprende el cuidado desde la ancestralidad, se puede pensar en sus implicaciones.

En este contexto, desde la ética del cuidado, en el camino de naturahumanización, surgen actitudes como la dieta y el acuerdo; pero también dispositivos como la meditación, el mambeadero, el pago y el canto; cada uno con influencia en tres niveles: en lo interno del sujeto existente, a nivel relacional con los otros y en relación con lo otro, entendido como la naturaleza.

Entonces, para naturahumanizarnos hay dispositivos de diferentes niveles. En el primero, la meditación, lleva al sujeto existente a revisar en su interioridad, permitiéndole acrecentar la consciencia sobre lo que es su ser, para encontrar la manera de cuidarse a sí mismo. Esta revisión hacia el adentro y hacia el afuera, parte de una premisa importante: los problemas que se viven no se solucionan afuera, sin antes mirar hacia adentro, pues el ego se instala inicialmente en la mente.

El segundo dispositivo, a nivel de relación con los otros y lo otro, que aporta en la naturahumanización, es el mambeadero. Se trata de revisar el afuera, como las relaciones con la pareja, las laborales, con la huerta, con el cerro, con la laguna, pero sin perder el adentro del sujeto. Aquí, las preguntas que surgen son de otro orden. Con este dispositivo, el sujeto junto a los otros, encuentra una palabra para sanarse y ordenar.

También están otros dispositivos como el canto y el conjuro, en el segundo nivel. Estos permiten curar. En el tercer nivel, en lo respec-

tivo a las relaciones de los sujetos con la naturaleza, se plantean los dispositivos del pago, así como el conjuro, el canto y la danza. En los tres niveles relacionales, cada uno con sus dispositivos y gracias al atributo de la palabra, se construye el “acuerdo” llamado “seguá”, del cual surgen las “dietas”.

Profundizando en los niveles relacionales, la meditación es una revisión personal, en donde se indaga por cuáles son las emociones que afectan al sujeto mismo, al otro o los otros. Por ejemplo, la rabia, la envidia o los celos que, en el fondo son un ataque o defensa configurados por el ego, que se despliega en la mente a través de un pensamiento o una idea y desarrolla una narrativa o diálogo interno; una especie de guion para configurar y afirmar un único ángulo de mirada impositivo y violento frente a los otros y lo otro, manifestado en comportamientos, acciones, gestos, discursos, entre otros. El sujeto que está explorando este dispositivo, identifica este recorrido propiciado por el ego y toma la decisión de “no aceptarlo”, dice el anciano Uitoto. En otras palabras, no se sigue el juego, “no se le da más alimento”, refuerza, y se retira de la mente, así se va sanando él mismo y sus relaciones.

Sin embargo, no se trata de cualquier meditación. Para que surja la conexión con lo sagrado, el sujeto entra en quietud y silencio, dos características que aparecen en el mito de creación Kamunkwawishe, que se practican al poporear. No quiere decir que cualquier sujeto no las pueda realizar. La diferencia está en hacerlo con un sentido y sin el mismo, considerando al sentido como dos condiciones (quietud y silencio), de donde partió la creación del universo, y que inspiran a que el sujeto entre en las mismas, para transformar su universo interno en donde están padre (mente) y madre (corazón), que se reflejan en el afuera y aportan a la sanación del otro, desde la idea “cuidar al otro es cuidar de uno mismo”.

De esta manera, lo que surge con la quietud y el silencio en la meditación, es la posibilidad de mover el ángulo de mirada, impulsado por la palabra del padre y de la madre; entonces se derrumba el diálogo interno, la narrativa, el guion dramático, la ilusión; es decir, se devela

la máscara y su intención. La revisión revela una palabra clave: aprendizaje. Se refiere a la construcción de pensamiento propia del sujeto, que le permite ver desde el otro ángulo de mirada, guiado por estas asistencias del origen.

Como la humanización es un camino, el sujeto sigue su curso con el aprendizaje encontrado, una palabra que debe cuidar y dietar para que no se pierda, pues se corre el riesgo de caer en la misma situación conflictiva más adelante; por esto, lo descifrado y comprendido de la actuación de la máscara, se atesora. De esta manera, se va construyendo una ética de cuidado propia. En la construcción de pensamiento que hace el sujeto, logra identificar por dónde entró la voz del ego, cómo se instaló en la mente, de cuál narrativa dispuso, entonces se dieta una palabra, un comportamiento o un estado emocional para no escuchar dicha voz. Así, se va domesticando e incluso podría ser, anulando el ego. Entonces, la meditación permite ver qué es lo que hay que limpiar.

Cuando el sujeto entra en la meditación “atrapa silencio”, se desarma el ego y cambia la perspectiva del conflicto, si escucha la palabra de su corazón. El desafío está en descifrar cuál máscara está hablándole.

Ahora bien, ¿por qué se llama dieta? Como se ha mencionado, la abundancia, en su primer nivel de comprensión, es el alimento para el cuerpo y en el segundo, es el alimento espiritual. Cuando se cambia el ángulo de mirada, donde se es asistido por el origen (padre y madre), se desata un nudo en la mente, derrumbando la voz intrusa y dando pie al aprendizaje, que visto en este contexto como el alimento para el espíritu del sujeto, acrecienta su consciencia. Si no estuviera dicha voz en su pensamiento, no se cazaría el aprendizaje. Este alimento no hay que dietarlo, solo cuidarlo. Pero el que sí se dieta, es el que nutre al ego, la narrativa de la mente. Lo que propicia al sujeto a apoyarse en este dispositivo, inicialmente es el reconocimiento de que el corazón está afectado. Se trata de un mal estar, de donde surge la necesidad de darle un giro para entrar en el bien estar con él mismo y con los otros. Es decir, el sujeto medita para poder cambiar una situación que no es deseable, una necesidad como deseo íntimo del sujeto.

Ahora, se ha mencionado cómo habla la madre en el corazón. Entonces ¿cómo habla el padre en la mente? Desde la quietud y el silencio llega a este atributo humano (la mente) una claridad. “No es una voz ajena que se escucha” dice el anciano Uitoto. La madre habla con un palpito que es dulce, amoroso y tranquilo. El padre lo hace con una inspiración clara, que llega a la mente con la que el sujeto elabora su pensamiento frente a la situación de desafío que está enfrentando. Este constructo de conocimiento, al ser escuchado por el otro, resuena, generando un “alivio”, un “nuevo aire” (dice el anciano Uitoto). Así, lo que se nombra trae un nuevo aliento en quien habla y en quien escucha, un indicativo que se está cuidando.

Desde la ley de origen, se comprende al ser humano como un ser inherentemente cuidador. Este adjetivo cobra especial importancia en el acercamiento a las dos culturas en cuestión. En este sentido, la meditación se presenta como un dispositivo que encausa la necesidad de cuidar. La manifestación de la voz del ego indica una falta de cuidado, lo cual requiere una revisión introspectiva. De esta manera, con el cuido se equilibra, otros dirían con el amor, pero en este contexto es lo mismo. La atención al cuidado de la vida, considerándola como algo sagrado, se equipara al acto de amar. En este sentido, lo sagrado se define como el aliento del padre en todas las criaturas y sus interconexiones, siguiendo una estructura de relaciones en forma de red rizomal.

La ilusión se presenta como una negación de la vida, ya que al negar a los demás y a lo otro, se está negando la esencia misma de la vida. Esto se evidencia en situaciones extremas, cuando un sujeto, dominado por la rabia, llega a cometer actos violentos, incluso el asesinato. De esta manera, la palabra que se encuentra como aprendizaje, se cuida y la narrativa asociada a la máscara (que también es una palabra), se somete a un proceso de dieta en la mente, en el corazón, en la expresión verbal y en la acción.

Para que el sujeto entre en la dieta, se requiere del “yetárafue”, que se traduce como la atención consciente. Estar en “yeta” implica estar alerta desde el presente, consciente y despierto, respecto a lo

que no debe permitirse ingresar a la mente y al corazón. Por ejemplo, una vez que se ha alcanzado el aprendizaje y se ha establecido la dieta de no alzar la voz, al enfrentar nuevos desafíos, la atención se centra en identificar rápidamente cómo surge nuevamente el conflicto en esa situación específica, abordándolo con palabra “fría y dulce”, desechando el impulso del grito. Resumiendo, en este primer nivel relacional, centrado en la interioridad del sujeto existente, la meditación se desencadena a partir del surgimiento de un estado emocional (celos, ira, rabia, envidia, soberbia, etc.). En este momento se abre la posibilidad de alcanzar la quietud y el silencio, como preludio a la meditación. El sujeto se sumerge en un proceso reflexivo, revisando la naturaleza de dichas emociones: qué es, de dónde viene, cómo lo afectó, cómo actuó desde el descuido.

En asistencia del origen (padre y madre de creación), el sujeto se “da cuenta” y devela la máscara que ha llevado consigo. De este modo, encuentra en este proceso el aprendizaje que contribuye a la construcción del pensamiento. Posteriormente, se embarca en una dieta consciente para proteger su mente, sus palabras y sus acciones en relación a los otros. Esta práctica busca dar cuenta del aprendizaje, implementándolo en el presente, permitiendo la transformación de la realidad. Para llevar a cabo este proceso de transformación, el sujeto entra en el estado de yeta, manteniendo una atención profunda y constante en el presente, sin permitirse adormecerse ante los desafíos y oportunidades que se presenten.

Es esencial hacer una aclaración crucial: cuando una emoción ingresa en la mente, es el corazón el que se ve afectado, no la mente en sí misma. En el corazón está la madre de creación, una figura materna que señala el descuido, mientras que la mente permanece indemne, ya que el pensamiento no percibe las alteraciones. El corazón, al hablar del cuidado, resguarda la voz de una madre que dio a luz a sus hijos y continúa cuidándolos. En otras palabras, ante un desequilibrio o descuido, el sujeto siente la repercusión en el corazón, aunque no logre comprender plenamente, solo hasta que la mente se aquiete. En ese momento entra la palabra fría del padre para apagar la candela. Es el

sentir el que actúa como brújula, revelando al sujeto que se ha desviado del camino de humanización.

Esta percepción se consolidó para la investigadora cuando el anciano Cantalicio le expresó en el mambadero:

Yo aquí le he ofrecido caguana, fariña, pescadito. Aquí hemos prendido el fuego y yo le he entregado palabra. Entonces, dígame ¿Cómo me va usted a cuidar Lluvecita? –Cuidando su palabra abuelo. –¡Eso es! No hay que hablar más. Pero, cuidado deja entrar orgullo en su corazón. (Mambadero, 23 de mayo de 2023)

Este intercambio, como el dar y recibir, refleja la importancia de cuidar la palabra y el constante recordatorio sobre el yetárafue, ante la entrada del orgullo en el corazón.

Ahora bien, ¿por qué se hace necesario revisar inicialmente hacia adentro? Por varias razones. La dimensión interna, tanto tangible como intangible, constituye el espacio donde el sujeto puede incidir, es decir, ejercer un impacto directo. En otras palabras, es hacerse responsable de sí mismo, partiendo de la premisa de que nadie puede cambiar a otro si este último no lo desea. Esto se debe al hecho de que la perspectiva, construida a través del pensamiento, es única para cada sujeto existente, reflejando su singularidad, que da paso a la alteridad y la diversidad.

Entrando en el segundo nivel relacional, desde la ancestralidad se aprecian varios dispositivos como el mambadero, el conjuro y el canto. En el primero, cada sujeto mambeador se sumerge en el estado de meditación. A partir de aquí, se entra en el diálogo con los otros, un tejido particular de palabra que no permite el juicio o señalamiento, sino que se manifiesta las afectaciones presentes en el corazón, sin señalar al otro involucrado en el conflicto. El tejido dialogal se hace en relación a cómo va hablando el padre, la madre y cómo cada sujeto va construyendo su pensamiento, para encontrar el alimento espiri-

tual, un nuevo aliento de vida con el que sale de la maloca después del mambear. Este dispositivo se desarrolla en la casa ceremonial, una condición particular para hacer “un alto”, revisar grupalmente y retornar a la realidad con otro aire de vida.

Siguiendo la analogía de la semilla, cada mambeador es una de ellas con su nuez, en donde está el plan y su pulpa. Mambear es dialogar desde la asistencia de lo sagrado, con los otros, para llegar al acuerdo (seguá), en función de la expresión del plan, buscando, por ejemplo, que Martha sea Martha y no José. Cuando todos van realizando su plan, y expresan su fuego interno, hay equilibrio. De esta manera se necesita confiar en este designio y soltar el capricho de la voz del ego. Por esto mismo, el mambeador dieta decirle al otro lo que tiene que hacer, ya que el consejo es mostrar otro ángulo de mirada, que se acoge o no. Así que los mambeadores están en yeta para exponer preguntas que surgen desde un conflicto en cuestión.

La descripción detallada y las potencias tanto del mambeadero como del canto, se encuentran en los dispositivos del capítulo anterior, referenciados a cada cosmovisión. Con ellos, las dos cosmovisiones perviven sus culturas y construyen un pensamiento para el buen vivir.

Dentro del dispositivo del mambeadero, también surgen aprendizajes que se manifiestan en forma de consejo, acuerdos grupales, dietas y el yetárafue. Estos pueden provenir de la narración de un mito, como de la misma meditación en resonancia con los otros sujetos mambeadores.

Al igual que el mambeadero, los dispositivos del tercer nivel relacional con la naturaleza, parten del diálogo, en donde se hace acuerdo con ella, utilizando la palabra desde las cuatro acepciones. El acuerdo establece unas maneras de dar y recibir, considerando las dietas y el yetárafue.

Recordando los principios de la ley de naturalización como el dar y recibir, la tensión, el plan de la semilla-creatura, la unidad, la dualidad; la circulación de materia, energía y soplo de vida; las esencias y los

dueños espirituales, nombrados por el anciano Uitoto como buinaimas, buinaiños, se pretende dar a conocer las articulaciones profundas entre las dimensiones ser humano, naturaleza y ancestralidad, que son relevantes en la investigación para alimentar este cuerpo epistémico de la ECN, desde la ética del cuidado expresada en formas de ser, habitar y relacionarse con la naturaleza.

De la misma manera que en el mambeadero, el diálogo con la naturaleza se hace para llegar a acuerdos. Por supuesto, no solamente con los mismos códigos sonoros en los que se basa una comunicación interpersonal. Se trata de dialogar utilizando los atributos humanos como mente, corazón, espíritu, palabra y, sobre todo, el cuerpo con sus sentidos (gusto, tacto, olfato, oído y visión), ya que es el espacio que marca una relación directa e intrínseca con la naturaleza. Estos sentidos despiertan un palpito en el corazón, desde la ética del cuidado. Como lo creado presente en la naturaleza también es semilla con su pulpa y su nuez, este sentir en el corazón conduce a permitir la expresión del plan: para que la mata de mango sea mango, para que el río sea río y no cloaca. Cuando todos realizan su plan, la gente naturaleza en función de la naturalización y los seres humanos en función de la humanización, mantienen el equilibrio y la tensión no se rompe conduciendo al caos.

De esta manera se acompaña, se cuida y se sirve regresando a la ley de origen, en donde se contempla que todo es creado y que en cada creatura-semilla reside un plan. Así, ya sea un hongo, un líquen, una serpiente o cualquier otro ser vivo, experimentan una realización donde, en algún momento, su materia, energía y soplo de vida transita por la red rizomal. Esto implica la concepción de una tensión en equilibrio, como se mencionó anteriormente. Entonces se establecen acuerdos con las piedras, con el agua, con los árboles, entre otros. El compromiso tiene como objetivo respetar que el plan se materialice conforme la ley de naturalización y no desde la voz del ego. Se busca evitar que el plan del carbón, por ejemplo, se distorsione en la dirección de mover termoeléctricas, una intervención humana en el diseño de

origen. Cada creatura sigue su propio curso para cumplir su plan, y en el caso del carbón, es transformarse en diamante.

En otras palabras, nos encontramos ante una senda natural que, como seres humanos, hemos alterado. Este cambio de rumbo impide que la ruta se complete, y ello se debe a la avaricia y la soberbia, aspectos del ego vinculados a la noción de capital, que amenazan y perjudican el desarrollo del plan contenido en la nuez de cada semilla.

Cada ser de la naturaleza posee sus propias fuerzas espirituales, conocidas como buinaimas y buinaiños. Aunque sus nombres no son conocidos para nosotros, se establecen acuerdos con ellos, reconociendo que cada criatura que integra las gentes piedra, animal, vegetal o astros, tiene sus guardianes y señala con quién entablar el acuerdo y acompañarse. Cada ser tiene un propósito dentro de su plan y una esencia distintiva, capacidades intrínsecas para cumplir una función vital en el entramado de la red rizomal. Por ejemplo, un manzano produce oxígeno y manzanas, esa es su razón de existir, su propósito fundamental en el tejido de la vida.

Cuando se nombra la palabra “acompañar”, no se hace desde una visión romántica. Es aceptar la presencia de lo otro (naturaleza) y los otros sujetos, cada uno con su plan como semillas, con sus esencias y bajo el acuerdo. Este lo rige la ley de naturahumanización, porque la expresión de cada plan, sea de la creatura de la naturaleza o de cada sujeto existente, deviene en tensión.

No se trata de un diálogo común, sino de uno exigente, pues implica establecer comunicación con lo intangible, una dimensión que la educación formal ha negado. Esto incluye, por ejemplo, la relación con un jefe espiritual (buinaima) o incluso con un animal no doméstico, con el que antes ni siquiera se consideraba posible dialogar. La cuestión es cómo sostener esta conversación desde la tensión, sin anular el plan del otro o de lo otro, ya que toda ruptura, independientemente de su naturaleza, surge precisamente de la negación de esa relación tensa. Por lo tanto, el acompañamiento no debe interpretarse desde una visión

romántica o idealizada, sino como un ejercicio de equilibrio constante, semejante a un malabarismo sobre una cuerda floja. En este contexto, la tensión no debe asociarse con algo negativo; al contrario, como se plantea en la ley de naturalización, el equilibrio no es posible sin la tensión entre las criaturas. Además, la diversidad solo puede comprenderse plenamente cuando se reconoce la existencia de esta tensión.

De esta manera, al reconocer la existencia de la tensión como medio para expresar la diversidad, se forja un acuerdo que preserva la conexión entre los otros y lo otro, siendo la ley de origen el fundamento más profundo. Según el mito Uitoto, los seres humanos de la segunda creación, gracias al tabaco, pactaron un acuerdo con los dueños de los doce mundos. Imaginar el tamaño del acuerdo es algo inconmensurable. Aunque provenga de un mito de otra cultura, lo esencial aquí radica en la existencia de un seguá primigenio, que puede ser recreado y recordado, ya que se comprenden aspectos fundamentales como el cuidado, el plan de las semillas, la presencia de las esencias y la red rizomal, que delinea la intención del convenio.

Con estos elementos fundamentales basta para definir cómo actuar, dialogar, pensar, acordar y equilibrar, todo en función del cuidado. Este es el punto de partida, desde el cual se precisa cómo establecer relaciones como ser humano, una pequeñísima parte de la red, con la infinitud de criaturas que la sostienen y la dinamizan. Entonces, el acuerdo es respetar unas leyes mencionadas, que, si se hace, se está respetando el desarrollo de los planes dentro de la tensión.

Ahora bien, si se logra que los estudiantes de ciencias naturales comprendan este planteamiento, el ángulo de mirada se mueve y ellos pueden construir su propio pensamiento, desde ese nuevo lugar de mirada que determinará sus futuras relaciones con las gentes de la naturaleza.

Siguiendo esta línea discursiva, podría percibirse la tensión entre el tigre que devora la boruga y los gusanos que consumen el árbol, como una afectación negativa. Sin embargo, esta percepción es errónea, ya

que la red mantiene un equilibrio en el cual otro ser compensa esa pérdida. Así, el principio del equilibrio radica en que toda creatura da y devuelve, pero dentro de una tensión inherente a la red rizomal. Además, en la expresión del plan de cada creatura-semilla, siempre hay un flujo de dar y recibir. Por ejemplo, el ser humano recibe de la planta de agraz oxígeno, hierro, fructuosa y agua. A su vez, desde su atributo corporal, devuelve a la red rizomal dióxido de carbono al exhalar, y al suelo agua, sales minerales y urea, a través de la orina, elementos que luego son aprovechados por bacterias, hongos y la misma planta.

Desde el plano de lo intangible, para el anciano Uitoto “el resuello” es algo importante porque es el aliento de vida; para los Muisca Kamunkwawishe, cuando se poporea, el pensamiento es aire que se exhala con el cual se preña la existencia. “¡Cuidado con lo que está pensando!” dice el anciano. Entonces, desde la dimensión espiritual, la palabra considerada una exhalación de dióxido de carbono con vocablos, significantes y sentidos, es una manera de devolver que llega a la creación, recibéndola tanto los buinaimas y buinaiños, presentes en la naturaleza, como la humanidad entera. Por esto mismo, la naturaleza escucha y responde a esa palabra que se piensa, se siente, se habla y se actúa en coherencia o no. De ahí la responsabilidad humana en el equilibrio de la naturaleza.

Cuando se realiza un conjuro, “se busca conmover la esencia de la albahaca, por ejemplo, para que el cuerpo elimine la jaqueca”, explica el anciano Swaie. De manera similar, al dialogar con un gusano que está consumiendo las matas de maíz en la huerta, se le puede decir: “Esta planta es alimento humano. Yo soy un humano; usted no lo es. Vaya a donde el padre lo puso, que allá está su comida”. Este acto es una construcción sencilla que recrea, recuerda y ordena sin romper la tensión, pero posee una fuerza significativa, ya que la palabra, como atributo humano, tiene un poder transformador cuando es sentida, pensada y verbalizada con coherencia.

Así, mediante la exhalación, se entrega un pensamiento de cuidado, recordando al mismo tiempo que cada ser tiene un plan, un designio

propio en su lugar y con su alimento específico. Sin embargo, aún no se ha establecido un acuerdo. Este solo se consolida cuando se activa la dieta, al dirigirle al gusano la palabra: “Yo no voy a interferir en donde está su comida, puede devolverse tranquilo a su lugar, porque mi comida es mi plan y su comida hace parte de su plan. ¡Retírese!”. De este modo, se decreta un acuerdo que, incluso, si se conoce, puede evocar la esencia de la creatura, como ocurre al conjurar la albahaca y su aroma refrescante.

Entender que el acto de pagar, devolver o dar, está intrínsecamente ligado al cuidado y la realización de cada plan, lleva a mantener el equilibrio dentro de la naturaleza. En esta dinámica de tensión, se produce un constante intercambio: se da y se recibe y viceversa, en un fluir continuo de materia, energía, esencias y soplo de vida. No obstante, si se recibe y recibe de manera desproporcionada sin devolver lo justo, se rompe la tensión, afectando así el hilo de una relación o varias, presentes en la red.

Desde la perspectiva del servicio, se trata de entender que existe una interconexión entre los seres, donde cada uno mantiene su esencia al contribuir al desarrollo de la esencia del otro. Cuando uno recibe de manera desproporcionada sin devolver se crea un desequilibrio, un vacío que puede afectar la subsistencia de otra creatura al interferir con su alimentación, lo que a su vez repercute en otras criaturas con las que está relacionada. Esta ruptura de los vínculos, compromete la integridad de la red rizomal y frustra el propósito de las semillas, disminuyendo así la diversidad.

En el camino de naturahumanización, el ser humano busca honrar los acuerdos establecidos, al mismo tiempo que reconoce la importancia de acompañar a través del servicio. Esta comprensión implica ser consciente de que al dar algo, se está apoyando y sirviendo para que otro sea. Es reconocer con gratitud el acto de dar y recibir en equilibrio, lo que esencialmente se traduce en expresar agradecimiento.

Es aquí cuando surge el pago como dispositivo relacional. El sentido y su descripción se desarrollan a profundidad en el capítulo anterior. Sin embargo, se quiere resaltar su potencia, bajo la ley de naturahumanización. El pago es un agradecimiento, un reconocimiento del otro y de lo otro, presentes en la naturaleza. Esta acción derrumba la soberbia voz del ego que separa y anula la diversidad de lo existente.

Expresar gratitud mediante el pago es un sentimiento, una reflexión, una comunicación hablada mediante la acción. Este acto se lleva a cabo en compañía de otros y en un contexto específico, con el propósito de transformar al sujeto existente para humanizarse. Agradecer de esta manera, conlleva a la humildad y al reconocimiento del lugar que ocupan los otros y lo otro, recreando la conexión. Se agradece ritualmente con pensamiento, palabra, canto y danza; algo recibido para que sea mi plan. En este ritual no hay cabida al egocentrismo, por el contrario, se hace necesario saber que doy lo que realmente el otro y lo otro necesitan, para seguir siendo su plan.

Al plantear lo anterior, como pregunta de apertura dentro de la ECN, lleva a los estudiantes a cuestionarse por su relación con lo otro y los otros, desde la tensión, el dar y recibir, el acuerdo y el plan; desde ahí surgen los primeros atisbos de un pensamiento crítico en los estudiantes, pues induce a mover el ángulo de mirada.

Se busca abrir los espacios dialógicos, para comprender lo que circula en la naturaleza, a través de la articulación de elementos tangibles e intangibles. Como se ha mencionado, el soplo de vida es el que llega a despertar el plan que está en la memoria de cualquier criatura-semilla, ya que la naturaleza se rige por la ley de origen y la ley de naturalización. Quiere decir que la criatura en la naturaleza también tiene una memoria, pues su soplo deviene del origen. Este soplo también alimenta las criaturas; por eso, en la analogía de la semilla se ubica en la pulpa. Es un impulso para despertar la vida, la esencia y el plan.

El soplo viaja. En el intercambio inherente a la naturaleza, que se rige por el principio de dar y recibir, no solo se limita al plano material, sino que también abarca el plano espiritual, pues la naturaleza alberga sus propios espíritus, buinaimas y buinaiños. Lo que se respira no es solo físico (oxígeno, dióxido de carbono entre otros), también un aliento espiritual, ya que hay una palabra como inspiración que deviene del padre y llega a la mente. Entonces, si el soplo de vida viene del padre y transita por la naturaleza, lo que entra por la nariz del ser humano es más que un gas, es el soplo, la asistencia del origen que llega para recordar el sentido del ser, o en el caso de las otras criaturas naturales, su esencia y su plan. Este es el resuello del que habla el anciano Uitoto, “un aire de vida”.

Cuando se respira, se recibe un aire de vida que deviene de lo intangible. Es por esto que en el mameadero se dice “llegó el aliento de vida” al ordenar para “aliviar” lo que no se entendía, lo que generaba sufrimiento. Llegó el nuevo resuello al enfermo. Este soplo del origen es igual para todos.

De esta manera, se puede interpretar la expresión del anciano Uitoto “el soplo del padre que todo lo mueve y lo entretiene”, como la manifestación de una energía constante que, al insuflar vida, se convierte en consciencia, siendo el aliento del padre que impulsa y anima todo. Adoptar esta perspectiva implica entender que, al respirar se inhala y exhala consciencia, la cual se extiende a otros. La mera respiración tiene el poder de transformar el ambiente, ya sea generando conflicto o instaurando tranquilidad. Por ejemplo, en lo que se ha llamado “el desafío” del sujeto existente, cuando una de las partes logra respirar y calmar su estado emocional, se percibe en el aire circundante que llega al otro. Por lo tanto, el cuidado también se enfoca al soplo que llega como consciencia. Es por esto que el anciano le da importancia al “resuello”, al que otros nombran prana¹¹.

11 Un término sánscrito que se refiere a la energía o fuerza vital que, según algunas tradiciones espirituales e hinduistas, fluye en todo ser vivo y es fundamental para la salud y el bienestar.

Una articulación entre los planos tangible e intangible se puede expresar de la siguiente forma: el aliento de vida, presente en el aire, ingresa a los pulmones como consciencia; pasa a la sangre y llega al corazón, donde está la asistencia de la madre que otorga su impronta, una palabra dulce. En cada instante y con cada latido, la sangre se impregna de esencia de la madre y el corazón la pone a circular, asegurándose que todas células queden con consciencia y con dulzura, pues no hay ningún rincón del cuerpo al que no le llegue sangre. Así alcanza el cerebro, donde se entiende que la mente reside como un espacio abstracto. En este punto, asiste también el padre con la inspiración para que el sujeto, como hijo o hija creada, construya su pensamiento. Surge la palabra verbalizada, manifestada como aliento en la voz que se escucha. Esta expresión verbal resulta ser una amalgama de la esencia del corazón y del pensamiento, que se individualiza en cada sujeto existente, ya que posee un cuerpo con sus cuerdas vocales, su cerebro, su mente y su espíritu de manera singular.

Luego, la palabra emitida por el sujeto viaja con la potencia propia de las partículas gaseosas, que al repelerse unas a otras, facilitan su expansión. Sin embargo, no solo se propaga por su naturaleza física, sino también por la intención del pensamiento que la impulsa, permitiendo que sea incorporada por otros. Estos no son los mismos sujetos, ni las mismas creaturas de la naturaleza, ni los mismos planes, lo que evidencia una unidad relacional en la creación, un flujo constante que nunca se detiene.

En este tránsito del aliento de vida, el soplo que recorre la naturaleza “mueve y entretiene la vida”, pero no es el plan en sí mismo, pues este se percibe en el corazón. Así, cuando la consciencia transportada por ese soplo, ingresa a los pulmones y llega al corazón, su propósito es despertar, es decir, recordar el plan. Este proceso también nutre la sangre que circula por el cuerpo, facilitando un viaje de alimentación esencial. De esta manera, se profundiza en la comprensión de que todo está intrincadamente entrelazado, ya que el soplo representa la vía de conexión con los otros y lo otro, desde una dimensión intangible: el plano espiritual.

Ahora bien, ¿cómo se articula el soplo de vida con el acuerdo (seguá) y el acompañar en los dispositivos de la meditación, el mambeadero y el canto? Cuando en el mambeadero se escucha decir “que el padre mantenga el soplo de vida”, se está invocando la consciencia de las leyes que rigen la existencia: la de origen, la de humanización y la de naturalización. Por otro lado, si en los humanos el soplo es lo que se expresa con palabras, entonces, en la meditación, el canto, el mambeadero y el conjuro, emerge un consejo que no es más que un soplo convertido en palabra y sentido. Por ello, el conjuro es soplado, el canto es una manifestación del soplo en un enunciado epistémico y el mambeadero es la exteriorización de la voz interna, el proceso de descifrar en palabras un consejo o un acuerdo como aliento de vida para vivir bien. Así, la articulación se encuentra en una única intención: cuando el sujeto mambea, canta o conjura, está haciendo resonar la palabra de origen, aquella que equilibra, armoniza y “todo lo mueve y lo entretiene”, para continuar con el cuidado.

Los tres dispositivos están vinculados a la palabra, que representa la esencia del origen. Es evidente que la energía emanada del padre y la madre de la creación, contenida en todo lo existente, se expresa a través de la palabra. Como se “es a imagen y semejanza”, esta esencia también se manifiesta en el soplo, transformándose en palabra.

Por otro lado, se menciona que la consciencia viene en la respiración, pero no se pretende que se entienda en los estudiantes que cada vez que se respira, fácilmente se es consciente. Si fuera así, tales desafíos para humanizarse estarían solucionados instantáneamente con cada inhalación. La consciencia es un resultado de los dispositivos en acción (meditación, mambeadero y otros), de tal manera que cuando el sujeto se “da cuenta”, que es lo mismo que acrecentar la consciencia, emerge la palabra del cuido. Se trata de una necesidad y exigencia que nacen en el sujeto, porque le impele adivinar la causa del desequilibrio, surgido de diferente fuente.

Cuando el anciano Cantalicio dice “la naturaleza es nuestra enemiga”, se genera ruido. Sin embargo, si se entiende la idea de tensión

presente en los hilos de la red rizomal, se comprende un poco más. Si el sujeto quita y quita sin devolver, reclaman las creaturas y sus dueños (buinaimas y buinaiños), expresándose en un conflicto. Es decir, la tensión en los hilos se aumenta cuando vienen los dueños, a quitarle a la fuerza lo que no se les ha devuelto equitativamente, pues no se respetó el acuerdo primigenio. De esta manera el reclamo se manifiesta como enfermedad. En palabras coloquiales, cuando los jefes de la naturaleza están bravos, se expresa una enfermedad en el sujeto o su familia que quitó y quitó sin devolver; una peligrosa consecuencia que pone en juego la vida de la persona. Aquí, el cuerpo humano, como atributo que relaciona al sujeto con la naturaleza, juega un papel trascendental. En esta reflexión es importante no perder de vista su sentido.

El cuerpo es un pedazo de tierra humanado, porque tiene todas las esencias de la naturaleza. También es un espacio habitado por el espíritu, que cumple el papel de ser mediador entre lo tangible y lo intangible. Al nacer el sujeto en un territorio, con unas condiciones particulares y rodeado de otros, se va construyendo el sujeto existente; es decir, el que deviene gracias a una memoria histórica y otra ancestral. Desde lo intangible, lo que mueve al cuerpo y lo habita es aliento propio al sujeto existente que da el padre, llamado espíritu. Se comprende como una energía particular que viene del origen. El objetivo del cuerpo es ser dispositivo para la manifestación del espíritu en la existencia, pues con él se entra a ser regido por la ley de naturalización, a través del dar y recibir. Adicionalmente, sirve como alerta, una bandera roja que se iza cuando se manifiesta la enfermedad. Asimismo, requiere cuidado a través de los cinco sentidos (tacto, gusto, olfato, oído, vista). Estos guían las elecciones sobre lo que se ve, se escucha, se come, se toca y se huele, que se traduce en decisiones sobre qué vestir, qué sembrar, qué cocinar, qué ver en la televisión o el internet, qué música escuchar y hasta con quién establecer relaciones sexuales.

Al sujeto construir un sentido de vida desde la humanización, decide cómo cuidar tanto la red rizomal que se lo permite, como el cuerpo-medio que le permite hacer parte de ella; en consecuencia, el cuerpo adquiere el sentido de lo sagrado.

Partiendo de estas consideraciones, el cuerpo humano se conecta con los hilos de la red rizomal por donde habla la naturaleza; es decir, no solamente con los sentimientos que llegan al corazón y que llevan al sujeto a la meditación, sino también con la enfermedad, entendida como el último recurso que pone en alerta al sujeto, porque está en riesgo su vida gracias a un des-cuido.

Se podría concluir, entonces, que la enfermedad tiene dos orígenes: uno derivado de un desequilibrio en la relación con la naturaleza, cuando no se respeta el principio de dar y recibir, y que los buinaimas y buinaiños llaman la atención; y otro, generado por un desequilibrio interno, producto de la ilusión arraigada en el ego, que surge en las relaciones con otros sujetos existentes.

De esta manera, el cuerpo, entendido como un atributo humano, se convierte en un vehículo que revela la presencia de la enfermedad y posee el poder de sanar. Este atributo actúa como una herramienta potente, mostrando al sujeto algo que requiere equilibrio. A través del cuerpo, el sujeto puede armonizar mediante la danza, la imposición de manos para la sanación y emplear el soplo de los labios para recitar conjuros, conmoviendo las esencias y facilitando la curación. En otras palabras, el cuerpo desde esta comprensión permite que llegue la abundancia a nivel espiritual y físico, porque expresa materia (lo tangible) y espíritu (lo intangible).

Ahora bien, ¿qué es la enseñanza de las ciencias naturales (ECN)? Su esencia radica en acompañar y servir para el logro de la consciencia, a través de una experiencia que potencialice preguntas de sentido en el estudiante. Es compartir este ángulo de mirada, la articulación entre lo espiritual y la expresión física de todo lo que existe. Es comprender la palabra desde las cuatro acepciones para poder construir, nombrar y respetar el acuerdo; es cuidar de las creaturas para poder cuidar de sí mismo; es mantener el hilo de la tensión sin romperlo, para comprender qué es la tensión y cómo surge; es cuidar las relaciones para vivir bien. No obstante, dar y recibir dentro la ECN, implica en los

estudiantes preguntarse por cómo estoy recibiendo y cómo estoy dando para mantener el equilibrio.

La Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN) implica compartir conocimientos que abarcan desde la comprensión fisiológica, química y física de las dinámicas de la vida en el planeta (lo tangible), hasta la palabra que equilibra todo lo existente, incluyendo la sabiduría arraigada en la memoria ancestral (lo intangible). Este enfoque busca promover un cambio de perspectiva y relacionamiento con la naturaleza y los otros sujetos, orientada hacia el cuidado de la vida. Por lo tanto, es imperativo tamizar el conocimiento científico, en función de la ética del cuidado que se deriva de la ancestralidad, sin pretender que los estudiantes sean indígenas, de lo contrario se seguiría siendo colonizado.

De esta manera, la ancestralidad erige un conocimiento que contribuye a la transformación de la ECN, manifestándose a través de las tres leyes que resurgen con la memoria. Estos preceptos, al aterrizar en la realidad presente de los estudiantes, se transforman en principios éticos que delinean formas de ser, estar y relacionarse con el mundo. En este sentido, se recrea el acuerdo primigenio del cuidado, se reconoce el plan inherente a las creaturas, se acuerda con los otros y lo otro, en medio de la constante transformación de la realidad, y se permite ser uno mismo, contribuyendo así a que todas las creaturas también lo sean. Es crucial destacar que la espiritualidad se convierte en el fundamento de esta comprensión, intrínsecamente vinculada a la noción de ancestralidad.

Cuando el sujeto-estudiante descubre que su pensamiento ha sido colonizado, adoptando lo que otros desean que sea, empieza a develar su rostro, uno propio al sujeto existente, que refleja a su vez la esencia humana compartida. Decolonizarse entonces, es un acto de dignidad, darse un rostro con rasgos afines a sus necesidades, sus preguntas, sus desafíos dentro de un contexto relacional y bajo un territorio particular.

Decolonizar el pensamiento implica despertar los atributos inherentes al ser humano (corazón, mente, palabra, cuerpo y espíritu). Este

despertar permite construir una episteme personal, desde la cual se puede comprender y actuar en el mundo, guiado por la ética del cuidado. De esta manera, la ancestralidad como salida, provoca e impulsa la construcción de esta episteme, a través de la memoria, definiendo así el actuar relacional en el presente. En conclusión, es digno darse un rostro propio en el camino de humanización, ya que lo identifica acorde a lo que es el ser humano.

Ahora bien, este cuerpo epistémico se erige como una perspectiva general, desde la cual se aborda la ECN, explorando las preguntas fundamentales sobre el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad en el contexto territorial de los estudiantes. Cada sujeto existente posee su propio ángulo de mirada, bajo una realidad particular y un lugar-territorio compartido con los otros y lo otro. En otras palabras, se teje con las particularidades de su ser, de los otros, del territorio y de las creaturas que lo rodean, dando forma a una manera singular de ver y actuar, permitiendo así, la diversidad y en su correspondencia la interculturalidad.

Aunque los dispositivos, prácticas y actitudes difieren, los principios éticos generales que abarcan las tres leyes (origen, humanización y naturalización) son de amplio espectro. Aunque no se conocen los buinaimas y buinaiños de Ráquira, difieren de los amazónicos debido a las particularidades de sus respectivos territorios. Sin embargo, los principios fundamentales de la ley de naturalización, como el dar y recibir, la unidad, el acuerdo y la tensión de los hilos en la red rizomal, son los mismos en ambos lugares. Por ejemplo, la diversidad de creaturas se manifiesta desde la ley de naturalización, a través del calendario ecológico específico de cada territorio. Este no se limita a las estaciones del tiempo, sino que revela las formas en que las esencias se expresan y circulan en cada lugar, y por eso los sujetos existentes son particulares a su territorio, pues las esencias no son las mismas. En definitiva, este calendario va más allá de un simple registro temporal, ya que determina la expresión de las esencias que llegan a cada cuerpo del sujeto.

Entonces, se puede decir que el marco epistémico para la ECN es amplio, general y en constante construcción. Sin embargo, permite indagar desde lo general (las tres leyes) a lo particular, es decir a cómo estas se expresan en un territorio. Esto quiere decir que la ECN también es particularizada a cada lugar. Por eso el cuerpo epistémico es una estructura para entender cómo mantener el equilibrio en la expresión de la naturaleza, que compone el territorio que se habita; ya que no es lo mismo la ECN en Güican con su nevado de El Cocuy, al de Ráquira con su desierto La Candelaria, de lo contrario se estaría negando la diversidad.

Un gran aporte al cuerpo epistémico de la ECN son los campesinos y campesinas, ya que los estudiantes de la Institución habitan el sector rural. Ellos conservan la memoria ancestral del territorio raquireño, que en un futuro podría darse. Entonces, no se puede descontextualizar totalmente la ECN y producir una general, sino que esta matriz epistémica, planteada desde la ancestralidad, remite al lugar para que no se pierda la diversidad. De lo contrario, se corre el riesgo de homogenizar, como se ha venido haciendo en la educación colombiana.

Lo que se plantea de manera general para la ECN se centra en el ser humano, y lo que lo hace diferente a todas las creaturas. No obstante, la singularidad que da origen a la diversidad radica en el sujeto existente, en su territorio y en el entramado de sus relaciones, junto con la historia de vida que trae consigo. Aquí juegan los dispositivos como la meditación, para poder actuar en la realidad de manera que se alcance el buen vivir, mirando hacia adentro para comprender el afuera. Simultáneamente, las experiencias y preguntas que surgen desde el afuera, se convierten en reflexiones o adivinanzas que alimentan el adentro.

Entonces, la ECN se focaliza en el camino de humanización, que no es más que ordenar desde la ancestralidad, para vivir bien en un territorio. En este trasegar estamos todos los seres humanos, la docente y los estudiantes, los padres de familia, el rector, entre otros; cada uno a su manera, porque somos sujetos existentes que posibilitan la diversidad.

Lo presentado en este capítulo es la construcción de un ángulo de mirada, que surge a partir de la comprensión de dos cosmovisiones culturales, comprendiendo cómo se deconstruyen los sujetos y cuál es su aporte en la transformación de la relación del ser humano con la naturaleza para otra ECN. Es decir, cómo se construyen nuevos paradigmas, ya que el de la modernidad y su sostenibilidad como acción ambiental, no responden las preguntas para mantener la vida en el planeta Tierra, considerando los desastres provocados por la crisis civilizatoria.

La sustentabilidad ofrece salidas en tanto al ser humano, a partir del trabajo desde la connotación que encierra esta episteme, desarrolla sus propias prácticas y en ellas está devolviendo y acogiendo al principio de dar y recibir. La sustentabilidad se acerca a la ley de naturalización, en donde todo está en tensión y en equilibrio.

Si esta categoría contempla la ley de naturalización, se percibe no solo el plano material sino espiritual, ya que está relacionada con el propósito de permitir que en la naturaleza se desarrolle el plan de cada creatura. Es decir, la sustentabilidad permite considerar los ciclos naturales en ese dar y recibir que, bajo este cuerpo epistémico, se incorpora en la ECN de la siguiente manera.

Desde el trabajo, la sustentabilidad se refleja en la soberanía alimentaria, en tanto mantiene los recursos propios a cada territorio. Existe un principio que contempla esta categoría y es que cada cual, en su lugar y de acuerdo a sus conocimientos construidos, tiene su propia manera de proveer sus alimentos, como lo han hecho los pueblos de la Tierra milenariamente; esto abre las puertas al saber campesino como cultura, comunidades de donde provienen la gran mayoría de estudiantes. Por lo tanto, vivir la sustentabilidad implica una actitud distinta, que favorece los procesos de la naturaleza desde lo tangible y lo intangible.

Las categorías que contempló la investigación, como la colonialidad, el territorio, la historización, lo sagrado, el sujeto, el ser humano, la

cultura, la interculturalidad y la naturaleza, están amarradas en esta episteme. Sin embargo, la interculturalidad es el resultado de esta manera de ver y comprender, en donde no se hace aportes concretos, solo se ve su potencia que permite apreturas, para construir un ángulo de mirada para la ECN.

Siguiendo los dos momentos del sujeto dentro del mambeadero (darse cuenta y dar cuenta), y desde lo que se entiende por consciencia, la episteme es un “darse cuenta” de quién soy y cómo me relaciono, y los dispositivos didácticos son un “dar cuenta” a través de la enseñanza de las ciencias naturaleza.

Finalmente, en el título “la Enseñanza de las Ciencias Naturales” (ECN), la palabra “enseñanza” tiene otro sentido para la investigadora, alejado de aquellas nociones que reducen el campo pedagógico a aspectos instrumentales y despolitizados, las cuales han contribuido a tecnificar y mecanizar la labor docente.

Se la comprende como el ejercicio de “acompañar”; un “permitir” que el plan de la semilla-estudiante sea; un “potenciar” el movimiento del pensamiento en ellos, para que surja otro ángulo de mirada diferente al que ha mantenido el bloqueo histórico. No se trata de “explicar” lo que la realidad y la naturaleza son. Se le apuesta al cuerpo epistémico, que contribuye a develar lo hegemónico del campo científico con conceptos cerrados, para dar paso a la decolonización, a través de la construcción de pensamiento crítico que logren hacer los estudiantes. Sin embargo, al considerar que esta episteme es el pivote del ejercicio docente de la investigadora, se propone cambiar la palabra “enseñanza” por “pedagogía”, incluso la palabra “ciencia” por “saberes”, ampliando el campo de acción más allá del salón de clases y llegando al territorio con los “saberes otros”. Entonces, “la pedagogía de los saberes sobre la naturaleza”, abre las puertas a otras poblaciones y espacios, en donde un docente también tiene injerencia.

En consecuencia, el ejercicio pedagógico desde este ángulo de mirada contempla a padres y madres de familia, a vecinos veredales, a

juntas de acción comunal, al acueducto veredal y a todo espacio participativo y político, en donde desee y tenga acción una pedagoga, ya que los participantes se están preguntando por la existencia en un territorio en donde está también la otra gente (animales, vegetales, minerales...). Así, la esfera pedagógica se amplía y la dimensión ético-política de un docente en el territorio se recupera, en función de la transformación social y el buen vivir.



Capítulo 5.

Los Caminos del Acuerdo para el Buen Vivir: Dispositivos Pedagógicos y Didácticos

La construcción de cuatro dispositivos pedagógicos y didácticos, desde el marco epistémico para la PSN, que contribuyan a la recuperación de los sujetos-estudiantes y a la reconfiguración de sus relaciones con la naturaleza, se presentan en este capítulo. Inicialmente, se reflexiona sobre la pedagogía que ellos implican y se finaliza con sus características generales, sentidos y requerimientos.

Una Reflexión Pedagógica

La actual ECN refleja el transmisionismo de conceptos cerrados, que explican desde la exterioridad y la materialidad lo que el ser humano y la naturaleza son. Estos conocimientos, producidos por la ciencia, se han impuesto como única verdad, anulando dos cuestiones trascendentes: a) La capacidad que tienen los estudiantes de producir su conocimiento. b) Los conocimientos, que devienen de la memoria

y que van más allá de la historia como se aprecia en los pueblos de la Tierra, culturas milenarias con cosmovisiones que perviven.

Como primera cuestión, el conocimiento que pueden construir los estudiantes, parte de su propio ángulo de mirada, ya que son sujetos existentes; esto quiere decir que su manera de ver y actuar en el mundo está determinada por su interioridad y su exterioridad, dimensiones en donde se ponen en juego los atributos del ser humano (expuestos en el capítulo anterior), para la construcción del pensamiento que determinan su perspectiva. Desde la exterioridad, entran en juego las relaciones presentes con su vínculo familiar, escolar y sus contextos. A lo anterior se vincula lo que guarda en su memoria histórica, que deviene de su vida en particular. Adicionalmente, este estudiante habita un lugar, es decir, un territorio que es particular y al mismo tiempo habitado por otros sujetos existentes y por las creaturas (gente) de la naturaleza.

Todo este engranaje de configuraciones y manifestaciones en el tiempo y espacio es propio a cada estudiante; es decir, de cada sujeto existente. En la escuela, él o ella se ha anulado, invalidándose la posibilidad de erguirse como sujeto y ser el dueño responsable de lo que decide vivir. El transmisionismo de conceptos en la ECN ha logrado que el estudiante vea su realidad, y su ser en relación a la naturaleza, con los ojos del cuerpo teórico científico, anulando su sentir y su espiritualidad. En este proceso de colonización, piensa y actúa en su realidad con los anteojos de una episteme que le explica lo que la realidad es, invalidándose otras dimensiones como el sentir y lo sagrado.

Este ángulo de mirada homogeneizante ha llevado no solo a que siga transitando la colonialidad, sino también a una crisis ambiental planetaria, ya que ni su realidad ni el mismo, están separadas de la naturaleza. Entonces, los conceptos cerrados no ofrecen respuestas a las constantes transformaciones de la realidad, llevando a la cosificación y economización de la naturaleza.

A pesar de estar la realidad en constante transformación, los conceptos que se transmiten en la ECN tienen menor movimiento y no

responden a esas transformaciones; en consecuencia, el estudiante sigue viendo su relación con la naturaleza desde los conceptos científicos, ángulo de mirada impuesto y ajeno, en donde no cabe la necesidad de cuidar la vida. La ECN y su transmisionismo, como ejercicio pedagógico y didáctico, conciben a los estudiantes como cajas vacías, en donde se hacen depósitos de este conocimiento para que ellos, de manera homogenizada, sigan viendo la realidad como se les explica que es. Entonces, se hace necesario “vaciar el canasto”, dice el anciano Uitoto.

Esta herramienta, que sirve para guardar algo y acarrearlo, desde la ancestralidad se usa como una analogía para comprender que se guarda allí lo que sirve en el camino de vivir bien como un consejo, una palabra, una experiencia, entre otras. El canasto representa el pecho del cuerpo, la caja torácica en donde está el corazón que conserva el sentido, presentado en el capítulo anterior.

Al trasladar la analogía a la actual ECN, cada canasto que carga el estudiante se está llenando de conceptos que configuran una única manera de ver al ser humano y a la naturaleza, por lo tanto, es imperativo desocuparlo y volver a coparlo, con una acción necesaria antes. Tamizar con un cernidor de agujeros muy pequeños el conocimiento para que se guarde lo que sirve para cuidar y vivir bien. Como el canasto es único y propio de cada estudiante, a él o ella le corresponde decidir qué desocupa y con qué lo llena. Vaciar el canasto y luego tamizar es lo relativo a decolonizarse. Entonces, se podría pensar que el conocimiento que construye el estudiante para ser guardado en este objeto metafórico, es su propia episteme.

Ahora bien, considerando que los aportes del cuerpo epistémico para la ECN son propios de la docente, entonces, ¿cómo juegan en la transformación de dicha enseñanza permitiendo la diversidad?

Inicialmente, hay que aclarar que la palabra enseñanza remite a un transmisionismo de conceptos. Se propone entonces la pedagogía de los saberes naturales (PSN), porque se trata de un acompañar a los estudiantes en su proceso inicial para jecharse como gente.

Siguiendo la episteme, los estudiantes son semillas-sujeto; es decir, cada uno y una tienen un plan; entonces, el acompañar es potenciar su plan y dejar que sea, utilizando los dispositivos pedagógicos y didácticos, que emergen en esta investigación y que potencializan el giro epistémico. De esta manera, los dispositivos didácticos para la PSN “dan cuenta” de la estructura del cuerpo epistémico.

Remitiéndonos a la ancestralidad, a pesar de que sí hay una palabra que transita y que deviene en el mito, en la educación propia Uitoto no existe un transmisionismo. La diferencia fundamentalmente está en qué transita y cuándo. En la clase tradicional de ciencias naturales se transmiten conceptos a los estudiantes, que en ese momento de la vida no se están preguntando por lo que se les “explica”.

Por el contrario, el anciano Uitoto desde la maloca escucha la necesidad de su hijo, una pregunta en particular, y busca la manera de traer un aliento de vida, entregando un mito. En este se descifra la adivinanza o el conflicto relacionado a lo que está viviendo su hijo. Sin embargo, el anciano no “explica” como verdad, la realidad que vive su hijo, como se aprecia en la clase tradicional de ciencias, sino potencia la posibilidad de que el otro “comprenda” lo que está viviendo. Adicionalmente, es la experiencia por la que atraviesa el sujeto, la que permite mover el ángulo de mirada para encontrar el aprendizaje.

En lo anterior, hay un ejercicio de “entrega” desde el acompañar de un padre a su hijo, pero es el segundo quien decide si lo guarda en su canasto, porque en la educación propia nadie transforma a nadie. El cambio, en el sujeto surge cuando la persona encuentra que hay algo que no lo deja ser ni vivir bien; es decir, cuando se afecta su corazón, cuando aparece la enfermedad, cuando entra en estados emocionales donde lo que dice violenta a otros y a lo otro. Después de recibir esta “entrega”, lo ubica en su realidad relativa y aparece la posibilidad de vivirlo, e incluso, a partir de ahí, seguir construyendo conocimiento y guardarlo en su canasto.

De esta manera, en la educación desde la ancestralidad, más que una transmisión, la entrega es un tránsito de una palabra para cuidar, que, si no “transita”, pone en juego la pervivencia de la cultura. Entonces la “entrega” solo se hace cuando el sujeto la necesita y la solicita, ya que la “motivación” conduce a sembrar en el corazón lo escuchado.

Adicionalmente, la entrega tiene un cómo. Se trata de un dispositivo, por ejemplo, el mambadero que permite, a partir de un mito (lo entregado), construir un conocimiento entre los mambedores. Cada uno recibe y acomoda en su canasto apoyado, no solo de los diferentes ángulos de mirada, sino también los diferentes espíritus, cuerpos, mentes y maneras de hablar de los presentes. El mito no es el único que “transita” a manera de entrega, sino también el consejo, el canto o el conjuro que surgen en un momento dado, y que devienen de la memoria ancestral.

Por lo anterior, la “entrega” no funciona como lo hace el transmisio-nismo, con depósitos de conceptos en los canastos de los estudiantes; sino, por el contrario, “transitan” unas metáforas que el sujeto va a usar para explicar su realidad, los conflictos y las preguntas que le surjan. Estas metáforas tienen marcos de sentido, que el sujeto va develando en la medida que se van presentando los desafíos (adivinanzas), para encontrar el aprendizaje y mantener el buen vivir. Desde este contexto, ¿qué se busca “entregar” a los estudiantes de la IENSC?

Los Dispositivos Didácticos

La didáctica y la pedagogía de la docente de ciencias naturales están atadas al cuerpo epistémico, un ángulo de mirada desde la ancestralidad. Se busca acompañar a los estudiantes en el despertar de su ser, desde sus necesidades y motivaciones, para permitir la expresión de su plan. Es el estudiante quien hace una elaboración de la “entrega” para poder llevarlo a su realidad, ya que tiene la capacidad de producir su conocimiento.

La incidencia de la docente llega hasta la “entrega” de las cuatro leyes¹² y los principios éticos, pero en el contexto educativo, el estudiante es responsable de su formación que no es más que un camino de humanización desde esta perspectiva epistémica.

Al estudiante no se le entrega un mito, porque no es Uitoto o Muisca Kamunkwawishe, ni se pretende que lo sea, pero tampoco se le entrega un saber que le explica y que está validado como verdad. Lo que se entrega tiene una potencia y posibilidad de permitirle construir su episteme; es decir, cómo opera lo entregado en su realidad. De tal manera que la incidencia llega hasta el nivel del ser humano, en donde todos somos iguales como seres creados, pero no llega al nivel del sujeto existente, porque se negaría la diversidad.

Entonces, lo que se entrega son unos dispositivos y el estudiante lo que hace es acudir a ellos en donde está la ética del cuidado, las leyes y demás fundamentos del cuerpo epistémico para poder responder sus preguntas o afrontar desafíos.

El estudiante accede a una manera de comprender a través del dispositivo, para construir su propio pensamiento, aquel que le permita encontrar el aprendizaje, ya que solo ha tenido el transmisionismo, con verdades que lo anulan, y que no le sirve para responderse sus preguntas ni mucho menos para formularse las. La salida no es darle respuestas y explicaciones, sino que las construya críticamente, pues desde este cuerpo epistémico, para la PSN, en donde se comprende que cada estudiante es un sujeto (semilla) con un propio plan y espíritu, se resalta la diversidad. Por lo tanto, lo que se entrega no es la verdad. Se comparte un saber que surge de un ángulo de mirada, para que el estudiante, a través de sus atributos humanos y frente a sus desafíos, modele la realidad y encuentre respuestas a sus propias preguntas.

Entonces, sin el transmisionismo de explicaciones y verdades ¿cómo potenciar al sujeto para que construya su propio pensamiento crítico?

12 Ley de origen, ley de humanización, ley de naturalización y ley de naturahumanización.

La premisa es que, si tiene su pensamiento y tiene su episteme, estas le potencian una consciencia para vivir bien y relacionarse con la naturaleza desde el cuidado. Es por esto que, el ángulo de mirada que sustenta la PSN tiene incidencia hasta la dimensión del ser humano, que es general a todos los estudiantes, en donde el sujeto se da cuenta de que ha sido colonizado. Como ellos son sujetos existentes, son ellos quienes construyen su episteme, porque se dan cuenta conscientemente, de que la que tenían no les ofrece respuestas. O sea, que el ángulo de mirada entregado y vivido por los estudiantes, a través de los dispositivos pedagógicos y didácticos, les permite reconocer sus atributos como seres humanos y los pone en juego en su realidad relativa, en su territorio, con los otros y lo otro. Por lo anterior, cuando se adoptan los dispositivos, se hace en relación a la realidad que están viviendo los estudiantes, en donde también está inmersa la docente investigadora.

Los dispositivos también se basan en cómo se comprende la ECN y lo que hay que transformar de ella, para que sea la PSN. Si el bloqueo histórico se comprende en la colonialidad del pensamiento y la ruptura con lo sagrado, y los jóvenes no construyen el propio ni hablan su propia palabra, entonces se busca hacer un doble ejercicio: el de deconstruirse y construirse, lo relativo a vaciar y ocupar el canasto nuevamente. Es decir, no solo se busca que transite otra manera de ver dentro de un contexto escolar, a partir de un ejercicio de comprensión de dos culturas, sino también se trata de hacer un desbloqueo histórico. En palabras del anciano: “vaciar el canasto”. Sacar todo lo que no es y se vuelve a cargar con lo que es, para seguir transitando la existencia con una episteme propia. Así se va más liviano por el camino de humanización.

La pregunta sobre el “cómo” de la entrega y su propósito, pone en juego la ética del cuidado de la docente, pues queda claro que lo que transita a través de los dispositivos no constituye una verdad revelada. Sin embargo, estos permiten comprender la episteme macro. A través de ellos, cualquier estudiante, como ser humano, puede reconocer los elementos fundantes del cuerpo epistémico macro, que emergen en su contexto relacional y en su forma de habitar un territorio; ya sea en su

rol de hermano o hijo, en el cultivo familiar, al remudar las ovejas o en un asado de fin de semana, entre otros.

En la educación occidental se enseña sociales, biología, matemáticas, entre otras, de manera disciplinar y desarticuladamente. La nueva propuesta de la PSN es el centro del proceso constructivo de una episteme en un estudiante, porque pone en relación su interioridad con su exterioridad, en donde está la naturaleza. Entonces, cuando él o ella empiezan a comprender las dinámicas naturales de su territorio, no lo hacen únicamente desde biología, sino desde filosofía, ética, sociales, matemáticas, artes y ahora, desde espiritualidad y ancestralidad. Por lo tanto, en la PSN, es en donde se concentra la integralidad o la totalidad¹³ de la formación de los estudiantes para la vida y su comprensión del mundo. Cuando un estudiante construya su paradigma y se explique su realidad, no lo va a hacer únicamente desde la biología, sino de manera integral.

Dos elementos eje en la PSN, considerando la episteme presentada en el capítulo anterior como pivote, son “las preguntas de sentido” que rompen con el transmisionismo oficial, y la construcción de pensamiento, desde “el diálogo” con los estudiantes.

En los dispositivos, se proporcionan preguntas de sentido en un espacio dialógico. Es a través de las vivencias del estudiante, donde se albergan ciertas marcas y síntomas, las que lo facultan para preguntarse qué soy y por qué he devenido de una manera y no de otra. Sin embargo, estos cuestionamientos exploran la conexión con los demás y con la naturaleza, en donde es insuficiente la historización y se necesita la ancestralización.

Lo que hacen los dispositivos es abrir camino a la humanización. Sin embargo, el aula de clase, aunque contempla a sus estudiantes

13 Planteada por la Hermenéutica de la Consciencia Histórica y se refiere a la comprensión de una coyuntura o de la realidad, a partir de niveles y momentos articulados que abarcan una totalidad, más no de manera aislada como fenómeno (Zemelman, 2019).

como seres humanos, no son iguales porque se le da lugar a cada uno como sujeto existente para que se exprese la diversidad. Entonces hay dispositivos para la historización y hay dispositivos para la ancestralización de los estudiantes en relación con todo lo creado como la gente naturaleza y la gente humana. En ambos, los fines de los dispositivos está presente la responsabilidad de cada estudiante, pues el docente acompaña e implementa los dispositivos para que se abra el camino.

Las preguntas de sentido se orientan desde dos pilares de la episteme: el buen vivir (propio al ser humano) y el cuidado de la vida (propio a la red rizomal). En el primero, se expresa el camino de humanización, en donde está el estudiante como sujeto existente con su historia de vida, bajo la lectura de la ley de humanización. En el segundo, se encuentra lo expresado en la relación con los otros y la naturaleza, en donde rige la ley de origen y de naturalización. De esta manera, las preguntas de sentido, orientadas hacia el buen vivir, encierran la historización y, por otro lado, las dirigidas hacia el cuidado de la vida, albergan la ancestralización.

La diferencia entre los pilares, sin desconocer su interdependencia, está en que el cuidado de la vida lo rige la idea de que los seres humanos tenemos los mismos atributos por igual, y eso nos diferencia de los animales y nos permite reconocer el origen y la existencia de otras creaturas con su plan como semillas. Cuando se habla de diversidad, emerge la figura del sujeto existente, y el cuidado de la vida se particulariza en cada estudiante, a través de preguntas que responden a su contexto, historia de vida y realidad relativa, marcada por sus relaciones con otros sujetos existentes. Así, el buen vivir se manifiesta como una expresión singular del cuidado de la vida, sin perder de vista la existencia de un pensamiento colectivo, dado que la cultura sigue presente.

No se trata de particularizar la PSN en un salón de clase, al que asisten cuarenta estudiantes. Sino de construir una visión colectiva del mundo, sin perder de vista al sujeto y su diversidad, pues el objetivo de esta área en la Institución Educativa no es la realización personal, sino que colectivamente se puedan comprender otras formas de relaciona-

miento con la naturaleza. En definitiva, lo que marca la diferencia entre el buen vivir y el cuidado de la vida, está en que el primero expresa la humanización colectivamente y el segundo todo lo demás.

La importancia de estos dos pilares se remite a que expresa la conexión entre las dimensiones centrales de la investigación, presentes en el cuerpo epistémico para la PSN: el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad. También se justifica porque una cosa es cómo se humaniza un estudiante, al construirse con otros en un territorio compartido, y otra cosa es cómo cuida la naturaleza, ya que en la humanización hay diferentes posibilidades de lograrlo, en cuanto a diversos son los sujetos existentes, y en la naturaleza hay diferentes formas de naturalizarse, de acuerdo a la diversidad de planes y esencias presentes en las creaturas. Adicionalmente, en la naturaleza no hay diferentes formas de cuidarla.

Según lo presentado, los dispositivos contienen cuatro dimensiones: El sujeto y su interioridad (Ley de Naturahumanización); los otros sujetos (Ley de Humanización); lo otro, entendido como la naturaleza (Ley de Naturalización); y el origen (Ley de Origen).

Así, se posibilita la transición de una “enseñanza” de las ciencias naturales hacia una “pedagogía” que abarca los conocimientos y saberes, inherentes a la naturaleza y la existencia. Este cambio es impulsado por la ética del cuidado, presente en el estudiante para consigo mismo, con el otro y con lo otro; dado que el cuidado de la vida implica decolonización, así como la integración de lo espiritual y lo material. Esta ética promueve una reflexión constante sobre el uso de cada palabra (tanto en el pensamiento, el sentimiento, la acción y la expresión), evaluando si contribuye al cuidado o no. Se trata de una ética continua en la que la docente, desde su praxis y a través de preguntas de sentido, acompaña y favorece a que el estudiante sintonice el canal de su vuelo particular y asuma su responsabilidad.

Ahora bien, lo que se comprende como dispositivo es un ejercicio didáctico, que pone en cuestión el cuerpo epistémico de la PSN. Un dispositivo es un conjunto de acciones que permiten construir conoci-

miento para acrecentar la consciencia en los estudiantes. Estas acciones intencionadas, que implementa la docente desde su ángulo de mirada y en relación con otros, permite la construcción de pensamiento crítico. Se dice que es intencionado, porque tiene unos propósitos desde el sentido de la ética del cuidado, el buen vivir y la humanización, considerando la ley de origen y de naturalización.

De esta manera, los dispositivos despiertan y ponen en movimiento los atributos humanos, por lo cual, el estudiante como sujeto es una potencia, ya que tiene y encuentra cómo actuar frente a la realidad y hacer devenir otro futuro.

En lo relacionado hasta el momento, se comprende: qué es un dispositivo, sus pilares, alcances, el objetivo general y cómo entra en juego el estudiante. Sin embargo, hay una cuestión más: cuando se construye con intencionalidad y preguntas de sentido, puestas en un espacio dialógico, se infiere que el dispositivo es dialógico en donde se pone en juego lo que el estudiante experimenta, tanto en su historización como ancestralización, pues en su familia o comunidad hay una memoria que va más allá de la historia. Es decir, hay un saber colectivo que está en juego, que no es solo el del estudiante, y que deviene de la memoria y puede estar en algún familiar, incluso en el territorio.

Entonces, quien lleva el marco epistémico a la intensión del dispositivo es la docente que acompaña. Dicho ejercicio llega hasta el sentido del dispositivo, pero el estudiante es quien decide qué hacer con lo vivido y cómo desde ahí puede construir conocimiento. No es una función de acompañar impávidamente, sino con intencionalidad regida por una ética del cuidado, para que se reconozca el cuerpo epistémico como una apuesta a la transformación de la ECN hacia la PSN. En otras palabras, es la docente la que está permitiendo, a través de los dispositivos, la “entrega” de una episteme como objeto de reflexión, y no como objeto de explicación de cómo la realidad es. Por lo tanto, el estudiante mira, vive, experimenta y como resultado, pondera cómo actuar en su contexto y en su territorio, para decidir, para optar por un conocimiento que le permita responder sus propias preguntas.

Los dispositivos son los mismos para todos los grados, pero su efectividad o la profundización que se logre la determinan los alcances de los estudiantes y las preguntas de sentido. Por ejemplo, no tiene la misma profundidad un mameadero en los grados sexto a uno en los grados décimo, en donde se pregunte qué es el ser humano. En el dispositivo, el acto intencionado no tiene una coordinación total, sino que es flexible, buscando que el cuerpo epistémico emerja en las respuestas de los estudiantes.

Las vivencias son las que diferencian un estudiante en cada grado. Frente a lo anterior, el acompañante construye preguntas de sentido diferenciales para cada grado; es decir, unas preguntas que exigen más o exigen menos, desde lo complejo; en otras palabras, desde las articulaciones que hace el estudiante para responderlas.

Los dispositivos tienen el apoyo de lo simbólico, que se construye con los estudiantes, también con una intencionalidad, como, por ejemplo, religar con lo sagrado. Básicamente, el propósito del simbolismo es recordar algo, ya sea el aprendizaje, el sentido que emergió de la episteme o el acuerdo que surgió en los estudiantes. Este simbolismo surge, una vez los estudiantes han construido su pensamiento.

Como en toda institución educativa, existe el sistema evaluativo; bajo el ejercicio de los dispositivos, la docente no evalúa la apropiación de un contenido. La pregunta es por el tránsito que hace el estudiante para construir su pensamiento crítico, para disponerse a una reflexión y para encontrar una necesidad propia. Por lo tanto, se dificulta medir lo anterior, aún en la actitud de acompañar. Entonces, se considera una autoevaluación, en donde se formulen preguntas para revisar¹⁴ un proceso cognitivo, reflexivo, introspectivo y participativo del estudiante, en función de la ética del cuidado de la vida y el buen vivir. Sólo él lo puede hacer. No se trata de una evaluación conducida sino de una autoevaluación, acompañada con preguntas que abren la revisión de su proceso en el área PSN.

14 Término Uitoto apropiado en el mameadero cuando una persona se expone para encontrar la cacería o el alimento espiritual que le permite vivir bien.

Por la episteme construida, por los objetivos de la investigación y la intención de construir una ética, la evaluación no es una valoración de contenidos, sino una reflexión sobre la exterioridad e interioridad del sujeto. Por lo tanto, debe existir un proceso de revisión continuo en cada periodo, que haga memoria del proceso alcanzado por el estudiante.

Esto compromete su postura ética en un ejercicio sincero consigo mismo. Desde este sentido, no tendría por qué existir la pérdida de la materia, ya que cada cual tiene su proceso y alcanza sus diferentes niveles; unos construyen más conocimiento que otros, unos son menos críticos u otros desarrollan más articulaciones. En un proceso de estos, nadie gana ni pierde, por lo tanto, no hay deserción en esta área. Esto requiere una deconstrucción del estudiante, ya que ha sido evaluado por números en su proceso formativo. Lo máximo que puede evaluar la docente, además de revisarse ella misma como acompañante, es el impacto de su pedagogía con los dispositivos que se ven reflejados en el surgir de mejores vínculos en la comunidad educativa o, incluso mejor, tejido social, pues no cabe una evaluación homogénea aplicada en los sujetos diversos.

Desde el cuerpo epistémico, la palabra tiene cuatro connotaciones: la que se siente en el corazón, la que se piensa, la que se habla y la que se acciona con el trabajo en una realidad. Las tres primeras remiten a un proceso de consciencia, en donde el sujeto se “da cuenta” de algo que lo llevó al des-cuido y encuentra cómo darle la vuelta a una situación. Pero ese conocimiento elaborado debe aterrizar en la realidad para transformarla. Entonces, cuando hace uso de lo encontrado, lo pone en acción para hacer devenir lo no devenido y este momento se nombra como el “dar cuenta”. Es una acción puesta en marcha, dentro de una realidad, en donde están inmersos los otros y la naturaleza. Desde este sentido, los dispositivos permiten que los estudiantes movilicen estas cuatro connotaciones de la palabra. Cuando construyen su conocimiento, empiezan a transformar su realidad y su relación con la naturaleza. Sin embargo, el resultado de la transformación, como el “dar cuenta”, se puede aprovechar para la creación

artística. Así se apreció en la historización del anciano Swaie, de la cultura Muisca Kamunkwawishe; el canto como expresión artística transforma el sentido de vida y acerca a la ancestralidad. Entonces, se pretende usar los conocimientos construidos por los estudiantes (darse cuenta) para dinamizar las monótonas clases académicas, a través del arte (dar cuenta).

De esta manera, los dispositivos tienen dos momentos: cuando el sujeto construye su conocimiento, uno relativo a la consciencia (el darse cuenta). El segundo consiste en el uso que le da al conocimiento construido, para transformar su realidad relacional con los otros y lo otro, a través de una creación artística. Esta, necesariamente lleva un contenido con sentido y una apuesta estética como podrían ser canciones, obras de teatro, oraciones, simbolismos, poemas, tejidos de canastos o bailes (el dar cuenta).

En consecuencia, los alcances de los dispositivos tienen incidencia a nivel institucional si se quiere, y no solo en el área de la docente, porque permite la programación de conciertos, campamentos veredales, festival de teatro, tertulias, performances; incluso, pueden surgir investigaciones de interés en los estudiantes; todas programadas dentro del calendario académico.

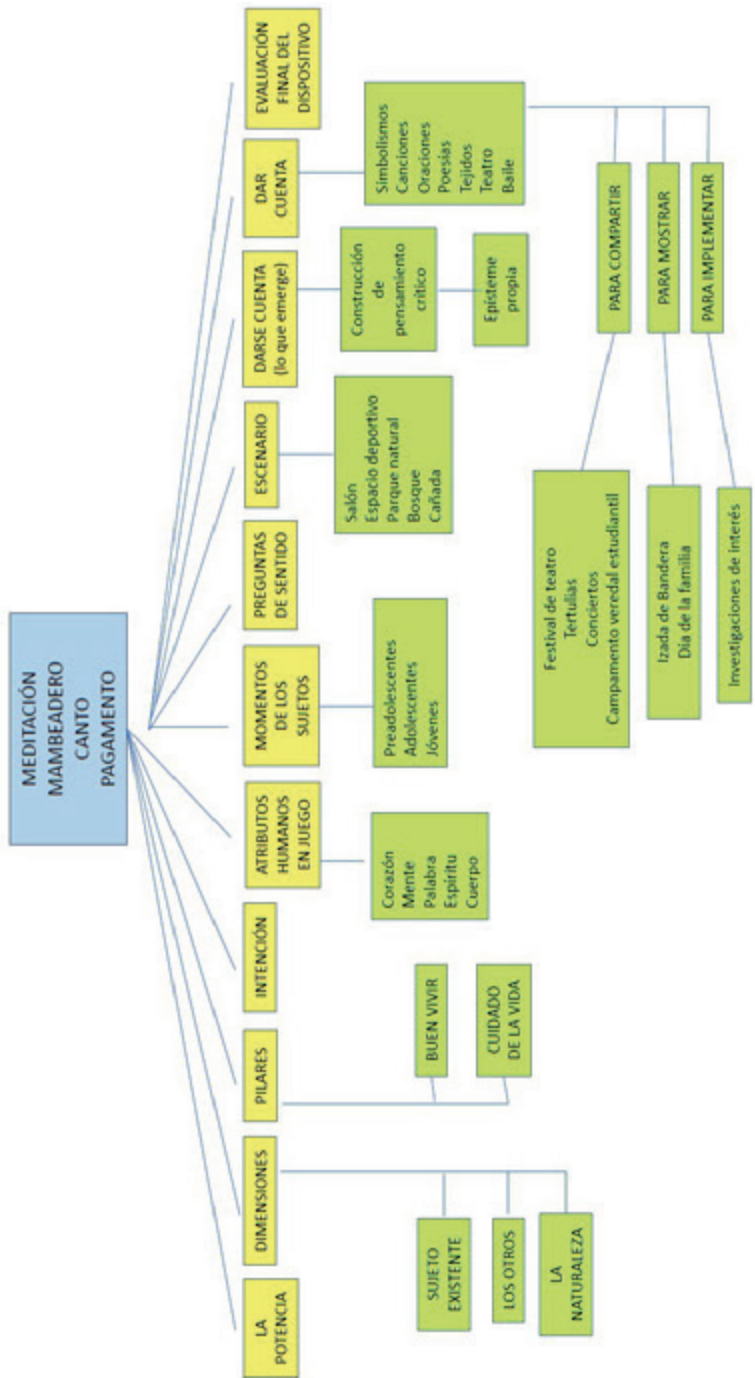
Características Generales de los Dispositivos

- Cada dispositivo posee un sentido vinculado a la apuesta epistémica para la PSN, reflejando la intencionalidad definida en el planteamiento previo.
- Su aplicación no se agota en una sola sesión, sino que se trata de un ejercicio continuo, que se retoma en cada clase.
- La docente no expone el cuerpo epistémico mediante una clase magistral, sino que introduce preguntas de sentido a lo largo del desarrollo del dispositivo, permitiendo que el cuerpo epistémico emerja de manera orgánica.
- Las preguntas de sentido se articulan en torno a tres dimensiones fundamentales: el ser humano, la naturaleza y la ancestralidad.

Estas atraviesan todos los grados, pero se formulan con distintos niveles de complejidad, según la etapa de formación de los estudiantes.

- Aunque los dispositivos se diseñan para todo el ciclo de bachillerato, su desarrollo se adapta a cada momento de la vida, diferenciándose en preadolescentes (6° y 7°), adolescentes (8° y 9°) y jóvenes (10° y 11°).
- Cada encuentro finaliza con un proceso de evaluación del dispositivo, llevado a cabo por los propios estudiantes.
- Cada dispositivo cuenta con una potencia, unas dimensiones de incidencia, unos pilares fundamentales, preguntas de sentido orientadoras y un escenario específico de desarrollo.
- Si bien, dispositivos como el mambadero, el canto y el pago tienen su origen en las culturas Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, su implementación dentro de la comunidad estudiantil transforma sus formas y simbologías, adaptándolos a este nuevo contexto.

Figura 3
Proyección de los Dispositivos pedagógicos y didácticos



Nota. Los cuatro dispositivos (meditación, mameadero, canto y pagamento) están conformados por elementos que se muestran en cuadros amarillos. De estos, se desprenden otras características constitutivas o resultados, como por ejemplo canciones, bailes, entre otros, que se muestran en cuadros verdes. Fuente: Construcción propia(2023).

La Meditación

Es un dispositivo que tiene como pilar central el buen vivir. Dado que el sujeto existente es diverso en su alteridad, formas de pensamiento, expresiones corporales, contextos relacionales y trayectoria de vida, este dispositivo se comprende como un ejercicio dialógico, que orienta el camino de humanización de manera particular. Se enfoca en la revisión de la propia historia de vida de cada estudiante, propiciando una historización, a través de preguntas de sentido que le permiten identificar afectaciones, síntomas y aprendizajes, develando aquello que le impide vivir bien en su presente.

Cuando el estudiante dieta la rabia o la tristeza, su soplo se alinea con el cuidado bajo la ley de origen, de naturalización y de humanización, sin necesidad de pertenecer a un pueblo indígena. Sin embargo, es él mismo quien descubre qué debe dietar para evitar que reaparezca el sentimiento que afectó su corazón, esa ilusión que se instaló en la mente. Se trata de un estado de alerta y atención constante, asegurando que la palabra que le permite vivir bien quede sembrada en su corazón y se manifieste en su vida. Al construir su propio pensamiento desde la meditación, apoyándose en los atributos del ser humano, el estudiante ordena su existencia. Este proceso lo convierte en un sujeto co-creador o constructor que, junto con otros, contribuye a la transformación de lo que aún no ha devenido en el buen vivir. Es decir, avanza hacia la humanización o el despertar del ser. A pesar de ser un diálogo colectivo, orientado a la emergencia del cuerpo epistémico, cada estudiante elabora un constructo discursivo individual sobre quién es.

Las preguntas fundamentales giran en torno a: ¿qué es el ser humano? ¿qué lo identifica? y ¿cuál es su origen? A partir de estos cuestionamientos, se diseñan preguntas específicas para distintas etapas de la vida (preadolescencia, adolescencia y juventud), adaptadas en distintos niveles de complejidad para profundizar el diálogo. La intencionalidad del dispositivo es permitir que, a partir del cuerpo epistémico, emerja lo siguiente:

- Los atributos humanos como mente, cuerpo, corazón, espíritu y palabra
- El ser humano es un ser creado por un origen
- La ley de humanización y la ley de origen
- La palabra: sentida, pensada, hablada y actuada
- Qué es y cómo se produce el pensamiento
- La realidad humana y su dualidad: la voz del ego
- El ego como la máscara de los mil rostros
- Diferencias entre el ser humano y el sujeto existente
- Lo que define a cada estudiante como sujeto existente: sus desafíos y sus dones
- El buen vivir y el mal vivir

El Mambeadero

Este dispositivo es un espacio de diálogo, que abarca la dimensión relacional entre el o la estudiante y los otros/as, no solo con sus pares, sino también con docentes, parientes y demás actores de su entorno. No obstante, dado que su pilar es el cuidado de la vida, las preguntas de sentido incluyen reflexiones sobre la relación con lo otro, entendido como la naturaleza. De esta manera, el mambeadero no solo fomenta la ética del cuidado en las relaciones sociales, sino también en la interacción con la naturaleza.

Para el desarrollo de este dispositivo, es esencial iniciar con la meditación, ya que los temas abordados en el mambeadero son difíciles de comprender sin haber trabajado previamente en los dispositivos anteriores.

Su intención principal es acercar al estudiante al alter-tú y develar el alter-ego, bajo la comprensión de que el otro es un sujeto existente con sus propios marcos de sentido y formas de comprender la realidad. Así, el mambeadero se configura como un espacio dialógico, donde convergen diversas alteridades para problematizar las relaciones, pero

no desde la opinión, sino desde la búsqueda de un aprendizaje. En este sentido, no se trata de repetir lo que otro dice, sino de reflexionar sobre lo que significa para cada estudiante en su propia existencia y en sus relaciones.

El proceso dialógico, guiado por preguntas de sentido, busca interpretar los significados que cada sujeto atribuye a un problema, en función de su experiencia y de la meditación previa. A través de este ejercicio, se desenmascara el ego, presente en las relaciones con los otros y lo otro, permitiendo que el estudiante reconozca el valor del cuerpo epistémico en su realidad relacional.

Con el acompañamiento sutil de la docente, el mambadero fomenta el desarrollo de la escucha activa, además de ser un espacio para expresar la voz, lo que representa un proceso de recuperación del sujeto.

Si bien el mambadero estudiantil no tiene la misma connotación sagrada que en los pueblos indígenas, pues su enfoque está en la pedagogía de las ciencias naturales, conserva ciertas formas de los mambaderos Kamunkwawishe y Uitoto, entre ellas: a) Los temas abordados emergen de situaciones cotidianas de los estudiantes y se relacionan con el cuidado de la vida. b) Según el cuerpo epistémico, la palabra que brota del sujeto no es propia, sino una resonancia de la palabra del origen, que recuerda cómo cuidar. c) La palabra en el mambadero se cuida, evitando que sea usada para juzgar o señalar a otros. Por esta razón, no se menciona a la persona. d) Las preguntas de sentido generan nuevas preguntas, permitiendo a los estudiantes problematizar sus propias experiencias y relaciones con su entorno. e) El mambadero es un espacio abierto, en el que todos participan desde sus saberes, preguntas, experiencias y necesidades. Cada estudiante reflexiona y recoge del diálogo la palabra fundamental, que guarda en su canasto para vivir bien.

Los temas centrales provenientes del cuerpo epistémico, a partir de los cuales se construyen las preguntas de sentido, son los siguientes:

- El camino de la ilusión y el camino de la abundancia

- Las palabras candela, fría y dulce
- El consejo
- El trabajo como una expresión de la palabra
- La red rizomal: el dar y recibir en la tensión
- Los principios de la ley de Naturalización
- Los principios de la ley de origen.
- El soplo de vida

El Canto

El ritual mayor de los pueblos de la Tierra es el canto, acompañado de la danza. En las culturas indígenas, los cantos representan la más alta expresión humana. Inspirado en esta tradición, el dispositivo busca que los estudiantes exploren preguntas de sentido como ¿qué es el canto?, ¿a qué se le canta? y ¿por qué se canta? con el propósito de construir enunciados que den lugar a expresiones de la voz, los instrumentos, los cuerpos y otros lenguajes de comunicación con lo creado. Este lenguaje sublime es escuchado por la naturaleza, el territorio, el origen y la comunidad.

El canto refleja el marco de sentido de la ley de humanización, la ley de naturalización y la ley de origen, incorporando las vivencias y conocimientos construidos en los dispositivos anteriores. Su intención es que los cantos sean una manifestación de la reconfiguración que han experimentado los estudiantes como sujetos, reflejando lo que han encontrado en su proceso de buen vivir.

Este dispositivo también se basa en la observación con todo el cuerpo y el sentir, mediante la exploración de espacios naturales como la cañada del río La Candelaria, el bosque de eucalipto, el canto de los pájaros en la mañana y la caminata al desierto de La Candelaria. A través de esta experiencia, se rescata la música de la naturaleza, que con frecuencia pasa desapercibida.

Los cantos creados por los estudiantes se convierten en una potencia que sostiene y alimenta la episteme de la PSN, ya que el contenido del canto habla de sus relaciones con los árboles, los ríos, otros estudiantes, los cultivos de papa, la minería o la alfarería en el territorio raquireño.

Aprovechando la presencia del área de música y su docente en la Institución Educativa, este dispositivo permite a los estudiantes conocer elementos musicales, esenciales en un canto, tales como timbre, matriz rítmica y melodía.

Además, el dispositivo presenta las siguientes características y condiciones: a) Tiene contenido, es decir, un texto con sentido que responde a los cuestionamientos del por qué y el para qué. b) Está relacionado con un acontecimiento, contexto o momento de la vida, vinculado a una necesidad o situación problema en la relación con los otros y lo otro. La docente contribuye a desanudar, sanar, equilibrar, festejar o comprender un acontecimiento, a través del canto. c) Se inspira en el mundo natural y sus leyes, permitiendo recrear la dinámica de la red rizomal. Asimismo, posibilita una lectura del territorio, identificando lugares sagrados y cerros de carácter masculino o femenino, los cuales pueden ser nombrados en el canto. d) Se canta en comunidad, buscando apoyo en la fuerza conjunta y compartiendo un solo propósito y pensamiento. e) Se recurre al ISO (Identidad Sonora Emocional), lo que permite que cada canto tenga una particularidad única en cada sujeto. f) La inspiración es asistida, lo que significa que el canto surge de una conexión sublime del estudiante con lo creado, consigo mismo, con los otros, lo otro y el origen. Así, adquiere un carácter ritualizado y dispone al estudiante para religarse con lo sagrado presente en la vida. g) Contiene un consejo para la vida del sujeto. h) Tiene principios éticos, basados en una Ley Natural que contribuyen al buen vivir. i) Presenta un lenguaje poético, es decir, una construcción simbólica que inspira a vivir de otra manera. Este lenguaje se convierte en una herramienta pedagógica, fundamentada en el poder de la metáfora. j) Conserva un carácter relacional y articulador, ya que pone en movimiento lo que emerge del cuerpo epistémico para la PSN.

El Pagamento

El cuerpo humano se nutre del aire, la lluvia, el suelo, las bacterias, los vegetales y los animales, ya sea de manera directa o indirecta. Todos estos elementos están presentes en un territorio compartido con otras formas de vida, cada una con su propio cuerpo. De este reconocimiento surge una conexión fundamental con la fuente que sostiene la existencia: la naturaleza. En un primer momento, esta relación parece unilateral, pues el ser humano recibe de ella. Sin embargo, como todo cuerpo respira, defeca, muere, suda, exhala y elimina, también devuelve algo a la red rizomal. En este sentido, el dar y recibir se comprende como un principio- ley de la naturaleza, regulando el equilibrio entre los seres y su entorno.

Este dispositivo adquiere una connotación sagrada, pues a través de él se expresa gratitud a todo lo creado que hace posible la existencia del sujeto, tanto en lo tangible como en lo intangible. La acción de gracias inicia con una reflexión, seguida de un simbolismo que representa el agradecimiento. Para su desarrollo, se propone realizarlo en espacios con conexión directa con la naturaleza, como la cañada del río La Candelaria o el desierto de La Candelaria.

Las preguntas de sentido de este dispositivo invitan a reflexionar sobre el cuerpo humano y el uso de sus atributos dentro de la red rizomal. A través del pensamiento construido por el estudiante, se busca que este tome consciencia no solo de lo que sostiene su propio cuerpo, sino también de lo que permite la existencia de su entorno, incluyendo la casa familiar, la comida, el cultivo, el vestido y el transporte, entre otros aspectos. Como su pilar fundamental es el cuidado de la vida, la intención de la docente está orientada a fortalecer la relación del estudiante con la naturaleza.

En otras palabras, se espera que el estudiante elabore su propio constructo de conocimiento sobre el principio del dar y recibir. En un primer momento, este se manifiesta como un reconocimiento a la fuente: la naturaleza, que sostiene su cuerpo. Luego, surge el agrade-

cimiento como respuesta consciente. De este modo, el dispositivo se comprende como un acto de toma de consciencia sobre el lugar que se habita, tanto en el cuerpo como en el territorio, donde rige la ley del dar y recibir para sostener la vida, lo que genera la necesidad de dar las gracias.

El pago contempla algunas preguntas de sentido, enfocadas hacia los siguientes temas presentes en el cuerpo epistémico:

- El pensamiento
- Las leyes de humanización, naturalización y origen
- La ancestralidad y el ejercicio de ancestralizarse
- La memoria
- El dar y recibir
- La acción de dar gracias
- El pago y el endeude
- El cuerpo humano
- Lo tangible y lo intangible presentes en la red rizomal



Conclusiones

Actualmente estamos viviendo una crisis civilizatoria que pone en riesgo la pervivencia de la vida del ser humano y las dinámicas ecológicas naturales sobre el planeta. Esta crisis ha sido producida por una racionalidad colonial/moderna que impone una sola forma de realización humana, a través de la idea de calidad de vida que se alcanza con el consumo y la acumulación. Esto ha implicado la economización del conocimiento y la construcción de una escalimetría del saber, que se produce en la escuela operando sobre los sujetos una violencia epistémica que los niega.

La racionalidad colonial/moderna es una trampa, en tanto no busca la realización humana, sino alimentar una estructura de poder que se sostiene a través de la acumulación de capital, para mantener formas de producción rapaces, subordinando y economizando a los sujetos y a la naturaleza. Desde esta racionalidad, es imposible superar la crisis civilizatoria, pues lo que la genera es esa misma episteme que ha logrado separar al ser humano de la naturaleza, a la mente del cuerpo, al pensamiento teórico (lo tangible) del pensamiento simbólico (lo intangible) y al sujeto de otros, marcando distinciones entre atrasados y civilizados.

En este contexto, la presente investigación se concentró en la comprensión de nuevas maneras de relación entre los seres humanos

y la naturaleza, buscando un giro epistémico que permita la reconfiguración de los sujetos, producidos desde la colonialidad del saber, a través de la ECN en la escuela, para contribuir así a decolonizar el pensamiento y la naturaleza.

De esta manera, el giro epistémico que se propone implica comprender nuevas articulaciones de sentido, presentes en las dimensiones centrales de la investigación: ser humano, naturaleza y ancestralidad, reconociendo que en la realidad actual existe un ejercicio, no solo de la colonialidad del ser y del saber, sino también sobre la naturaleza, además de una captura del sentido de la interculturalidad, volviéndola funcional al discurso dominante de la modernidad, que busca la homogeneización de los sujetos y las culturas, negando los saberes otros.

A continuación, se presentan los principales hallazgos de esta investigación, los cuales profundizan en las categorías fundamentales de la apuesta epistémica propuesta. Estos hallazgos constituyen la emergencia de nuevas posibilidades para la PSN y contribuyen a la decolonización de lo que tradicionalmente se ha concebido como la ECN. En este sentido, los resultados evidencian nuevas formas de producción de conocimiento, a partir de la diversidad cultural, específicamente desde las cosmovisiones Uitoto y Muisca Kamunkwawishe.

A través de estas cosmovisiones, se plantea la posibilidad de construir nuevos marcos de sentido, que permiten comprender de manera distinta las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Los hallazgos se presentan diferenciando, por un lado, el sentido de las categorías emergentes y, por otro, las articulaciones que posibilitan la producción de contenidos, los cuales sustentan la apuesta epistémica para la PSN.

En general, los hallazgos permiten comprender al sujeto desde los “atributos” que se le reconocen, y emergen de la comprensión sobre las cosmovisiones en cuestión. Estos implican reconfiguraciones y rupturas con la manera de concebirlo desde la episteme colonial/moderna, que lo explica únicamente desde la razón.

Igualmente, se enuncian nuevas comprensiones sobre la naturaleza, que emergen del diálogo intercultural con estas cosmovisiones que implican superar la división entre el ser humano y la naturaleza, considerándolos como una unidad manifestada en una red rizomal, con interdependencias vitales para la existencia.

Desde este ángulo de mirada, la articulación de sentido entre las dimensiones ser humano y naturaleza, se produce y fundamenta desde la comprensión de la ancestralidad que pervive en la memoria, más allá de la historia, y es esencial para entender al sujeto imbricado como parte de una unidad. Esta comprensión implica reconocer la dimensión espiritual como un atributo del ser humano.

La apuesta epistémica propuesta, conduce a profundizar el sentido de la interculturalidad crítica, como forma de relacionamiento entre la diversidad humana trascendiendo, de un lado, las ideas de multiculturalidad e interculturalidad funcional producidas desde la racionalidad colonial/moderna y de otro, extiende la necesidad del diálogo entre lo humano y la naturaleza. Finalmente, como parte de los hallazgos, se pone a dialogar las categorías que emergen y fundamentan esta apuesta epistémica, con la teoría crítica, ratificando, recomponiendo o ampliando sus marcos de comprensión, especialmente desde la Hermenéutica de la Conciencia Histórica. Se profundiza en la comprensión del sujeto, desde los atributos que se le reconocen y emergen del diálogo intercultural en la investigación; el sujeto más allá de ser reconocido desde la razón, como lo hace la modernidad, tiene otros atributos que deben ser visibilizados y determinan su potencia: el corazón, la mente, la palabra, el cuerpo y el espíritu (posiblemente la misma subjetividad).

Aparece la palabra como un atributo humano, que articula la mente (pensamiento) y el corazón. No es una palabra funcional que expresa solo el pensar, también el sentir (corazón), el habitar y el actuar (cuerpo). Es el atributo humano que le permite reconocerse y confirmarse como parte de una unidad (red rizomal). Desde esta perspectiva,

la palabra es el puente entre la interioridad y la exterioridad del sujeto porque le permite interactuar y sentir a los otros y a lo otro.

Cuando se habla del ser solo desde el atributo de la razón pierde el lugar, de manera que, pensarlo desde el corazón posibilita la reconexión y revinculación con la naturaleza. Es a través del sentir que se relaciona con la exterioridad. El cuerpo, que ha sido negado en la modernidad, emerge con el reconocimiento del atributo del corazón, rompiendo con la dualidad entre el ser y la naturaleza.

En contraposición a la separación entre lo intangible y lo tangible, presente en la modernidad, en las cosmovisiones que se abordaron en la investigación se reconoce el atributo humano del espíritu, en tanto el sujeto no es solo materia, sino que deviene de un origen de la creación. En las dos culturas se reconoce al ser humano como creado, parte de una energía superior de la que surge todo lo que existe. Desde la perspectiva Uitoto, el ser es la síntesis de todas las esencias creadas por el Moo Buinaima y la Eño Buinaño, fuente de la creación. Desde la perspectiva Kamunkwawishe, todas las creaturas son semillas, puestas en la tierra por Chiwaia y Chipaba (madre y padre creadores), para crecer hacia la luz con una pulpa y una nuez, que expresan su esencia, su plan y su sentido de vida.

En este contexto, el espíritu, como esencia que habita el cuerpo y que hace parte de la creación, trasciende la materia, reconociéndose como una energía en camino de perfeccionamiento y retorno al origen. De esta manera surge una pregunta que la investigación deja abierta sobre el espíritu y la subjetividad. Como ambas remiten a la interioridad del ser y a lo intangible, es necesario diferenciarlas o reconocerlas como una sola cosa.

En últimas, lo que potencia la espiritualidad como atributo del ser es la ancestralidad, porque rompe con la explicación ontológica desde la razón y reconoce al sujeto como creado, que va más allá de la historia, llegando a la memoria ancestral.

Cuando se habla de la memoria como categoría, es importante aclarar que, a partir de la investigación se pueden plantear varios tipos: la histórica, que puede ser identificada en el tiempo y que hace parte del devenir de los sujetos; la ancestral, presente en el mito que trasciende el tiempo; la corporal, la colectiva, la del territorio y la sonora, expresada en el canto; estas últimas pueden ser ancestrales o históricas. Todas estas expresiones de la memoria conducen a comprender por qué el sujeto es de una manera y no de otra.

Considerando los atributos del ser humano, que permiten su comprensión ontológica, es necesario reconocer que fue creado junto con otros y lo otro, dentro de una unidad rizomal, por lo tanto, es importante que el sujeto entienda cómo articularse con lo que existe, ya que las múltiples relaciones también le permiten construirse y llegar a ser. Así, los atributos del ser permiten relacionarse integral y armónicamente con su esencia y como parte de la red para seguir siendo, propiciando que los otros y lo otro como semillas, sean el plan presente en la pulpa.

Estas relaciones y expresiones de las semillas-creaturas están regidas por leyes. Para el caso de los seres humanos, está la ley de humanización; para la red rizomal, la ley de naturalización y, como el sujeto depende intrínsecamente de la naturaleza, existe una ley que rige dicha articulación, la de naturahumanización, reflejada en una ética del cuidado como un fundamento de la palabra Uitoto.

A partir de los diálogos interculturales con las dos cosmovisiones, en los hallazgos de la investigación se comprende a la naturaleza, más que una cosa con capacidad de recomponerse, es gente: animal, vegetal, mineral, astros, entre otros. En cada grupo, hay fuerzas espirituales, también llamadas dueños, “buinaimas” o “buinaiños”, que cuidan sus creaturas (especies) cada una de ellas con esencias particulares, que circulan por la red rizoma, de la cual hace parte el ser humano. Adicionalmente, en la naturaleza se expresan unos principios que dinamizan la red en función de la vida, como por ejemplo el dar y recibir, la unidad y la tensión.

Desde la perspectiva que reconoce al sujeto como creado, y que para ser y seguir siendo tiene que cuidar de lo otro, pues la relación intrínseca con la naturaleza así lo demanda, emerge la ética del cuidado, que posibilita un diálogo intercultural con los dueños de la naturaleza, ya que se conciben como seres con sus sentidos de existencia. Este diálogo de otro nivel (entre dimensiones tangibles e intangibles), en donde el ser humano se apoya en sus atributos, se hace para establecer un acuerdo de cuidado y evitar que se rompan los hilos de la red, generando la entropía o el caos. En otras palabras, si el sujeto es gracias a que el otro lo cuida y la naturaleza también lo cuida, entonces en el sujeto emerge la necesidad de cuidar la vida, para lo cual se dialoga con la gente naturaleza y se establece un acuerdo que ordena y mantiene el equilibrio neguentrópico, evitando la enfermedad, tanto en el ser humano como en la naturaleza; este es el fundamento de la ley de naturahumanización.

En suma, la interculturalidad también reconoce otras maneras de ser y estar presentes en la gente naturaleza, que posibilitan un diálogo de otro nivel. Comprender esta reflexión es un salto de consciencia que hace el sujeto, porque se es creado y se sabe cuidado con los otros y lo otro, ejercicio necesario y contundente en la actual crisis civilizatoria. Es la consciencia necesaria para que el sujeto cuide sus atributos y pueda llegar a ser.

Cada vez que se establece un acuerdo, se recrea un convenio primigenio, presente en el mito Uitoto, el cual expresa el cuidado como fundamento para la pervivencia de la vida. Sin embargo, cuando la episteme colonial/moderna del sujeto se impone, mediante un ejercicio de poder que subordina a los seres de la naturaleza, los buinaimas reclaman este desequilibrio a través de la enfermedad del cuerpo. Este reclamo responde al olvido de un convenio ancestral, el cual ha sido resguardado en la memoria ancestral, pero que se ha desvanecido con la colonialidad.

La necesidad de retornar a lo neguentrópico implica cuidar el cuerpo, ya que este es la materia del sujeto que opera como sistema.

En este sentido, la entropía que avanza en el planeta también se refleja en el cuerpo humano, pues, según la cosmovisión Uitoto, este se compone de todas las esencias de la naturaleza. Si una esencia falta en la naturaleza, el cuerpo se desarmoniza y pierde su equilibrio. En otras palabras, comer es darse un cuerpo, pero en el contexto de la crisis civilizatoria, el ser humano ha perdido la comprensión de lo que significa realmente saber comer.

Desde la perspectiva Kamunkwawishe, comer es “recibir” de la naturaleza sus esencias, entendiendo al ser humano como parte de una unidad en la que también “devuelve” algo a la red rizomal, como la orina, el sudor o el dióxido de carbono exhalado en la respiración. Por ello, es necesario agradecer a las gentes naturaleza, ya que este acto genera un reconocimiento del lugar que ocupan los demás seres dentro de la red. En este sentido, el pago se configura como un dispositivo de agradecimiento que permite recrear el convenio primigenio.

La episteme para la PSN contempla qué es el ser humano y la naturaleza, bajo unas maneras de relacionarse que están establecidas dentro de las leyes de la humanización, naturalización y naturahumanización. Estas, a su vez están regidas por la memoria ancestral, presente en el mito de donde se desprende la ley de origen. Las maneras de relacionamiento implican unos dispositivos.

“La meditación” remite al sujeto desde su interioridad, preguntándose por quién es. “Los mambeaderos” son espacios dialógicos, en donde se articula el sujeto con su exterioridad (los otros y lo otro). “El pago” permite conocer la naturaleza, dar gracias y mantener el equilibrio, y “el canto” es una expresión sublime humana, que se apoya en el cuerpo para poner en movimiento los sentidos presentes en los tres dispositivos anteriores. También se lo concibe como el ejercicio que “da cuenta” del salto de consciencia; es decir, su contenido, su expresión y la conexión que establece entre lo intangible y lo tangible, van dando cuenta de lo que el sujeto ha logrado comprender a través de la meditación, el mambeadero y el pago.

Los dispositivos didácticos para la PSN presentan contenidos desde dos pivotes: el cuidado de la vida y el buen vivir. Estos se desarrollan con estudiantes de grados 6° a 9° de la IENSC, a partir de preguntas de sentido en espacios dialógicos. La docente investigadora acompaña con cierta intencionalidad a sus estudiantes, para que emerjan fluidamente en ellos, en los contenidos y que se reconozca el cuerpo epistémico, evitando el transmisionismo. A pesar de conservar los nombres, estos dispositivos difieren en algunas formas de los dispositivos culturales, ya que la población estudiantil y el contexto son diferentes y no se pretende que los estudiantes dejen de ser para convertirse en indígenas.

La apuesta epistémica también conduce a profundizar el sentido de la interculturalidad crítica, como forma de relacionamiento entre la diversidad humana. Al comprender cómo se recompone la cultura Muisca Kamunkwawishe, se reconocen los “hechos sociales” con “recortes de memoria” de los diálogos con ancianos de diferentes culturas amerindias, especialmente Uitoto y Kogui, que ponen en relación intercultural a los sujetos mestizos (huérfanos de sentido propio), que buscan la reconfiguración de su identidad con el apoyo de cosmovisiones milenarias, que les permitan encontrar las claves y la ruta para lo que ellos mismos han llamado la recomposición cultural (las nueve matrices).

En este sentido, una de las claves que fundamenta la construcción de lo Kamunkwawishe, es la potencia de la interculturalidad, dispositivo generador de identidad. El diálogo con el otro permite construir lo propio, sin pretender convertirse en el otro; es decir, no ser, en este caso, ni Uitoto, ni Kogui; sin embargo, se reconocen como fundamentales en el nuevo sentido de identidad.

Este proceso de recomposición cultural plantea una nueva forma de diálogo intercultural entre los sujetos mestizos y los vestigios de la cultura Muisca, que han perdurado en las crónicas más antiguas de la conquista. Aunque estas fuentes fueron escritas por los colonizadores, permiten liberar el peso de la colonialidad y revelar fragmentos del marco de sentido de esta cosmovisión ancestral. Lo particular de este

diálogo radica en la necesidad de recuperar la esencia Muisca, no solo como un ejercicio de memoria, sino desde un sentido de dignidad, impulsado por el reconocimiento de los mestizos, como descendientes de esta cultura.

De este modo, el diálogo intercultural con el sentido de lo Muisca que pervive en las crónicas (memoria escrita), se convierte en el eje de la recomposición cultural, legitimando el reconocimiento de una identidad emergente bajo la denominación de “Muisca Kamunkwawihe” (“Muisca renacidos”). Este proceso implica dignificarse al reconocerse como descendientes en un territorio propio. Además, el nuevo sentido cultural, validado por los mayores de otras culturas, abre paso a una relación de diálogo intercultural más horizontal, reflejada en expresiones como “¡ustedes ya no son huérfanos!”.

La recomposición de lo Kamunkwawishe, además de este diálogo intercultural, implica el reconocimiento de la potencia del territorio y su naturaleza como generador de conocimiento. En este caso, además del marco de sentido que se devela y reconfigura desde las crónicas, también se produce sentido (conocimiento) desde las propias interacciones con su territorio, entendiéndolo como un ser con su singular lenguaje. De esta forma, es posible comprender que entre los sujetos y su territorio se producen niveles dialógicos que podrían considerarse como interculturales, pues ponen en juego campos de sentido diversos: el del sujeto y el de los seres de la naturaleza. Según los ancianos Uitoto y Kamunkwawishe, debe producirse un diálogo permanente con lo otro (la gente naturaleza), que permita la construcción de acuerdos que garanticen el equilibrio y la armonía para la pervivencia de la red rizomal.

Otra de las dimensiones relevantes, que emergen en la reflexión sobre la interculturalidad dentro de la investigación, radica en la relación de diálogo intercultural entre la investigadora y las culturas Uitoto y Muisca Kamunkwawishe. Desde la comprensión de cada cosmovisión, este diálogo busca construir un marco epistémico para la PSN, ya que los ancianos entregan su palabra para alimentar tanto

la praxis pedagógica de la investigadora, como su forma de vida, en un proceso similar a la recomposición de lo Kamunkwawishe, sin que ello implique convertirse en el otro. Además, estos diálogos interculturales potencian la construcción de nuevos ángulos de mirada, que a su vez reconfiguran la relación de la investigadora con su realidad y su territorio.

Diálogo con la teoría

Desde los aportes, distancias y rupturas que plantea esta investigación, frente a los planteamientos de pensadores críticos y teorías existentes, surgen diversas discusiones y afirmaciones. La interculturalidad funcional busca incorporar a los sujetos, colectivos y culturas dentro de la racionalidad colonial/moderna, bajo la noción de “inclusión”, donde las diferencias se contemplan a través de la tolerancia, la aceptación y el respeto.

Desde los planteamientos de la interculturalidad crítica, liderada por Walsh (Mignolo, 2000; Walsh, 2013, 2010a, 2010b; Walsh & García, 2015) y articulada con los estudios decoloniales, la modernidad colonial reconoce la diversidad desde una perspectiva multicultural, aunque de manera superficial, expresada principalmente en formas folclóricas que posibilitan un diálogo mediado por relaciones de poder, donde la cultura dominante marca una distinción entre “atrasados” y “civilizados”, lo que Walsh denomina interculturalidad funcional. Esto ha llevado a una captura de la diversidad cultural. Por el contrario, Walsh señala que las diferencias son profundas y se manifiestan en las culturas otras, a través de formas propias de comprender y actuar en el mundo, lo que define como interculturalidad crítica. Desde esta perspectiva, se promueve un diálogo de saberes horizontal entre diversas cosmovisiones. En este sentido, esta interculturalidad es crítica, porque implica reconocer, asumir y superar las relaciones de poder impuestas por la colonialidad, aceptando que cada cultura posee una forma particular de realización humana (buen vivir), la cual se diferencia de la noción de calidad de vida, impuesta por la modernidad.

Walsh muestra que el diálogo horizontal permite encontrar vínculos de sentido para actuar con otros en una construcción más amplia. Estos planteamientos se confirman con la investigación. Adicionalmente, en los hallazgos se reconoce la potencia de la interculturalidad, para que los colectivos se reconozcan, se construyan y se configuren como nuevas culturas. Los sujetos huérfanos, a quienes se les ha anulado todo, menos el deseo y la necesidad de ser, apelando a la interculturalidad crítica, se construyen como otros totales y distintos en un territorio como es el caso de los Muisca Kamunkwawishe.

Es gracias a la interculturalidad que se recrea la memoria ancestral, como potencia para la configuración de una nueva cultura. En este sentido, esta interacción se mantiene y se fortalece en la medida en que los sujetos preservan la necesidad de ser y pertenecer a un territorio. Así, como dispositivo metodológico, tiene la capacidad de hacer emerger y alimentar la diversidad.

En últimas, esta relación entre culturas, no solo pone en contacto diferentes perspectivas, obligándolas a reconocerse en la diferencia y a abandonar la inclusión como ejercicio de poder, sino que también permite la consolidación de la diversidad, contribuyendo a superar la idea de orfandad (presente en algunos mestizos) y promoviendo el arraigo y la identidad dentro de un territorio.

Desde la Hermenéutica de la Consciencia Histórica y las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos, los planteamientos se focalizan en el sujeto y su subjetividad (Zemelman; Ordóñez, 2014; Quintar, 2018; Salcedo, 2009). Aquí se encuentran varios nódulos dialógicos con estos pensadores críticos.

Los autores sostienen que, los sujetos se construyen históricamente a partir de su propio devenir dentro de la historia. En este proceso, emergen imposiciones y relaciones de poder, que impiden al sujeto llegar a ser plenamente. De esta manera, la construcción del sujeto se entiende como un devenir histórico. Desde esta perspectiva, Zemelman y Quintar plantean “la historización, para develar las marcas, afec-

taciones con sus síntomas y entender conscientemente cómo ha sido construido, para luego erguirse como sujeto, apoyándose en condiciones propias a lo humano como la voluntad y el deseo” (Rivas, 2005).

Desde el ángulo de mirada construido en esta investigación, el sujeto emerge dentro de una historización individual, en la que la presencia de los otros es fundamental para poder verse a sí mismo de manera particular. En consecuencia, la pregunta se orienta hacia las afectaciones del sujeto, permitiéndole comprender su realidad y, desde ahí, construir un conocimiento que la transforme, sin profundizar en las afectaciones de los colectivos.

En este sentido, la investigación está mostrando que el sujeto no deviene en sujeto solamente por su historia, sino por una relación con la ancestralidad que está más allá de la historia y llega hasta la memoria. Al plantear en la investigación la relación entre el sujeto y la naturaleza, desde la ancestralidad de dos cosmovisiones, entra la dimensión de lo sagrado al reconocerse que los seres humanos han sido creados y tienen un origen. Entonces, el sujeto no se comprende únicamente por sus “recortes de realidad en la historia” propuestos por Zemelman y Quintar, sino también por sus “recortes de memoria”. Para que estos emerjan, se hace necesario su ancestralización, porque también ha sido construido con saberes que están por fuera de la historia.

Por otro lado, la ancestralidad se relaciona con lo sagrado, una dimensión humana que ha sido negada por la ciencia y está en cuestión en la actual civilización moderna. Los autores no la abordan, pues indagan solamente en la construcción del sujeto. Al contemplar estas dimensiones de la ancestralidad y lo sagrado, cambian la idea del sujeto, en tanto tiene una cosmogonía. Si él contempla la idea del origen que está por encima de la historia, y vive la experiencia espiritual que tiene su cosmogonía, entonces la idea del sujeto cambia. De esta manera, no solo el sujeto es subjetividad y materialidad, sino también espiritualidad. No solamente es historia, sino también ancestralidad. Se podría decir entonces que, desde los aportes de la investigación, se contempla la idea de sujeto trascendente que se comprende desde la

ancestralización, camino que recupera su espiritualidad y lo conecta con lo sagrado.

Los grandes aportes de los autores para la investigación se materializan en: la historización (para decolonizar el sujeto), el dispositivo de los círculos de reflexión, la matriz epistémica del anteproyecto, la ruta metodológica, la construcción de lectura de realidad y del campo problema. Fundamentalmente, estos autores permitieron a la investigadora entenderse como sujeto, para ver la realidad de otra manera y abrieron en ella la posibilidad de hacer investigación desde otro lugar, superando el pensamiento teórico con sus conceptos.

En el diálogo con los autores, surge otro nódulo: el sujeto no es solo pensamiento. Para el pensamiento es el que hace consciencia en el sujeto, entendido como el conocimiento construido, un saber o la episteme para comprender la realidad (Zemelman, 2019). Desde los resultados de la investigación, cuando se comprende al sujeto, incluyendo su espiritualidad, es más que pensamiento. Tiene un corazón; es decir, un senti-pensar que trasciende la visión psicológica. Es una idea fuerza, planteada desde la espiritualidad que en la investigación se presenta como atributo del ser humano. Corazón, mente (pensamiento), palabra, cuerpo y espíritu lo identifican de los animales, los vegetales, los hongos, entre otros. Es un sujeto trascendente, en relación con los otros y lo otro, pues siente, piensa, habla y actúa armónica y equilibradamente con todo lo creado.

Los atributos humanos constituyen categorías centrales para abordar la ancestralización, pues remiten a la comprensión de lo sagrado como una dimensión fundamental en la existencia humana, una que no puede ser anulada desde la racionalidad colonial/moderna. Recuperar estas dimensiones resulta esencial para comprender el ser y el modo en que se acrecienta su consciencia, la cual no se construye únicamente desde el pensamiento, sino también a través de la relación de los atributos humanos con los otros.

Pareciera, por todas las evidencias encontradas desde la investigación, que cuando se entra en la dimensión de la ancestralidad dentro del proceso de construcción de conocimiento del sujeto, la subjetividad es el mismo espíritu. Sin embargo, es una pregunta que deja abierta la investigación.

La Hermenéutica de la Consciencia Histórica y las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos, como los fundamentos epistémico y metodológico de la investigación, permitieron la historización con recortes de realidad para conocer cómo devino el anciano Muisca Swaie en su búsqueda de la ancestralidad, y cómo emergió la cultura Muisca Kamunkwawishe que hasta el momento se ha construido.

Desde lo que plantean los autores, para poder hacer las articulaciones que llevan a la comprensión de las categorías, se necesitan niveles y momentos. En la investigación, inicialmente se consideró a los primeros relacionados con las dos cosmovisiones, y a los segundos con los recortes de realidad, que emergen en una historización. Sin embargo, la investigación contempló una cultura milenaria como la Uitoto, en donde está la memoria viva y palpable.

Al plantear la ancestralidad como categoría central investigativa, en lo Uitoto se contempla el mito, un referente que va más allá de la historia y llega a la memoria. Entonces, los recortes de realidad propios de Zemelman y Quintar se quedan cortos, porque no es un sujeto sino una cultura. De esta manera, las articulaciones no se hacen desde momentos sino desde dimensiones. Para el caso de la investigación, las articulaciones se hacen desde niveles relativos a las dos culturas y desde las dimensiones ser humano, naturaleza y ancestralidad.

En otras palabras, para la historización de un sujeto, es fundamental considerar los niveles y momentos, ya que permiten comprender cómo ha devenido cada una de estas comunidades, dentro del contexto colonial. Sin embargo, en esta investigación, más que lo histórico es lo ancestral lo que posibilita una comprensión más profunda. De este

modo, la comprensión del sujeto requiere de otros elementos, como las dimensiones, que amplían su significado.

La perspectiva de la investigación incluye la relación con los otros y con la naturaleza; es gracias a ella que también deviene el sujeto. Al plantearse la necesidad de ser consciente de cómo ha sido el sujeto construido, reconociendo sus marcas y afectaciones, por supuesto se yergue un sujeto decolonizado, un gran aporte que hace Zemelman (2019) porque convoca a hacerse cargo de sí mismo, desde el espacio en donde él tiene incidencia directa: su ser.

Sin embargo, la comprensión del sujeto a nivel individual pierde de vista dos relaciones: las establecidas con los otros, que para el caso de la historización aparecen desde las afectaciones o marcas en el sujeto, y las relaciones con naturaleza; entonces se percibe que la decolonización no es completa, porque el sujeto es gracias a los otros y lo otro como la naturaleza. Cuando la pregunta por el sujeto se plantea desde la ancestralidad, estas relaciones son indisolubles y en la crisis civilizatoria, no solo se necesita un sujeto erguido, sino uno que se yergue en relación desde, con y para la naturaleza. De esta manera, ella trae otras preguntas que tienen que ver con el ser, en tanto él es naturaleza; es decir, el sujeto mantiene esta relación intrínseca en tanto determina su realidad.

Desde las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos, se nombra que la relación entre docente y estudiante no debe basarse en una simple transmisión de conocimiento del docente al alumno, sino en el reconocimiento de que el estudiante también construye su propio sentido (Rivas, 2005). Así, se establece un diálogo intersubjetivo donde ambos participan en la construcción conjunta del conocimiento y en el fortalecimiento de su identidad. Esto implica que los marcos de sentido de cada uno, basados en sus experiencias como sujetos históricos, se interrelacionan en este proceso.

En este contexto, se propone incorporar el devenir como sujeto ancestral para ir más allá del sujeto histórico con sus sentidos, e incorporar su memoria ancestral que está presente en todos, incluso,

sin pertenecer a cosmovisiones culturales. Una muestra de ello la tiene la investigación al acercarse a una comunidad mestiza, con arraigos más ciudadanos que campesinos que, por decisión propia, recuperan parte de la memoria Muisca para recomponer la episteme Muisca Kamunkwawishe como lo vienen haciendo el anciano Swaie, Cristian López, Katherine Terraza y otros Muisca en el altiplano cundiboyacense.

Más que sentidos de los sujetos individualizados, están en juego universos de formas de mirar y actuar, atados a identidades culturales y maneras de ver colectivas. Aunque no son las mismas maneras de ver en cuanto sujetos existentes son, tienen el mismo sustrato de conocimiento que lleva a la identidad cultural.

Siguiendo el diálogo con los autores Zemelman y Quintar, y pasando a la línea discursiva de lo pedagógico, un dispositivo didáctico importante en las Pedagogías y Didácticas de los Sentidos es “el círculo de reflexión”, que alcanza los niveles de historización. Pero como el sujeto comprende la dimensión espiritual, y es gracias a la relación con los otros y la naturaleza, en una clase de ciencias naturales el mambeadero, como didáctica, permite ir más allá de la historización, alcanzando los niveles de ancestralización según lo encontrado en la investigación.

Al diálogo se suma Leff (2021), diciendo que la actual crisis ambiental, en donde está en riesgo la vida en el planeta Tierra, es el resultado de “la crisis civilizatoria”. En palabras del autor:

Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural, que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur), mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización. (Leff, 2021, p. 35).

Un elemento fundante de esta racionalidad está en que la naturaleza se puede recomponer a sí misma, una justificación a su explotación que lleva a la muerte entrópica del planeta, dejándolo con insuficiente biomasa vegetal que equilibre las consecuencias del sistema capitalista. Frente a esta situación, el autor menciona la existencia de un límite que se rebasó con las prácticas occidentales extractivistas, en función de la acumulación de capital, como única realización humana.

Adicionalmente menciona que la racionalidad ya entendió el problema, pero desde su lógica no lo puede solucionar, a pesar de sus múltiples intentos. La crisis ambiental sigue y va en aumento. Por lo tanto, se necesita hacer un giro epistémico, que implica fundamentalmente la forma como se relacionan los humanos entre ellos y con la naturaleza. Es decir, no se puede seguir viviendo atados al capital considerando la acumulación como único camino de realización humana. Una de las razones que valora la investigación se afirma desde la ineluctable entropía que gobierna al proceso económico, hacia las fuentes de neguentropía que organizan la vida, a través de una racionalidad que oriente la construcción de mundos de vida sustentables posibles. (Leff, 2011).

Sin duda, es clave pensar en las formas en que la búsqueda de sentido se halla en relación directa con la naturaleza, la sabiduría ancestral y la diversidad como eje total. En ese sentido, se puede decir que:

Los pueblos de la Tierra (las cosmovisiones étnicas), han mantenido otras maneras de relacionamiento con la naturaleza desde sus órdenes simbólicos, lenguaje, mitos, rituales e imaginarios. En ellos se reflejan sus complejos modos de comprensión, asociados a sus prácticas concretas, que actúan sobre el metabolismo de sus territorios, adaptándose a ellos, transformando algunos, dirigiendo de alguna manera, a través de sus órdenes simbólicos, sus modos de significación de la naturaleza que habitan, insertándose en las condiciones de la vida. Esto muestra cómo se conjugan lo real (el ecosistema) y lo simbólico en los pueblos de la Tierra. (Nexos, 2020).

En este sentido, en oposición a la racionalidad del orden capitalista, no aparece otra, sino diversas racionalidades. Tantas como maneras de ver y de pensar colectivamente haya en el mundo; desde luego, unas que involucren la ancestralidad, pero en todas está presente la ética del cuidado de la vida.

El cuerpo epistémico, para la PSN, resultado de la investigación, encausa la salida que ofrece el autor: un giro epistémico que contempla el pensamiento simbólico y lo sagrado desde las cosmovisiones Muisca Kamukwawishe y Uitoto, en sus relaciones con la naturaleza y lo diverso. El aporte de la investigación visibiliza las leyes que rigen la humanización y la naturalización, enfocadas al sentido neguentrópico. En consecuencia, no es solo un asunto energético, ya que se concibe en estas cosmovisiones a la naturaleza como una entidad espiritual, razón por la cual se desestructura el sentido economizado y cosificado de ella.

Adicionalmente, el giro epistémico considera unos dispositivos didácticos que contribuyen a surtir lo entrópico en lo neguentrópico, desde otro lugar. Desde la ancestralidad, lo que circula en la red natural es más que energía y materia, un soplo de vida que hace que las creaturas, como semillas, lleguen a ser su plan; es decir, manifiesten sus esencias. Al sujeto dar el salto de consciencia, va a encontrar otras maneras de interacción con la naturaleza.

En el planteamiento del autor, se comprende al planeta como una integridad energética. Sin embargo, desde la ancestralidad de estos dos pueblos de la Tierra, dicha integridad tiene sus espíritus, sus orígenes y sus principios, que, por tener el mismo origen de los seres humanos, son sagrados y, por lo tanto, hay que hacer acuerdos con ellos en función de la ética del cuidado de la vida, para restablecer el equilibrio neguentrópico.

En el diálogo sobre el cuidado de la vida, autores como Leonardo Boff y Noel Aguirre indagan sobre la necesidad de convivir y proteger lo que podemos ser y lo que está a nuestro alcance. La necesidad de un nuevo paradigma de convivencia, que se basa en el respeto y la preser-

vacación de todo lo que existe y vive, algo que surge de una reconexión con la Tierra y con los pueblos que en ella habitan, es importante para entretener un nuevo rumbo humanitario (Boff, 2002). Este paradigma requiere una ética basada en la cooperación y la solidaridad cósmica, en la que el ser humano reconozca su vínculo con el universo y la importancia del cuidado como fundamento de su existencia. Desde la concepción del Vivir Bien, también se destaca la necesidad de una vida en armonía con la naturaleza, fundamentada en una lógica de respeto y complementariedad entre los seres humanos y el entorno natural (Aguirre, 2016). Ambas visiones junto con la del cuerpo epistémico para la PSN, convergen en la idea de que la vida debe ser el centro de las relaciones humanas, no el capital ni el progreso económico, y que el cuidado de la vida es primordial para la sustentabilidad planetaria.

En cuanto a la crítica al sistema colonial/moderno, se puede afirmar que la civilización actual ha perdido el sentido sagrado de la vida y que la realidad se ha reducido a una concepción materialista, dominada por la racionalidad científica y técnica (Boff, 2002). Para él, la falta de cuidado es un síntoma de esta crisis civilizatoria, que desconecta al ser humano de su entorno y lo aliena de su naturaleza espiritual y comunitaria. En un tono similar, se puede abordar la crítica al colonialismo y neoliberalismo, señalando que estos modelos de desarrollo promueven la explotación desmedida de los recursos naturales y generan desigualdad y destrucción ambiental (Aguirre, 2016). Por consiguiente, el Vivir Bien/Buen Vivir es una alternativa al capitalismo, una forma de vida que se aleja del consumismo y el individualismo, y que busca la reciprocidad y el equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos. Desde los hallazgos de la investigación doctoral, se propone el buen vivir como una manera de cuidar la vida, que es afín a cada territorio y cosmovisión; por lo tanto, existen diversidad de buenos vivires, en tanto se exprese en cada colectivo y sujetos esa condición inherente al ser humano, como es el sentido de cuidar.

Lo que concierne a la dimensión espiritual del cuidado, se resalta la importancia de recuperar una espiritualidad sencilla y sólida, que reconozca la interconexión de todos los seres y el valor intrínseco de cada

cosa lo que en la investigación doctoral se nombra como “red rizomal” (Boff, 2002). Según él, la espiritualidad debe ser una herramienta para superar la visión materialista del mundo y recuperar el sentimiento de pertenencia al cosmos. Por otra parte, el Vivir Bien implica un enfoque biocéntrico y cosmocéntrico, en el que la espiritualidad no es solo una dimensión individual, sino una forma de entender la vida, en relación con la naturaleza y la comunidad (Aguirre, 2016). En resonancia con los autores, la espiritualidad se concibe como una dimensión de la condición humana, que frente a la crisis civilizatoria es crucial para la transformación social, la educativa y la relacional con la naturaleza.

Ambos autores coinciden en que la resistencia y la lucha son esenciales para hacer frente al sistema mundo colonial/moderno, y abrir caminos hacia alternativas más justas y sustentables. Desde una perspectiva espiritual y ecológica, el ser humano debe recuperar su conexión con el todo, con el universo y con la naturaleza, para desafiar el paradigma absoluto en el que prevalece el materialismo y la explotación (Boff, 2002). Este estudio critica el proyecto moderno, que ha separado al ser humano de su naturaleza profunda y del sentido sagrado de la vida, lo cual ha llevado a la actual crisis civilizatoria. Por su parte, desde la propuesta del Vivir Bien, enfatiza que la lucha es esencial para dominar al capitalismo y salvar la humanidad (Aguirre, 2016).

En sintonía con las ideas, esta investigación critica el proyecto moderno que ha desconectado al ser humano de su naturaleza esencial y del sentido sagrado de la vida, un proceso que ha contribuido a la actual crisis civilizatoria. La modernidad, con su enfoque en el materialismo y el progreso económico; ha fomentado una ruptura con la espiritualidad y la sustentabilidad, pilares fundamentales para el equilibrio ecológico y humano. La propuesta del vivir bien subraya que la lucha es indispensable, no solo para desafiar el capitalismo, sino también para garantizar la supervivencia de la humanidad (Aguirre, 2016). El vivir bien no es únicamente una propuesta teórica, sino una praxis que se enfrenta a las estructuras coloniales y neoliberales, que sostienen la explotación y el desequilibrio. No es únicamente una propuesta teórica, sino una praxis que se enfrenta a las estructuras

coloniales y neoliberales, que sostienen la explotación y el desequilibrio. Solo mediante la tenacidad y la resistencia activa, así como la construcción de alternativas basadas en la reciprocidad y el respeto por la vida, se puede superar el sistema capitalista que está destruyendo el planeta (Aguirre, 2016).

Ambos autores coinciden en que la lucha no solo se enfrenta a un modelo económico, sino también a un modelo de vida, que prioriza la acumulación y la explotación sobre el bienestar comunitario, ecológico y la sustentabilidad. No obstante, como se argumenta en el cuerpo epistémico de la PSN, presente en el cuarto capítulo, más que una lucha directa, se trata de adoptar una actitud de dar la espalda. No es solo una batalla externa, como la reclamación de territorios usurpados, sino también una lucha interna contra el ego, la racionalidad moderna y las lógicas de dominación, que estructuran la mente y conducen el deseo. En las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, el vivir bien implica la comprensión y deconstrucción de la episteme moderna, que establece una lógica racional y relacional con la realidad, consigo mismo, con los otros y con la naturaleza. Por tanto, esta tesis no se adscribe a una lucha decolonial masiva de poder, sino que aborda una lucha interna, micrológica y epistémica, que desafía profundamente las estructuras coloniales, instaladas además de la exterioridad de los sujetos, la interioridad.

La investigación contempla en el diálogo, los planteamientos de estos autores mencionados, en los que se incluyen los postulados de Escobar. Sin embargo, en relación al último autor, no hay aportes significativos, más que resaltar uno de sus enunciados principales de donde partió la investigación. El territorio como lugar, que no es solamente físico, determina lo que las comunidades son en el mismo, gracias a sus relaciones y sentidos con el lugar, que marcan una cultura. (Escobar, 2000). Por lo tanto, no se puede homogeneizar el lugar, porque fue determinante y ofreció un punto de arranque de la investigación, desde categorías como la diversidad y la cultura. Lo que sugiere que las investigaciones no pueden pretender su desarrollo desde el no-lugar.

En cuanto a las formas acostumbradas de hacer investigación, se encuentran varios puntos en la discusión, en donde surgen aportes a la línea de investigación doctoral. Desde la construcción de conocimiento, no existe la postura neutral para llevar a cabo las indagaciones. Esto se opone al conocimiento científico, en tanto plantea una exterioridad al investigador con criterio de objetividad. En este caso, la investigadora hace parte de lo indagado, porque en su historización aparece una aproximación a la ancestralidad, vivencias previas a la investigación; es decir, se busca darle un estatus a la subjetividad en los procesos de indagación.

Por otro lado, la investigación no partió de conceptos teóricos cerrados que, para el caso de las tradicionales investigaciones, es el punto de arranque. Estos presentan poco movimiento y no responden a la dinámica constante de la realidad, marcando una distancia entre la teoría y la realidad de un lugar (Zemelman, 2019). Entonces hay una relatividad en el conocimiento producido por las investigaciones científicas. Desde esta mirada, no existe una verdad, ni es posible hacer una universalización del conocimiento, porque este se construye desde el lugar que, para el caso de la investigación, son dos comunidades con sus cosmovisiones y territorios. En estos dos contextos, la investigadora ha transitado, por lo tanto, el conocimiento construido a través de la investigación, uno contextualizado. Este hecho marca una primera ruptura con la manera en que se abordó la investigación, que no consideró el método científico como bandera; inspirada, más bien en la crítica a la verdad que han hecho pensadores suramericanos como Zemelman, Quintar y Freire, entre otros, ratificando otras maneras de hacer investigación y producir conocimiento, distanciándose de las propuestas metodológicas de la ciencia.

En consecuencia, aparece una segunda ruptura. La investigación no brota de un estado del arte (cúmulo de teorías), ya que emerge de una pregunta sobre la realidad de la investigadora. Los resultados de la investigación surgen de la vivencia en el contexto, buscando “comprender la realidad y no “explicarla”, como lo haría la ciencia. A partir de esta comprensión, se construyó la episteme para la PSN. Este plantea-

miento lleva a otra ruptura con la idea de que la episteme se construye desde la ciencia. En resonancia con Zemelman (2019), cualquier sujeto, en su necesidad de relacionarse con su exterioridad, tiene una episteme, es decir, una manera de comprender y actuar en el mundo, que además la puede construir a partir de sus experiencias.

Esta es una discusión que aborda lo metodológico. La investigadora se aproxima a una realidad, y construye su discurso buscando comprender cómo dos ancianos de culturas diferentes, miran su realidad. Esta episteme de la investigadora no tiene pretensiones de verdad, ni la busca. Es un acercamiento a la manera de mirar de los sabedores y su relación con el mundo, para poder interactuar desde las preguntas de la investigación. El cuerpo epistémico para la PSN también se sale de tal pretensión, bajo la premisa de Zemelman que afirma que la realidad no se puede comprender de manera generalizada y homogénea, ya que no es fija, se transforma y es compleja. Ella misma se crea y recrea como poyesis. Si la realidad es móvil y se cambia constantemente, el pensamiento también, por lo tanto, el cuerpo epistémico como resultado de la investigación, es una manera de mirar en constante proceso de recomposición, que se va ajustando en la medida en que se va viviendo, cuestión que implicará una revisión a las políticas públicas, específicamente el currículo y en cómo el contexto cultural campesino va abriendo paso con los dispositivos pedagógicos y didácticos hallados en la investigación, que gracias a sus sentidos con toda seguridad emergerá una memoria campesina cercana a la cultura Muisca de antaño.

El trabajo de campo se conoce como el momento en que el investigador sale de su contexto para involucrarse en otro que le es ajeno. Al hacerlo de manera participativa, le permite comprender la realidad de los otros y al volver a su contexto, desarrolla la escritura de lo encontrado. Sin embargo, en la presente investigación no se contempló el trabajo de campo como tal, ya que el contexto de la investigadora es casi el mismo al de la investigación. Por un lado, la realidad y el territorio en que están inmersos, tanto la comunidad Muisca Kamunkwawishe, los estudiantes y la investigadora, es el mismo. Por la cercanía local, la investigadora interactúa constantemente con miembros de la comuni-

dad Muisca. Por otro lado, las preguntas permanecen y dinamizan la existencia de la investigadora, así se culmine la investigación doctoral. Varias de estas cuestiones también se las hacen los miembros de la comunidad Muisca, como por ejemplo las relacionadas con el buen vivir, el cuidado de la vida o el poder de la palabra. No obstante, se consideró importante ir al territorio Uitoto de La Chorrera, para evidenciar cómo vive el clan Eimene, cómo recrea la memoria ancestral y, adicionalmente, hacer una lectura de realidad para conocer problemáticas en relación al contexto del clan.

Desde esta visión epistémica sobre la manera de hacer investigación, el sentido de comprender se plantea como la construcción de un conocimiento con las categorías propias y las unidades de sentido del otro. Se trata de construir un discurso con las categorías con que el otro nombra la realidad, en articulación a la forma de ver de la investigadora. Por lo tanto, la investigación no explica lo que la realidad es, sino la comprende a través de la completud de un discurso, porque asume diferentes dimensiones de la vida humana. Lo planteado, se relaciona con la idea de “totalidad”, ya que se busca entender la realidad holística o compleja y no totalmente (Zemelman, 2019). Aun así, la perspectiva o ángulo de mirada propio del investigador toma relevancia, como lo mencionan otras investigaciones. El investigador hace una abstracción articulada y una la lectura categorial frente a un problema que permite el diálogo de las comprensiones sentidas entre diversos, un esfuerzo epistémico para construir conocimiento que potencie en el presente, los proyectos vitales y comunitarios, y de este modo se supera la parame-tralización dominante (Castillo, 2021). Esta autora, en su investigación doctoral con la comunidad Mhuysqa Sieubasue, le apostó al Presente Potencial y la Didáctica no parametral de Zemelman y Quintar, respectivamente, para poner en diálogo su subjetividad, resonando con las categorías de otros autores teóricos y con los sentidos culturales de este pueblo que se autoreconoció en el departamento de Cundinamarca, así, otorgando un estatus del sujeto y su subjetividad; de lo contrario, y en palabras de la autora y de Zemelman, si no resolvemos las condiciones cognitivas de los sujetos que hacemos parte, viviríamos pensando en un proyecto latinoamericano sin actores (Zemelman, 2019).

En cuanto a los procesos de sistematización en una investigación, surgen aportes. Se encontraron varios momentos de sistematización de la información, que permitieron la comprensión del discurso del otro. El primero, en donde la investigadora escucha presencialmente a los ancianos; el segundo, cuando se vuelve a escuchar la grabación de los mambeaderos y se transcribe el diálogo; el tercero, cuando grafica en carteleras la información buscando una representación gráfica que le permita avanzar en la organización de los hallazgos; y el final, cuando se conversa con otras personas la palabra de los ancianos, que también la han recibido, de tal manera que las articulaciones de sentido que llevan al contenido¹⁵, se hacen a partir de los cuatro momentos de escucha. Es un ejercicio complejo para poder entrar a comprender las categorías del otro, es pensar al anciano. En este tipo de investigaciones no es suficiente el primer momento de escucha, pues se corre el riesgo de construir el discurso solo desde un ángulo de mirada del investigador.

En esta tesis doctoral, que busca distanciarse del paradigma occidental en la investigación, resulta pertinente entablar un diálogo con otros paradigmas, que han emergido desde los pueblos indígenas, en su lucha por la autodeterminación. Estos enfoques surgieron como respuesta a los procesos de exclusión, dominación e invisibilización, y cobraron fuerza hacia finales del siglo XX en países como Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica, Canadá y Estados Unidos. Este diálogo se justifica porque, al igual que en las comunidades que han desarrollado estos nuevos paradigmas, en la investigación que involucra a la autora y a las comunidades indígenas Muisca y Uitoto, existe una necesidad de ser, que difiere de la identidad impuesta. Este proceso de recuperación de sí mismo, se convierte en un nexo de sentido, que abre el espacio para la discusión.

El paradigma indígena de investigación ha recibido diversas denominaciones, como metodologías indígenas, paradigma indígena

15 El contenido es una categoría utilizada en la Hermenéutica de la Consciencia Histórica que marca la diferencia con el concepto proveniente de la construcción de conocimiento bajo el método científico “que tiene una significación unívoca a pesar de la constante transformación de la realidad” (Zemelman, 2019).

de investigación, ciencia nativa o agendas de investigación indígena (Arévalo-Robles, 2013). Autores como Chilisa Bagele, Linda Tuhiwai

Smith, Margaret Kovach y Shawn Wilson, sostienen que los procesos de decolonización comienzan al robustecer y ratificar las cosmovisiones, creencias y perspectivas del colonizado (Arévalo-Robles, 2013). Estas se reconocen como espacios legítimos, indispensables y viables para fomentar cambios transformadores. El enfoque principal, según Arévalo, radica en reorientar tanto la educación como la investigación hacia los conocimientos, prácticas, valores, experiencias y significados propios de las poblaciones indígenas.

El proceso de decolonización, según Chilisa y Laenui, consiste en varias fases interrelacionadas, que buscan la recuperación cultural e identitaria de los pueblos indígenas frente a la colonización (Arévalo-Robles, 2013). Comienza con la etapa de descubrimiento y recuperación, en la que las comunidades redescubren su cultura, historia y lengua, esenciales para restaurar su autoestima social y cultural. Luego, atraviesan un duelo, reconociendo el daño de la colonización y proyectando un futuro diferente, sin quedar atrapados en el dolor. Posteriormente, en “el dreaming”, los pueblos imaginan nuevas posibilidades basadas en sus cosmovisiones y conocimientos ancestrales, conectando el pasado, presente y futuro. Este proceso lleva al compromiso, donde las personas alinean sus deseos con acciones transformadoras, culminando finalmente en la acción, que se enfoca en la autodeterminación y la justicia social. En la investigación, esto implica métodos que empoderen a los colonizados y promuevan su transformación social.

Desde una perspectiva epistémica del paradigma indígena de investigación, esta tesis doctoral resuena con varios principios clave. Uno de los más importantes es que las investigaciones realizadas desde este paradigma, ya sea nombrado como ciencia nativa o paradigma indígena de investigación, se sitúan en el mismo nivel que las investigaciones occidentales. Esta postura permite que sabedores y sabedoras indígenas accedan a espacios académicos para cuestionar el carácter

colonizador de la investigación tradicional y propongan alternativas basadas en sus propias cosmovisiones. Del mismo modo, esta tesis doctoral se inserta en el ámbito académico, con el propósito de generar una reflexión crítica y proponer nuevos enfoques que resuenan con las epistemologías indígenas.

Una segunda cuestión relevante, se encuentra en la categoría de *dreaming*, la iniciación del saber que contiene las leyes de la existencia (Arévalo-Róbles, 2013). Según lo descrito por Arévalo, tomando principalmente las ideas de Bagele Chilisa, el *dreamtime* se entiende como el origen del conocimiento que contiene las leyes esenciales de la existencia. A través del *dreaming*, se establece una conexión entre los mundos humano, físico y sagrado, proporcionando las directrices necesarias para vivir en armonía con el entorno. Distanciarse de este estado implica alejarse de las leyes que sostienen la vida, lo cual pone en riesgo las bases esenciales para la supervivencia. Así, el *dreaming* se presenta como una manifestación de la memoria ancestral, que conecta al sujeto con el origen y con todo lo que existe, y esta conexión está regida por principios y leyes fundamentales. No obstante, es importante destacar que cada memoria ancestral es singular a la cosmovisión de cada pueblo, lo que sugiere la existencia de múltiples *dreamings*, de la misma manera que existen diversas formas de “buen vivir” en lugar de una única versión (Aguirre, 2016).

En cuanto al enfoque articulador, entre niveles y momentos de la realidad en la construcción del conocimiento, desde la Hermenéutica de la Conciencia Histórica (matriz epistémica adoptada y adaptada en esta investigación doctoral), se puede establecer una conexión significativa con el paradigma indígena de investigación. Este último, según Wilson, enfatiza que el conocimiento no se basa en las partes aisladas que componen la red de la vida, sino en las relaciones que las interconectan y les otorgan dinamismo (Arévalo-Robles, 2013). Aunque los conceptos y las ideas son importantes en el conocimiento ancestral, lo primordial son las relaciones que los estructuran. Así, los conceptos no son entidades estáticas, sino movimientos interrelacionados que forman parte de un tejido multidimensional en un mundo holístico.

Si bien, la hermenéutica propuesta por Zemelman no incorpora una dimensión espiritual del sujeto (aspecto que sí considera esta investigación), existe una convergencia de sentido con el paradigma indígena de investigación. Esto se debe a que ambos enfoques reconocen la relevancia de una epistemología relacional y holística. En particular, el paradigma indígena pone énfasis en las conexiones interpersonales, intrapersonales, medioambientales y espirituales (Chilisa, 2012; Kovach, 2010; Wilson, 2008), como pilares fundamentales para la construcción de conocimiento y la comprensión de la realidad (Arévalo-Robles, 2013).

Resistir y luchar contra el proceso colonizador impulsado por investigaciones, basadas en el paradigma occidental, incluso desde la perspectiva del buen vivir de Aguirre (2016), no resulta del todo significativo en el marco de esta investigación. Según la hermenéutica de Zemelman, y lo que se entiende de la ancestralidad de los pueblos Muisca y Uitoto, no se trata de una lucha o resistencia frente a un poder hegemónico externo al sujeto, sino de reconocer y fortalecer lo propio desde el interior. Esta es una diferencia clave. La epistemología desarrollada en el cuarto capítulo sobre las pedagogías de los saberes en torno a la naturaleza, plantea que la resistencia ya no es necesaria; más bien, se trata de darle la espalda a la epistemología colonial/moderna. En términos Uitoto, esto se expresa como “recuperar el canasto y vivir con el saber que hay en ese canasto”, lo que simboliza volver a las propias raíces y al conocimiento ancestral, como forma de autonomía y reconexión con la vida.

El paradigma indígena de investigación tiene una intención transfronteriza, en el sentido de que sus elementos pueden potencialmente adaptarse a las cosmovisiones de diferentes territorios. Sin embargo, no está del todo claro cómo se llevaría a cabo esta adaptación, ya que cada territorio es singular en cuanto a su cultura y cosmovisión. Los territorios del clan Uitoto y de los Muisca Kamunkwawishe, por ejemplo, presentan diferencias sustanciales en sus visiones del mundo, comparados con los pueblos como los māori de Nueva Zelanda, desde

donde Linda Tuhiwai Smith ha realizado contribuciones significativas al cambio en los paradigmas de investigación.

El riesgo que se corre al intentar adaptar metodologías y epistemologías desarrolladas en otros territorios, como las de Smith, es la posible pérdida de particularidades culturales. Las metodologías de investigación decolonizadoras, si bien son valiosas, podrían no capturar plenamente las especificidades de cada cultura si no se ajustan cuidadosamente a las realidades y cosmovisiones locales. Esto es particularmente relevante, cuando se trata de procesos de decolonización en la investigación, donde la identidad, la diversidad y la preservación de las voces y saberes propios de cada comunidad son fundamentales.

La cultura Uitoto otorga gran relevancia a la palabra y la forma en que se nombra la realidad, lo cual es fundamental para la construcción del sentido y del devenir del sujeto. Uno de los hallazgos de esta investigación es la identificación de atributos humanos como lo es la palabra, una potencia que le permite al sujeto reconstruirse en su propio devenir. A partir de este reconocimiento, surge una crítica hacia el uso de la categoría “investigación” dentro del paradigma indígena, ya que no refleja adecuadamente cómo se construye el conocimiento en la cultura Uitoto. Si bien el paradigma indígena de investigación puede ayudar a los pueblos como los Māorí a nombrar sus propias realidades, en el caso de los Uitoto, emplear una categoría externa como “investigación” podría distorsionar la manera en que ellos entienden y practican la generación de conocimiento.

En las culturas Muisca Kamunkwawishe y Uitoto, el conocimiento no se produce mediante una investigación en el sentido occidental, sino a través del recuerdo y la memoria. Un ejemplo de ello es cómo se estudia un mito para encontrar una solución o conjura que sane a un hijo. La realidad se comprende a partir de la memoria, y el acto de producir conocimiento implica recordar saberes ancestrales que organizan la vida. En los mambeaderos, no se investiga en el sentido occidental, sino que se rememora un conocimiento que se integra de inmediato en la vida cotidiana. Para el cacique Cantalicio, las preguntas que surgen

en su vida cotidiana no se resuelven mediante un proceso de investigación, incluso, producción de conocimiento tal como lo entiende la episteme colonial/moderna. En su caso, las respuestas provienen del acto de recordar, a través de los dispositivos ancestrales o rituales, donde la comprensión no surge investigando, sino recordando.

Aunque la hermenéutica de Zemelman, base epistémica de esta investigación doctoral, se puede considerar como una matriz de origen occidental, no es en sí misma occidentalizadora. Como lo señala Quintar, en las ciencias sociales clásicas, el sujeto era valorado únicamente como una manifestación de los cambios sociales, sin ser considerado un protagonista activo en esos procesos (Rivas, 2005). Esta visión tuvo como consecuencia una subestimación de la importancia de la educación, del papel del sujeto y, especialmente, de la vida cotidiana. Zemelman contribuyó a un cambio en esta línea epistémica, promoviendo una perspectiva que coloca en el centro de la reflexión la historia vivida por los sujetos y su cotidianeidad (Rivas, 2005). Esto llevó a revalorar el pensamiento y la subjetividad, situándolos por encima de los cuerpos teóricos rígidos.

La hermenéutica propuesta por Zemelman rompe con la colonialidad epistémica, al reconocer la alteridad como fuente legítima de conocimiento. Este enfoque no solo valida al otro como un “alter total”, capaz de producir saber, sino que también argumenta que los conceptos y la teoría, por sí solos, no interpretan la realidad de manera definitiva. En lugar de ello, potencia al sujeto como un ser integral, que se reconoce como un sujeto producido y al mismo tiempo uno que construye conocimiento. En esta hermenéutica, un sujeto “potenciado y erguido” es aquel que se comprende desde su propia alteridad, enraizado en su lugar y su historia. Esto plantea preguntas fundamentales: ¿Es esta hermenéutica occidental u occidentalizadora? Cuando Zemelman potencia al sujeto para transformar su realidad, ¿está replicando un enfoque occidentalizador? ¿Acaso abrir futuros alternativos al paradigma occidental implica ser occidentalizador?

Lejos de ello, esta hermenéutica se inscribe en el pensamiento del Sur, al cual no se debe ignorar ni subordinar. A pesar de su origen en la academia, se trata de un enfoque crítico y contrahegemónico, que otorga un estatus a la subjetividad del investigador. Dussel (2000), por ejemplo, recupera la historia desde una perspectiva propia del sur global, desafiante del pensamiento occidental dominante. Por lo tanto, el paradigma indígena de investigación, construido desde y para comunidades indígenas, no da herramientas a una investigadora como mujer mestiza; por el contrario, la hermenéutica zemelmaniana sí lo hace. Esta es la razón por la cual ha sido elegida matriz epistémica para la investigación doctoral: resuena con la condición mestiza de la investigadora, otorgando estatus a su subjetividad, a las experiencias que la atraviesan y a las preguntas que se formula sobre su realidad, particularmente, en relación con su praxis pedagógica y su acercamiento a la ancestralidad.

La hermenéutica de la conciencia histórica de Zemelman, propone una forma de investigación que toma una distancia profunda del método científico, donde el sujeto se anula en su investigación al pretender ser neutral o al abordar un problema únicamente desde un estado del arte, sin considerar su propia realidad y las preguntas que lo comprometen dentro de ella. Este enfoque reconoce que la investigadora, en este caso una mujer mestiza, se percibe tanto colonizada como en proceso de decolonización a lo largo de la investigación, al situarse en su propia realidad. Así, aunque la hermenéutica de Zemelman puede tener un origen occidental, en su esencia se inserta en las epistemologías del Sur, que son anti-occidentalizadoras y críticas, ya que recuperan al sujeto como centro del proceso. A pesar de que Zemelman no menciona explícitamente la necesidad de decolonización, su enfoque la refleja, al hacer énfasis en potenciar al sujeto, dándole un estatus a la alteridad y a la subjetividad, elementos que rompen con el paradigma occidental tradicional. En este sentido, su hermenéutica se convierte en una herramienta fundamental para que el sujeto, lejos de anularse, se potencie y participe activamente en la construcción del conocimiento desde su propia realidad.

Ahora bien, cuando se trata de investigaciones enmarcadas dentro de la línea investigativa doctoral conocida como Pedagogía, Currículo e Interculturalidad, se parte de la suposición de que las indagaciones se preguntan críticamente por la realidad que se vive en la educación y la pedagogía. Esta tesis doctoral ofrece lo que Zemelman y Quintar llaman “resonancia social”. Considerando que cada investigador como sujeto se construye a partir de sus múltiples relaciones (subjetividades colectivas), los investigadores pueden encontrar vínculos de sentido en la comprensión de la realidad que se hace en esta tesis, ya que los momentos espacio-temporales dentro de la historia, como por ejemplo la subalternización, también son compartidos y vividos por los otros, aún de manera singular. Entonces, se trata de darle peso a la subjetividad del investigador dentro de los procesos investigativos, para lo cual la academia, y en especial la línea de investigación doctoral, que contempla la interculturalidad, debe seguir abierta y posicionada en apoyar los procesos disruptivos. Así, la postura neutral desaparece tanto para el investigador como para una línea investigativa, que se pregunta por la educación desde la intercultural crítica.

Como la línea acoge investigaciones de tipo intercultural, la ancestralidad de los pueblos indígenas y sus procesos de educación propia, adquieren relevancia. A pesar de las distancias epistémicas entre investigadores mestizos y comunidades indígenas, ambos no pueden perder su lugar como seres humanos; es decir, sus subjetividades y creencias se desenvuelven en los procesos de interpretación de los discursos, los contextos y los territorios. En suma, se resaltan varios aportes investigativos a la línea investigativa Pedagogía, Currículo e Interculturalidad.

En primer lugar, destaca la importancia de incorporar la subjetividad del investigador en el proceso de indagación. Este enfoque toma distancia de la neutralidad y objetividad absoluta del conocimiento científico, y en su lugar, reconoce que el investigador forma parte integral del proceso de investigación.

Segundo, sobresale la necesidad de construir conocimiento desde la realidad dinámica de las comunidades, en conjunción con la reali-

dad propia del investigador, en lugar de partir de conceptos teóricos cerrados o de vacíos teóricos de un estado del arte. Esta perspectiva, reconoce la relatividad del conocimiento y su construcción desde el lugar específico, evitando la universalización y promoviendo un conocimiento contextualizado y relevante para las comunidades involucradas e incluso, para el investigador como sujeto.

Tercero, la investigación propone una ruptura con la idea de que la episteme se construye exclusivamente desde la ciencia. En cambio, se sugiere que cualquier sujeto, en su interacción con el entorno y considerando preguntas de sentido, puede construir su propia manera de comprender y actuar en el mundo a partir de sus experiencias. Esto abre la puerta a nuevas formas de construir conocimiento basadas en la comprensión de la realidad y no en su explicación científica, situación que puede atravesar los contextos académicos de la línea doctoral.

Cuarto, metodológicamente se plantea la investigación como un proceso de comprensión articulada de la realidad, buscando entenderla a través de las categorías y unidades de sentido del otro, en juego con la perspectiva del investigador. Esto implica un enfoque que asume diferentes dimensiones de la vida humana y promueve un discurso complejo y en constante recomposición.

Quinto, en términos de sistematización, se propone un enfoque múltiple que incluye la escucha presencial, la revisión de grabaciones, la representación gráfica de la información y la conversación con otros receptores del conocimiento. Este enfoque permite una comprensión más articulada y evita interpretaciones unidimensionales, promoviendo una visión rica y articulada del conocimiento del otro.

Estos aportes promueven una visión de la investigación, alineándose con la crítica a la verdad absoluta y fomentando nuevas formas de construir conocimiento, que son pertinentes y resonantes con las realidades de las comunidades y sus vidas. La cuestión es ¿qué tan dispuesta se encuentra la academia y en particular, la línea de investigación Pedagogía, Currículo e Interculturalidad para darle otro lugar al

conocimiento científico? ¿Qué tan abiertos y dispuestos estamos como investigadores, pertenecientes a esta línea investigativa de carácter intercultural, para pensar lo nunca pensado o lo no aceptado? Pues si se trata únicamente de que el investigador se dé cuenta de las circunstancias, y a través de su capacidad explicativa las dé a conocer, el ejercicio investigativo del sujeto se queda en lo meramente cognitivo. Pero el colocarse como sujeto frente a la realidad implica otras dimensiones, decisiones y consecuencias, entre esas, ver qué hace con ese “colocarse”, en la que el futuro está en el presente como posibilidad.

Ahora bien, es crucial considerar algunos aportes significativos que hace la presente investigación a la línea doctoral y a la formación de sus investigadores. Tanto Zemelman como Gramsci se preguntan por “el sujeto erguido” (Zemelman, 2019) y la “activación del sujeto político” (Roux, 2020), en un devenir histórico con “coyunturas” y “momentos culturales”, subrayando la importancia de indagar en las culturas para comprender un fenómeno. En la línea de investigación doctoral los investigadores, mayormente docentes, no pueden soslayar estas cuestiones cuando estudian fenómenos educativos desde una perspectiva intercultural. ¿Cómo se yergue o se activa políticamente el sujeto-investigador? Una manera es en el inicio de su formación doctoral al acercarse a la teoría. Entonces surge la cuestión por ¿cómo leemos las teorías para alimentar un estado del arte (de ser considerado en una investigación), una matriz epistémica, un marco conceptual o curricular, soporte de un área pedagógica en la escuela?

Por ello, el “pensamiento epistémico” debe centrarse en demarcar problemas, en lugar de construir enunciados teóricos, sugiriendo una lectura profunda y crítica de la teoría para entender la lógica detrás de las proposiciones teóricas (Zemelman, 2019). La lectura de teorías con lupa intercultural para entender un fenómeno educativo va más allá de lecturas exegética o del procesamiento de contenidos, requiriendo una comprensión de la lógica constructora del autor teórico, para identificar los problemas que intenta resolver. Esto permite al investigador doctoral (como sujeto que se yergue) rastrear el discurso detrás de las afirmaciones atributivas de propiedades y comprender cómo se

construyen las proposiciones teóricas. También permite identificar las categorías (nombradas o no en la teoría), que utiliza un determinado autor (Zemelman, 2019). En este sentido, Zemelman resuena con Gramsci al decir que el problema del conocimiento social es construir un conocimiento que sea capaz de crecer con la historia (Zemelman, 2019), siendo esencial para la construcción de nuevos saberes.

Este asunto epistémico desafía el pensamiento del investigador intercultural, vinculado a la línea doctoral en educación, pues está en juego la diversidad cultural en un devenir histórico que no es lineal, homogéneo o simétrico. Los cambios históricos son dinámicamente complejos ya que se desarrollan en varios planos de la realidad macro y micro-sociales (Zemelman, 2019).

Adicionalmente, las teorías que circulan por la formación académica de la línea doctoral o que configuran los estados del arte de investigaciones tienden a un análisis reducido bajo una lógica causa-efecto, sin considerar las “coyunturas” (Zemelman, 2019) o “momentos culturales” (Roux, 2020) que permiten establecer relaciones complejas entre niveles de la realidad como por ejemplo lo educativo, lo político, lo económico, lo tecnológico o lo institucional, entre otros.

Al enfoque intercultural de un investigador de la línea doctoral, se añade la dimensión contextual y cultural para comprender los fenómenos educativos. Entran en juego significados y sentidos culturales propios de un territorio. Sin embargo, estas consideraciones a menudo no se reflejan en las teorías que circulan en la formación doctoral, los currículos o los estados del arte de una investigación. Es fundamental que un investigador intercultural afiliado a esta línea, al estudiar la teoría y al hacer investigación, debele las categorías que sirven para construir sus preposiciones, dando cuenta de las coyunturas, las relaciones complejas entre niveles de la realidad (pedagógico, social, económico, entre otros), y la diversidad de marcos de sentidos culturales que pueden aparecer en un contexto determinado y que indudablemente transforman la perspectiva de un fenómeno educativo que se quiere conocer.

En este sentido, la presente investigación doctoral aporta a la línea de investigación y a los doctorandos un enfoque que evita el universalismo del conocimiento, buscando lo que Zemelman titula “la pertinencia histórica del conocimiento”, es decir, la construcción de un conocimiento que cuestione la crisis civilizatoria actual (nivel macro-social) en relación al fenómeno educativo que se busca abordar (nivel micro-social). Esto representa un desafío y una oportunidad para generar conocimientos a partir de diversas perspectivas epistémicas de los sujetos erguidos, rompiendo con estereotipos propios del discurso dominante y “marcos culturales comunes y hegemónicos” (Roux, 2020), que explican lo que la realidad es.

La línea de investigación podría impulsar el desarrollo de un pensamiento epistémico en investigadores, para cuestionar las teorías, ir a lo profundo de la realidad educativa y formular preguntas como acciones políticas que abran nuevas posibilidades en la educación. Así, estamos hablando del investigador como sujeto erguido que se activa políticamente con el desarrollo de su pensamiento epistémico, cuando de interculturalidad se trata.



Referencias

- Agudelo, N. (2007). *Boletín informativo No. 1. CADE*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Aguirre, N. (2016). Educación de la vida y en la vida, para vivir bien. *Revista Internacional sobre Investigación en Educación Global y para el desarrollo*, 10, 43–56. <https://redclade.org/wp-content/uploads/Educacion-para-vivir-bien.-Publicado.pdf>
- Arévalo-Robles, G. A. (Ed.). (2013) *Reportando desde un Frente Decolonial: La Emergencia del Paradigma Indígena de Investigación*. Asociación Intercultural Mundu Berriak.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.
- Castillo, A. (2021). *Comunidad mhuysqa sieubasue: El autoreconocimiento y la identidad como procesos de empoderamiento y transformación social*. Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina.
- Córdoba, M. E. y Vélez-De La Calle, C. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1001–1015. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14208160615>
- El Sudamericano, P. P. (2018, octubre 15). *La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía*. Conferencia del Doctor Enrique Dussel [Video]. *El Sudamericano*. <https://elsudamericano.wordpress.com/2018/10/15/la-transformacion-de>

- la-educacion-hacia-la-descolonizacion-de-la-pedagogia-conferencia-del-doctor-enrique-dusell-en-video/
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? *En: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*(pp. 68–87). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100708045100/7_escobar.pdf
- Freire, P. (2008). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gómez, D. F. (2021). *Estudio para la reducción de emisiones de material particulado PM 10 y PM 2.5 en Ráquira Boyacá, asociado al sector alfarero y su incidencia en la salud de los habitantes* [Tesis de pregrado, Universidad Santo Tomás, Tunja]. Universidad Santo Tomás. <https://repositorio.usta.edu.co/handle/11634/32699>
- Institución Educativa Nuestra Señora de la Candelaria (2021). *Proyecto Educativo Institucional (PEI) de la Institución Educativa Nuestra Señora de la Candelaria*. Institución Educativa Nuestra Señora de la Candelaria. Formamos para la Vida y Educamos para la Libertad. <https://ienscraquira.wixsite.com/iensc/blank-mwie3>
- Lander, E. (1993). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=791344>
- Lander, E. (2019). *Crisis Civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Bielefeld University Press. https://www.clacso.org.ar/biblioteca_calas/detalle.php?id_libro=1819
- Lara, J. M. (2019). Crítica al uso de la memoria como recurso de aprendizaje durante el siglo XIX en Chile. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 21(33), 87–106. <https://doi.org/10.19053/01227238.9776>
- Leff, E. (2000). Tiempo de sustentabilidad. *Ambiente & Sociedad*, (6/7) 5–13. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2000000100001>
- Leff, E. (2007). *Aventuras de la epistemología ambiental: De la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. Siglo XXI.

- Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: Hacia “otro” programa de sociología ambiental. *Revista mexicana de sociología*, 73(1), 5–46. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0188-25032011000100001&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Leff, E. (2021). El Manifiesto por la Vida ante la Crisis Civilizatoria y la transición hacia un mundo sustentable. *Crisis civilizatoria. Pactos y/o transiciones desde el ecologismo popular*, 3 Parte 1.
- Mansilla Sepúlveda, J. (2019a). *Educación en contextos interculturales e indígenas en el siglo XXI*. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 21(33), 9–13. <https://doi.org/10.19053/01227238.10026>
- Mansilla Sepúlveda, J. (2019b). *Olivia Arévalo Lomas: una ventana desde el infinito. Asesinato del canto sagrado shipibo-konibo-xeteba*. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 21(33), 17–34. <https://doi.org/10.19053/01227238.9909>
- Marín, X. (2024). *La interculturalidad en la educación como postura y potencia epistémicas*. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 26(44), 303–321. <https://doi.org/10.19053/uplc.01227238.18285>
- Martínez Boom, A. (2004). *De la Escuela Expansiva a la Escuela Competitiva. Dos modos de Modernización Educativa en América Latina*. Anthropos.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55–85). CLACSO, http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf
- Nexos (Director). (2020, septiembre 9). *Entrevista a Enrique Leff, inquietudes ambientales, humanas y sociales* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=L-BCKJfE-ps>
- Ordóñez, S. P. (2014). Cauce y río: Una poética pedagógica del presente, Entrevista con Estela Beatriz Quintar. *Educación y Ciudad*, 26, 131–136. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5704918>

- Quijano, A. (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, (28), 1, 255-301. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12262976015>
- Quintar, E. (2018). La diversidad cultural en américa latina. Un problema ético político para la formación y la producción de conocimiento. *Paulo Freire. Revista de Pedagogía Crítica*, 19, Article 19. <https://doi.org/10.25074/07195532.19.975>
- Quintar, E. (2018). La Diversidad Cultural en América Latina. Un Problema Ético Político para la Formación y la Producción de Conocimiento. *Paulo Freire. Revista De Pedagogía Crítica*, (19), 221 - 248. <https://doi.org/10.25074/pfr.v0i19.975>
- Rico, Y. P., & Torres, C. D. (2018). *Evaluación de la calidad de aire por inmisión de PM10 y su correlación con las enfermedades respiratorias reportadas para el año 2016 en el área urbana municipio de Ráquira, Boyacá* [Tesis de pregrado, Universidad del Bosque]. Universidad del Bosque. <https://repositorio.unbosque.edu.co/handle/20.500.12495/3240>
- Rivas, J. (2005). Pedagogía de la dignidad de estar siendo. Entrevista con Hugo Zemelman y Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 27(1), 113–140. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545085021>
- Roux, R. (2020). Subalternidad y hegemonía. *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, (38–39), 147-158. <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/601/564>
- Salcedo, J (2009). Pedagogía de la potencia y didáctica no parametral. Entrevista con Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 31(1), 119-133. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545096006>
- Walsh, C. (2010a). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh. *Construyendo Interculturalidad Crítica* (pp. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. <https://aulaintercultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>

- Walsh, C. (2010, del 13 al 14 de abril). Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico [Ponencia]. *Seminario Pluralismo Jurídico*, Brasilia, Brasil. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6205>
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales, prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir: Vol. I*. Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C., & García, J. (2015). *Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana*.
- Walsh, C. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura* 38 (19) 79-98. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/5178>
- Zemelman, H. (1992). La educación como Construcción de Sujetos Sociales. *Revista La Piragua*, (5), 12–18.
- Zemelman, H. (Director). (2017, junio 17). *La formación de docentes como sujetos protagónicos en los procesos educativos* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=bdhPq6pj84A&ab_channel=MultimediaCIDHZ
- Zemelman, H. (2010). *Aspecto Basicos de La Propuesta de La Conciencia Historica o Del Presente Potencial*. Instituto de Pensamiento y Cultura de América Latina. Scribd. <https://es.scribd.com/document/117471789/Zemelman-Aspecto-Basicos-de-La-Propuesta-de-La-Conciencia-Historica-o-Del-Presente-Potencial-Parte-2>
- Zemelman, H. (2019). *Epistemología de la Conciencia Histórica. Aspectos básicos*. In stituto de pensamiento y Cultura en América Latina. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/CLACSO/168967/Aspectos-Basicos-epistemologia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>



índice de tablas

56	Tabla 1. Las categorías investigativas
----	--



Índice de Figuras

68	Figura 1. Proyecciones del sujeto historizado y el sujeto ancestralizado.
207	Figura 2. Engranaje de dimensiones y leyes ancestrales
254	Figura 3. Proyección de los Dispositivos pedagógicos y didácticos



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2026, en
Búhos Editores Ltda.
Tunja - Colombia



Facultad Ciencias de la Educación - UPTC

El Subcomité de Obra de la Facultad de Ciencias de la Educación implementa procesos editoriales para vincular a sus lectores con obras de calidad de docentes e investigadores de la facultad, a partir de contenido científico, pedagógico, didáctico, cultural, artístico y literario, entre otros.



Doctorado en Ciencias
de la Educación Uptc
RUDECOLOMBIA
ACREDITADO EN ALTA CALIDAD

El Doctorado en Ciencias de la Educación de RUDECOLOMBIA forma investigadores con autonomía intelectual para comprender, teorizar, e intervenir los factores de las culturas socio-educativas desde la perspectiva del trabajo en red en el contexto internacional y la construcción de nación desde la región.



Ante la actual crisis civilizatoria que amenaza la vida y la diversidad cultural, este libro propone un giro epistémico en la Enseñanza de las Ciencias Naturales (ECN), que resignifica la escuela como espacio ético-político. La obra se sitúa desde una mirada decolonial e intercultural, anclada en la ancestralidad de los pueblos Uitoto y Muisca Kamunkwawishe, para dar forma a la Pedagogía de los Saberes sobre la Naturaleza (PSN). La investigación nace de la praxis pedagógica de la autora y de su implicación vivencial, política y espiritual con estas cosmovisiones.

El libro se organiza en cuatro capítulos: (1) desarrollo metodológico desde la Hermenéutica de la Conciencia Histórica y la Pedagogía no Parametral; (2) problematización del papel de la ECN en la formación de sujetos homogeneizados; (3) propuesta epistémica de la PSN, construida en diálogo intercultural para resignificar memoria, espíritu, palabra, cuerpo, corazón y mente; y (4) dispositivos didácticos como: mambeadero, meditación, pago y canto, orientados al cuidado y el buen vivir.

Desde el enfoque de la PSN, la escuela vivencia la pluralidad de sentidos, saberes, culturas y territorios, para transitar hacia una educación que humaniza, ancestraliza, y posibilita ser y habitar el mundo de otra manera.



Uptc[®]
Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia
VIGILADA MINEDUCACIÓN

