



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 practicas 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 entretejer 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 (subjektividades 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.