



Perspectivas ontológicas y epistemológicas en las concepciones acerca de la vida desde la cosmogonía Muruy en La Chorrera, Amazonas, Colombia

- Ontological and Epistemological Perspectives in Conceptions About Life from The Muruy Cosmogony in La Chorrera, Amazonas, Colombia
- Perspectivas ontológicas e epistemológicas nas concepções sobre a vida da cosmogonia de Muruy em La Chorrera, Amazonas, Colombia

Resumen

Este artículo corresponde a resultados parciales de la tesis doctoral adscrita a la línea de investigación "Enseñanza de las ciencias, contexto y diversidad cultural" del Doctorado Interinstitucional en Educación, sede Universidad Distrital Francisco José de Caldas y aborda la pregunta por las concepciones acerca de la vida desde la cosmogonía del pueblo Muruy en La Chorrera-Amazonas-Colombia. Esta narrativa fue construida a partir de los contenidos de la entrevista realizada a Gil Farekatde Maribba, como sabedor escogido por la comunidad del pueblo Muruy y diferentes fuentes documentales, observaciones del diario de campo, entre otros. El artículo describe la unidad ontológica Ser humano-Naturaleza-Espiritualidad, haciendo énfasis en el origen, la palabra, lo tangible e intangible y sus implicaciones en las concepciones acerca de la vida y del cuidado de esta. Igualmente analiza los aspectos epistemológicos contenidos en las prácticas de cuidado de la vida.

Palabras clave:

concepciones de vida; cosmogonía Muruy; cuidado de la vida

Norma Constanza Castaño Cuéllar*

* Doctora en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas; profesora Titular Departamento de Biología, Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: ccastano@pedagogica.edu.co. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6747-3986>



Abstract

This article corresponds to partial results of the doctoral thesis assigned to the line of research "Teaching of science, context and cultural diversity" of the Interinstitutional Doctorate in Education, Francisco José de Caldas District University headquarters and addresses the question of the conceptions about the life from the cosmogony of the Muruy people in La Chorrera-Amazonas-Colombia. This narrative was built from the contents of the interview with Gil Farekatde Maribba, as a knowledgeable person chosen by the Muruy community, and different documentary sources, observations from the field newspaper, among others. The article describes the ontological unit Human Being - Nature - Spirituality, emphasizing the origin, the word, the tangible and intangible and their implications in the conceptions about life and the care of it. It also analyzes the epistemological aspects contained in life care practices.

Keywords:

care of life; conceptions of life; Muruy cosmogony

Resumo

Este artigo corresponde a resultados parciais da tese de doutoramento atribuída à linha de investigação "Ensino de ciências, contexto e diversidade cultural" do Doutorado Interinstitucional em Educação, Sede da Universidade Distrital Francisco José de Caldas e aborda a questão das concepções sobre a vida a partir da cosmogonia do povo Muruy em La Chorrera, Amazonas-Colômbia. Essa narrativa foi construída a partir do conteúdo da entrevista com Gil Farekatde Maribba, como conhecedor escolhido pela comunidade Muruy, e de diferentes fontes documentais, observações do jornal de campo, entre outros. O artigo descreve a unidade ontológica Ser Humano-Natureza-Espiritualidade, enfatizando a origem, a palavra, o tangível e o intangível e suas implicações nas concepções sobre a vida e o cuidado dela. Analisa também os aspectos epistemológicos contidos nas práticas de cuidado com a vida.

Palavras-chave:

concepções de vida; cosmogonia Muruy; cuidado com a vida

Introducción

Hay aspectos que atañen a la enseñanza de la biología, en los que el concepto de vida puede ocupar un lugar fundamental para resolver problemáticas contemporáneas, que requieren la comprensión de fenómenos complejos y la reconsideración de las relaciones ecosistema- cultura-biopolítica, la reconfiguración de las concepciones acerca del conocimiento científico y biológico en particular, al igual que de su enseñanza. Se trata de desarrollar un enfoque sistémico y complejo, de construir puentes entre las disciplinas e incluso ir más allá de ellas, involucrando, para este caso, los conocimientos ancestrales de pueblos que han sabido conservar la naturaleza durante siglos, como lo son los Muruy en La Chorrera-Amazonas (Castaño et ál., 2012).

Las condiciones contemporáneas exigen un pensamiento crítico y transformador, alrededor de aspectos económicos, políticos y culturales en torno a la globalización cultural en las que nos hayamos inmersos y ello requiere también de elementos para la formación de ciudadanía, más cuando se trata del uso de los “recursos naturales” en un ecosistema tan vulnerable biológica, política y económicamente como lo es la Amazonía (Castaño et ál., 2012).

Es necesario propiciar una ruptura de la relación conocimiento/poder a partir de la transformación de las representaciones que la academia tiene acerca de los otros, democratizando el conocimiento biológico y poniéndolo a disposición de las comunidades, independientemente de sus niveles educativos, por su trascendencia en la vida de las personas, de las sociedades y de la construcción de un país que se asume como biodiverso, pluriétnico y pluricultural, pero al que la educación poco le ha aportado, pues ha girado alrededor de paradigmas de con-

trol, de dominación y homogeneización que contribuyen a la invisibilización y a la subordinación de los sujetos y por ende a violentar las mentalidades. (Castaño et ál., 2012). Esta investigación propicia la visibilización de los conocimientos acerca de la vida del pueblo Muruy, como medio para que en el país se reconozca el valor de la diversidad cultural y lo que representa para la protección de la vida y de la naturaleza; al igual que para la construcción de un país biodiverso, pluriétnico y multicultural.

Desde esta perspectiva surge la pregunta de investigación desarrollada en este artículo: ¿Cuáles son las perspectivas epistemológicas y ontológicas que emergen de las concepciones acerca de la vida, desde la cosmogonía del pueblo Muruy en La Chorrera (Amazonas)?

El objetivo general busca identificar elementos epistemológicos y ontológicos en las concepciones acerca de la vida, en la cosmogonía del Pueblo Muruy en La Chorrera, Amazonas, que pueden contribuir a consolidar el campo de conocimiento de la enseñanza de la biología en contextos culturalmente diversos.

La Chorrera, Amazonas, está ubicada al sur del país, al margen izquierdo del río Igará-Paraná, y habitada por cuatro etnias indígenas: Muruy, Okaina, Muinane y Bora. Allí sucedió el genocidio propiciado por la Casa Arana debido a la explotación del caucho, a inicios del siglo xx. Es una de las zonas con mayor biodiversidad del planeta y, desde la cosmogonía Muruy, un lugar sagrado en el que se creó el mundo, razones que inciden en la alta valoración que ancianos y caciques tienen de sus conocimientos ancestrales (Castaño, 2009).

Se consideran como antecedentes, los desarrollos realizados por la Universidad Pedagógica Nacional en 2007 con la Licenciatura en Biología en La Chorrera-Amazonas, desde

un enfoque intercultural, basado en el Plan de Vida y en el Plan de Abundancia de las comunidades indígenas que allí habitan. Esto permitió reconocer los saberes locales y su incidencia en el desarrollo social en procesos de reflexión-acción. Las acciones adelantadas aportaron elementos para la formación de maestros indígenas reconociendo, valorando y legitimando las prácticas y saberes locales (Castaño, 2009), lo cual coincide con los planteamientos de Dueñas et ál. (2017), quienes destacan la importancia de no solo interrelacionar los conocimientos ancestrales y los occidentales con el campo educativo, sino también de validar el saber de las comunidades indígenas. De la misma manera, Molina (2017) afirma la necesidad de perspectivas pluralistas mediante las cuales se pueda propiciar el reconocimiento y protección de la diversidad y de la diferencia étnica y cultural.

Este proyecto educativo permitió la construcción social de universidad y la generación de propuestas de resistencia frente a procesos homogenizadores, así como la consolidación de alternativas que respondan a los intereses y problemáticas de los diferentes grupos sociales y propicien perspectivas de desarrollo social desde la construcción de conocimientos pedagógicos propios (Castaño, 2009).

Este proceso de formación mostró la importancia de trascender el ámbito cognitivo hacia procesos que consoliden proyectos de vida en los que se reconozcan las múltiples dimensiones de la vida humana y no humana, así como relaciones positivas y transformadoras entre la educación y el desarrollo social.

Lo anterior implica el reconocimiento de diversas epistemologías, cosmovisiones, éticas y estéticas, y propiciar la autonomía de los saberes locales en la construcción y producción de conocimiento, mediante la comprensión de las distintas manifestaciones culturales, formas de conservación de la naturaleza, dinámicas sociales, procesos económicos y políticos (Castaño, 2009).

Se mostró la importancia de construir conocimiento pedagógico que aporte sentido a un país pluricultural y diverso, incluyente y equitativo, considerando que la educación es el espacio para reflexionar y repensar las diferentes formas de asumir la diversidad del ser humano, con el propósito de aportar a convivencias armónicas y construir sentidos de nación incluyentes, lo cual supone la comprensión de sus prácticas socioculturales (Castaño, 2009). Esto contribuyó a valorar los conocimientos del pueblo Muruy acerca de la vida y la pertinencia de sus significados para la enseñanza de la biología.

Marco teórico

Aproximación al pluralismo epistemológico

Esta investigación entiende la epistemología desde la perspectiva pluralista propuesta por Olivé “como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento” (2009, pp. 25-26). Un aspecto crucial de este

enfoque es comprender que estas prácticas forman parte de un contexto cultural, social y ecológico específico.

Olivé (2009) plantea que las prácticas incluyen una estructura axiológica y son guiadas por representaciones explícitas (creencias, teorías y modelos) y además por conocimientos tácitos. En todas las sociedades hay prácticas epistémicas: económicas, técnicas, educativas, políticas, recreativas y religiosas; en las sociedades modernas hay además prácticas tecnológicas y científicas.

De acuerdo con Olivé (2009), una práctica es un sistema dinámico que incluye elementos que se relacionan e interactúan permanentemente, entre los que se encuentran: un colectivo con capacidades y propósitos comunes, que interactúan entre sí y con el contexto, el cual incluye objetos como semillas, suelo, agua y otros seres vivos; un conjunto de acciones estructuradas, que involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones, tales como concepciones del mundo que guían acciones y que incluyen creencias (disposiciones a actuar de una cierta manera), y teorías: conjuntos de modelos de aspectos del entorno, cosmologías y cosmogonías. Igualmente incluye un conjunto de supuestos básicos orientadores: principios, normas, reglas, instrucciones y valores, que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones, igual que las de otros agentes. Esta es la *estructura axiológica* de una práctica.

Olivé (2009) enfatiza que las prácticas epistémicas las realizan colectivos y que su adecuación se desarrolla gradualmente a medida que los sujetos logran los fines propuestos y evalúan su logro, en función de sus propios valores. Considera que los contextos sociales, culturales y ecológicos son muy diversos y, por ende, esas prácticas son diversas; lo que indica

que existe una gran diversidad de formas de producción de conocimiento, con diferentes estándares de evaluación. Estas prácticas tienen sentido en contextos culturales específicos, de ahí la importancia de comprenderlas bajo una perspectiva pluralista.

Resalta igualmente Olivé (2009) que las prácticas sociales de comunidades tradicionales no deben concebirse como separadas de su entorno, de su hábitat y del ecosistema del que forman parte, razón por la cual se justifica el derecho de los pueblos indígenas a participar en la toma de decisiones sobre sus territorios.

Lo ontológico como la búsqueda de sentido

Para el pensamiento clásico occidental, la cultura es ajena al orden ontológico, Mendoza afirma que: “el orden cultural empieza ahí donde termina el orden del Ser” (2008, p. 5). De la negación del vínculo entre ontología y cultura se deduce que existe una cultura superior a las otras —aquella que “se transparenta” ante el Ser— y que se da el derecho de despreciar, negar o dominar a las otras (Ramírez, 2004).

Sin embargo, Merleau-Ponty (1977) asume que el sentido proviene de la existencia mundana de la realidad. La cultura, las significaciones, lo “imaginario” en general, dice Merleau-Ponty poseen, una “inscripción ontológica”, son “parte” de nuestra experiencia del Ser.

Para Merleau-Ponty, la cultura no es un plano secundario de ser, sino el ámbito donde el sentido del ser, la experiencia ontológica humana sucede, “la cultura no es más un lastre o un mero aditamento en la experiencia humana: es el modo como los seres humanos comprendemos creativamente nuestra ‘estancia’ en el mundo y como hay un “Ser para nosotros” (Ramírez, 2004, p. 13).

Según Ramírez (2004) el ser humano es un ser cultural, ontológicamente constituido a partir de un orden histórico y socialmente determinados de significaciones y valores. El ser humano no posee una “esencia” o una “naturaleza”, se forma y se hace a sí mismo y la cultura es, precisamente, el conjunto de realizaciones a través del cual el ser humano constituye su propia naturaleza.

Desde perspectivas como la de Varela, se critica la idea de cognición como representación, como abstracción y la dicotomía mente-cuerpo que nos separa de la corriente de la vida y que asume la preexistencia de entidades cuyas esencias existen en y por sí mismas:

las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza concreta, incorporadas, encarnadas, vividas; ... el conocimiento se refiere a situaciones. Lo concreto no es un paso hacia otra cosa. Es cómo llegamos y dónde permanecemos, el mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. (1996, pp. 13-15)

Este punto de vista ontológico sobre lo que es el mundo, lo que somos y cómo conocemos el mundo, tiene una perspectiva histórica. Sin embargo, como lo sugiere Escobar, es necesario construir un concepto de ontología más complejo:

las ontologías no preceden ni existen independientemente de nuestras prácticas cotidianas... Si no es el dualismo, si la vida está siempre en conexión, ¿entonces qué? La respuesta obvia inmediata a la desconexión, el aislamiento y demás, por supuesto, es reconectarse —con los otros, los cuerpos, el mundo no humano, la corriente de la vida. (2013, p. 35)

En esa perspectiva emerge la idea de relacionalidad, que Escobar entiende como una ontología en la cual “nada preexiste a las relaciones que la constituyen; en la que la vida es... interrelación e interdependencia, siempre y desde el comienzo: nada existe por sí mismo, todo *interexiste*, nosotros *intersomos* con todo en el planeta” (2013, p. 35).

Para Blaser (2009) el concepto de cultura implica la existencia de una realidad con distintas versiones, pero ontología implica la existencia de múltiples realidades, con distintas particularidades. Ruiz et ál. (2016) aluden que la realidad es más que una construcción social, es una propiedad emergente que resulta de la interacción entre humanos y no humanos en condiciones contextuales, lo cual resulta en prácticas y en experiencias específicas.

Metodología de la investigación

Esta es una investigación cualitativa desde una mirada intercultural que se propone rescatar, legitimar y valorar las voces de los sujetos y sus conocimientos; en ese sentido es “una actividad localizada en un [...] lugar y tiempo que sitúa al observador en el mundo” (Denzin et ál., 2008, p. 4). Implica un énfasis en las cualidades de entidades y en los procesos y significados. Es así como considera

a la par con el conocimiento académico, las formas de construir conocimiento del pueblo Muruy. El enfoque de la interculturalidad crítica (Albán, 2010), implica un posicionamiento político contra hegemónico y la participación amplia y colaborativa de las comunidades, en este caso del pueblo Muruy de La Chorrera, Amazonas, en el proceso de investigación. Se considera la investigación como “alternativa que reconoce otras formas de pensamiento, otras prácticas y otras formas de ser y de hacer” (Castaño, 2014, p. 139). Se ubica en el análisis de la cultura, aludiendo que debe ser interpretativo y en búsqueda de significaciones públicas, preguntando por su sentido y su valor, lo que Geertz denomina “enfoque semiótico de la cultura” (1996, p. 35).

La perspectiva epistemológica es pluralista, relaciona prácticas sociales y estructura axiológica de normas y valores epistémicos y metodológicos que sustentan la validez de los conocimientos construidos, entendiendo que forman parte de un contexto cultural, social y ecológico (Olive, 2009).

La mirada ontológica busca producir rupturas en las relaciones entre quien investiga y quien es investigado; por ello se acude a los términos de sujeto conocido y de sujeto cognoscente considerándolos como sujetos existenciales a partir de aspectos que los distinguen y los hacen únicos, con capacidad de conocer, con distintas formas de conocer, con capacidades de construcción colectiva (Vasilachis, 2011).

Hermenéutica narrativa

La investigación corresponde a la hermenéutica narrativa, basada en la descripción, interpretación y construcción de conocimientos, que permite comprender la complejidad de las narraciones de los sujetos, destacando el valor y el significado de acciones y conocimientos. El investigador como intérprete dialoga con sus

entrevistados y con los textos surgidos de las entrevistas o registros, sin excluir el reconocimiento de sí mismo como sujeto portador de significados, “así se produce algún grado de coautoría en la narración y una interpretación de las narrativas que aportará comprensión a las problemáticas investigadas” (Bolívar et ál., 2001, p. 59).

Las narrativas conllevan una fase de autointerpretación, involucran la intersubjetividad a través de la conversación, superando la racionalidad instrumental, porque lo que importa “es la sutil relación —no equiparable— entre vida, experiencia y palabra, y donde lo emocional, en el profundo sentido de la relación dialógica, es un factor determinante” (Arfuch, en Sarasa, 2012, p. 190).

Desde este enfoque es posible deconstruir la pretensión de verdad en el sentido que el propósito es comprender la realidad en la que los sujetos viven, sus argumentos y hacer una construcción con sentido y veracidad, dando sentido a la experiencia humana. El diseño es flexible, coherente con los aspectos hermenéuticos, epistemológicos y ontológicos enunciados, en el sentido que se ocupa de identificar y caracterizar los distintos aspectos que constituyen la realidad en una investigación. La investigación es circular en cuanto hay un proceso de articulación entre la interpretación de los datos empíricos y la construcción conceptual; lo cual, además, lo hace inductivo. Igualmente es flexible tanto en lo que se relaciona con la selección de participantes en la producción del contexto situacional, la interpretación y análisis: contexto convencional o red de relaciones (Mendizábal, 2006).

Este diseño es cualitativo inductivo, lo que se propone es crear conceptos, hipótesis, modelos e incluso teoría desde los datos empíricos. Este diseño es flexible, emergente, inductivo, más que fuertemente configurado (Mendizábal, 2006).

La participación en el contexto se hizo mediante el registro de los eventos, notas de campo, grabaciones, entrevistas narrativas abiertas y recopilación de documentos. La construcción de conocimientos se relaciona con la teorización epistemológica y ontológica que se dio alrededor del proceso y los resultados de la investigación.

La investigación se realizó entre 2013 y 2018, a través de las siguientes fases:

- Descripción del objeto de estudio: recolección de registros de información con su respectiva codificación; diseño de la entrevista narrativa y los tipos de preguntas a realizar.
- Categorización: sistematización de la información e identificación de unidades de análisis a través de una microetnografía semántica centrada en el análisis detallado del registro de información y que consiste en agrupar las ideas por semejanza y colocar un rótulo que indica significado. Se trata de recuperar las perspectivas y significaciones de los sujetos y la reconstrucción de procesos situacionales (Rockwell, 1985).
- La categorización y análisis de datos se hizo de forma sistemática, contrastando similitudes y diferencias de los datos con el objetivo de identificar tendencias (Charmaz, 2006; Strauss y Corbin, 2002).
- Comprensión: interpretación conjunta del objeto de estudio, a partir del sentido que le dan los sujetos al hecho investigativo.
- Interpretación: construcción de conceptos a partir de la confrontación del objeto de estudio con la interpretación y la reflexión de los significados hallados.

Resultados y discusión

Lo ontológico: la unidad espiritualidad, ser humano, naturaleza, (Moe, Kome, Monifue)

Afirman los Muruy que sus dioses no los enviaron a dominar la naturaleza, sino a cuidar a la humanidad y que cuidar a la humanidad significa cuidar el conocimiento; cuidar a la humanidad es cuidar la vida. Esa es la misión de estos pueblos en La Chorrera (Farekatde, 2013).

Por su parte, cuando en la entrevista Farekatde (2013, entrevista) se refiere a los aspectos cosmogónicos desde los que se constituye la vida, dice que hay un solo origen y principio dado por el orden de la creación, es decir, todo está relacionado:

La vida se cuida en todo; en todo momento. [La vida es relación entre todos los seres]; esa relación está dada con los seres del agua, del bosque, del monte, trepadores, seres del aire; de manera directa...

No hay dualidad, no hay el uno más o el uno menos, ese poder está ahí; eso es lo que se llama cuidar la vida. Por eso el más mínimo, el más insignificante ser, así se crea que no tiene vida, para nosotros, en realidad si la tiene, está cumpliendo una función en el equilibrio de la relación.

De otro lado plantea que un desajuste de esta relación ser humano-espiritualidad-naturaleza, produce enfermedad y muerte, considerada como un paso más de la vida, solo que esa vida ya no la percibimos con la vista, es volver al Tabaco, es volver al dios Moo, permanecer dentro del ciclo (Castaño, 2020).

Esto nos muestra que hay una unidad ontológica entre la naturaleza, el ser humano y la espiritualidad, que se caracteriza porque hay un solo origen para humanos y seres vivos; desde ese origen se constituyen relaciones integrales, esa es la razón por la cual la vida se cuida y se protege. Esta unidad ontológica, de acuerdo con Pérez (2019) implica principalmente identidad e integralidad, interrelación y espiritualidad.

Adicionalmente, se deduce que cuidar la vida significa que no hay dualidades, ni jerarquías, precisamente porque significa relación entre las dimensiones ser humano, espiritualidad, naturaleza, que se construye en forma cíclica, relacional, la vida es continua: “para nosotros, todo es cerrado; es un ciclo, no hay interrupción; con una dimensión que falle se cae la unidad”. Es de advertir que Farekatde, G. afirma que ese ciclo de la vida se interrumpe cuando no hay armonización. Advierte que el ciclo de la vida no es individual, es colectivo. Y cada cosa que se hace en favor o en contra el individuo afecta todo el ciclo. Porque todo está vinculado, por eso se afecta todo el sistema social. ¿Y la vida cuando comienza? “la vida no comienza, ni termina; nos vamos a acabar nosotros como

humanos como personas, pero la vida va a seguir” (Figura 1).

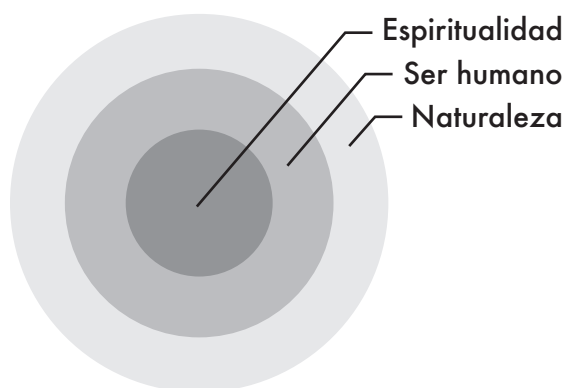


Figura 1.

En esa unidad ontológica, se vislumbran las dimensiones: el origen, la palabra, lo tangible e intangible. Es así como el origen se muestra con una perspectiva histórica y cambiante. Se afirma que “la vida es una sola, tiene un mismo origen, un solo principio... pero hay una especie de traslados” (Farekatde, 2013, comunicación personal) o transformaciones entre los seres vivos. Es de advertir que los orígenes que se configuran en los mitos también tienen un carácter relacional; lo social se enmarca en la relación entre la palabra y la obra, entre el poder y la realidad: la palabra da un orden, la obra es la realidad, esa relación hace práctico el mito “es hacer obra lo que se habla, es hacer amanecer lo que se mamea” (Farekatde, 2004, p. 127).

La palabra crea la vida, lleva a la búsqueda de sentido, es ontológica; crea y ordena el mundo, da poder y protección, “lo dijo el mismo creador: yo los cuido con la palabra, yo los creé con la palabra, yo los hice con la palabra y yo los cuido con la palabra”. (Farekatde, G., 2013)

La palabra hace posible el consejo (*rafue*) para cuidar la vida. Desde esa dimensión existencial surgen las prescripciones para el

cuidado de la vida, que se concretan en consejos, dietas, oraciones, cantos, bailes, rituales y conjuros.

Sin embargo, se aclara que

ese poder no es de dominio sino de servicio: mediante el Poder de la Palabra se concilian los mundos material y espiritual primeramente para generar la convivencia pacífica que trasciende hacia las personas y las sociedades indígenas y genera Vida, Crecimiento y Abundancia para sus criaturas... eso es lo que se llama Gobernar [...]. (Azicatch, 2007, p. 32) [Énfasis agregado]

Hay un fundamento espiritual tangible e intangible. El primero se refiere a los orígenes y el segundo a las formas de vida con sus correspondientes espacios: aéreo, terrestre y acuático. Es notorio aquí la relación compleja entre lo espiritual, las formas, el entorno y la función. Como dice Gil, es el paso de lo abstracto a lo material.

Aún más allá, es sorprendente cómo esas relaciones se complejizan y constituyen un todo coherente y ordenado que se plasma en el Plan de Vida de las comunidades. Se resalta que esas prácticas para el cuidado de la vida influyen en la organización política y social, al formular los planes de vida y de abundancia, desde sus propias cosmogonías.

De esta manera, contrasta con el planteamiento de Leff (2014), en relación con el olvido de la naturaleza en el contrato social, preguntándose cómo ha sido posible que nos hayamos apartado de las condiciones que permiten la misma existencia de la vida, construyendo un orden social independiente de la naturaleza.

Lo epistemológico: el cuidado de la vida

Cuidar la vida, en términos de Farekatde (2013) es construir permanentemente un equilibrio, armonizando el estado de abundancia en lo natural, lo humano y lo divino. Esas tres dimensiones, reitera, son las que tienen que permanecer, no hay dualidad:

no hay el uno más o el uno menos, ese poder está ahí; eso es lo que se llama cuidar la vida. 'Por eso el más mínimo, el más insignificante ser, así no tenga vida, para nosotros en realidad si la tiene, está cumpliendo una función en el equilibrio de esa relación'.

En la práctica, dice Farekatde, la vida se cuida en todo; en todo momento a través de prácticas como *fumaika*, *yetarafue*, *zomafarafue*, *rafue* y rituales.

Una de esas prácticas es el dietar, que contiene las tres dimensiones mencionadas: lo que tiene que ver con *Moo*, con *Kome* y *Monifue*, por eso afirman que todos los seres tienen vida, tienen dueño, cada uno está protegiendo su espacio, el que le corresponde, entonces para trasladarse de una dimensión a otra, hay que hacer un ritual, para establecer ese equilibrio; ese equilibrio es lo que armoniza.

Según Farekatdee esto tiene un origen:

nosotros decimos -5 -3 -2-1 0 y seguimos 1 2 3, los positivos y los negativos y seguimos. Entonces la vida es... el punto cero es como el punto de partida de la vida. Pero entonces este punto es lo que decimos, ahora sí, *ta+no jayi+* y vamos es hablando ya de la vida. (Farekatde, 2013)

Para nosotros, dice Farekatde, es fundamental conocer cuál es el origen de los seres y la relación entre las tres dimensiones, pero también entre los mismos seres; o sea, humano con humano. El tercer aspecto se relaciona con la función de cada una de esas dimensiones y seres y para eso hay que hacer unas dietas, que consisten en no hacer lo prohibido, tiene que ver con lo que va en contra de la vida, todo lo que va en contra de la vida es antividino, antinatural, antihumano. Por eso, una crítica bien fuerte, por ejemplo, es lo del trago, lo del robo, o sea todas esas cosas negativas; esto es una cuestión universal que todo indígena debe saber, independiente de la etnia que sea.

Cuando hay armonía, hay choques. Hoy en día nosotros seguimos el origen, las relaciones, pero en la función es donde tenemos dificultad, especialmente en lo que se refiere a la relación con el otro, con el hombre blanco. No la tenemos clara, entonces hay que construirla.

Es evidente que en esas concepciones se encuentran relaciones muy complejas y que ellas pueden alimentar los vínculos de la vida con lo vivo, que desde la perspectiva occidental está totalmente rota. Farekatde plantea que estas relaciones, se tratan en el *yetarafue*, los consejos que orientan la vida, el buen vivir y en el *erafue* que es la relación entre la naturaleza, esa armonía, con el hombre, por eso se hacen los bailes.

El *ta+gno Jag+y+*, se encuentra solamente en los bailes, incluso hay bailes por

ejemplo que se ocupan de la sanación de lo malo. Lo que se soluciona en los bailes son los problemas, que afectan a la familia, a la sociedad, a la naturaleza, al universo. Ahí está el conocimiento de todos los males, que vienen contra el hombre ¿Y por qué contra el hombre? Porque cuando Moo creó todo, esos seres incumplieron en el sentido de endiosarse, tratar de ser como él. Pero a Moo nadie lo creó, él se creó solo. Ellos se endiosaron, se fueron contra él y entonces quedaron convertidos en peces y allá están todos los clanes que están aquí, pero fueron desobedientes. Hay siempre un desajuste entre nosotros y ellos, entonces para sanar ese tipo de cosas se hace el baile del *menio+*, está todo el conocimiento que tiene que ver con los seres del agua para armonizarlo con el hombre en esta primera dimensión siguiendo el orden de la creación.

Hay, entonces, bailes para cada dimensión: *yua buinaima* es para la protección de la vida, de la familia, de la comunidad, de toda la naturaleza, para la relación entre lo vivo. Otro es lo que tiene que ver con *Zik+ buinaima*, para todas las relaciones entre los animales y el hombre.

El otro es el Moo Buinaima, es la sanación de lo negativo que hay entre los animales que viven en el aire y en la tierra; eso es armonizar, es condenar todo lo negativo de estas tres dimensiones.

Entonces después del proceso queda el *yetarafue*: el consejo, para la vida. Por eso hay que mambear todos los días. Pues hoy en día hay que analizar, si lo estamos haciendo bien o no lo estamos haciendo bien.

En síntesis, las prácticas que aseguran el cuidado de la vida son las siguientes:

1. El Yetara fue-consejo.
2. El fuimaika-la dieta
3. Rafue-bailes.
4. Zomarafue

El Yetarafue son los consejos provenientes de la cosmogonía, que orientan la vida. De acuerdo con Rodríguez et ál., también se trata de “corregir la vida diaria a través de la palabra tradicional” (2000, pp. 6-7).

Este proceso que puede asimilarse a un proceso educativo es realizado por los adultos, pero es el sabedor quien advierte y previene a los adultos. Estas narraciones ancestrales se hacen a niños y jóvenes en la maloca y tienen una estructura: transgresión-prohibición-engaño-fechoría-persecución-descubrimiento-castigo-reparación. Cuando se trata de corregir, se aconseja hacerlo con “la palabra dulce” haciendo énfasis en valores como el respeto y obediencia que caracterizan la vida colectiva (Rodríguez et ál., 2000).

Estos consejos generalmente se acompañan del tejido del canasto, cuyo proceso tiene como propósito aprender a ordenar, soñar y conversar la historia. Igualmente se encuentra aquí una relación bien interesante con el conocimiento de la naturaleza, especialmente de las plantas.

En lo que se refiere a *fumaika*, de acuerdo con Farekatde, se trata de orientaciones que permiten armonizar las distintas tensiones que se dan entre las dimensiones Moo-Kome-Monifue, al igual que con los distintos seres. Según Rodríguez et ál. (2000) a través de *fumaika* se dan las prescripciones que garantizan que se produzca la relación palabra-obra y aquí es donde el anciano interpreta sueños y símbolos.

El *rafue* se constituye en una carrera ritual a través de los bailes, como mecanismo de transmisión cultural. Según Urbina (1986) en realidad es un ritual abstracto y conceptual que alude principalmente a los Buinaima en cuanto a la creación y los distintos orígenes. De acuerdo con Yepes (1982) narran la historia y busca hacer consciente a la comunidad del mundo en que viven y de la naturaleza.

El Yetarafue es orientar a través de la palabra, del consejo, de la tradición, los cantos, las oraciones. Es saber la oración y ponerla en práctica diariamente y en cada etapa del ciclo de vida. Este conocimiento regula la vida de la comunidad, las relaciones y los acontecimientos, con el propósito, como ya se dijo, de lograr la abundancia. Esto implica labores como hacer la chagra, tumbar, sembrar y limpiar; construir la maloca, entre otras.

En síntesis, las prácticas para el cuidado de la vida constituyen el aspecto epistemológico del pensamiento de los Muruy acerca de la vida. Las prácticas tienen como propósito armonizar las tres dimensiones a la que hemos estado aludiendo: ser humano-espiritualidad-naturaleza.

Se resalta que las prácticas del cuidado de la vida corresponden a unos presupuestos teóricos y conceptuales muy complejos, caracterizados por una sorprendente relacionalidad, que corresponde a un pensamiento cíclico o en espiral, en el cual no hay principio ni fin. Es notorio que ese conocimiento ha contribuido a ordenar el mundo de los Muruy y a resolver graves problemáticas

de supervivencia, como fue el genocidio producido por la Casa Arana.

Esto rebate las afirmaciones de Taylor (1986, en Olivé, 2012) acerca de la superioridad en cuanto a la racionalidad de las culturas teóricas (Taylor llama ateóricas a las culturas tradicionales occidentales y a las no occidentales), específicamente dice de “nuestra cultura científica moderna”, haciendo alusión al carácter objetivo y desinteresado de ese conocimiento occidental, que connota verdad. Los planteamientos de Taylor contrastan con la idea de prácticas de Olivé, quien por el contrario las considera como “prácticas generadoras de conocimiento y transformadoras de la realidad...que incorporan conocimiento previamente existente” (2012, p. 205).

Olivé (2012) plantea que tanto los conocimientos tradicionales como los científicos se incorporan en prácticas y por ende es necesario comprenderlos en relación con esas prácticas. En este caso, es evidente que existe un discurso cosmogónico acerca del origen de la vida, que se traduce en unas prácticas para su cuidado, que tienen el propósito de armonizar las distintas dimensiones que componen esa unidad ontológica ser humano-espiritualidad-naturaleza. En ese sentido se encuentra coherencia entre el conocimiento ancestral y las prácticas que como hemos dicho, influyen hasta la vida política y social de los Muruy, contribuyendo de la misma manera a constituirlos como colectividad.

Se puede vislumbrar que las prácticas para el cuidado de la vida se constituyen como un sistema altamente relacionado e interdependiente, por lo cual tendrían las características de prácticas epistémicas definidas por Olivé (2012), entre ellas:

- Un conjunto organizado de sujetos, con capacidades y propósitos comu-

nes que desarrollan tareas colectivas y coordinadas.

- Un entorno en donde los sujetos interactúan entre sí, con la naturaleza y lo espiritual, en forma interdependiente y construyendo identidad.
- Acciones que se planean y ejecutan en función de elementos como: representaciones de mundo, creencias, abstracciones, intenciones, propósitos, normas, reglas y valores que guían a la colectividad y son permanentemente evaluadas.

Es importante resaltar que esas prácticas constituyen un mundo que es concebido y transformado por los sujetos, pero que ellos también se transforman en lo personal y en lo colectivo. Se enfatiza que, ante el genocidio cauchero, surgieron otras prácticas que aportaron conocimientos diversos de distintas culturas de pueblos como los Bora, Muinane, Muruy, Okaina, lo cual hace que esas prácticas epistémicas se hagan mucho más complejas, sean plurales y lleven al reconocimiento de las diferencias.

Respecto al pensamiento en espiral que caracteriza al pueblo Muruy, parece tener connotaciones naturales, en el sentido que es una forma de pensamiento común de los pueblos originarios y una alternativa al pensamiento lineal y fragmentador que caracteriza a Occidente. Gavilán afirma que “es la respuesta positiva para resolver los problemas no resueltos y pendientes del siglo xx” (2011, p. 8).

Parte de las características de este pensamiento en espiral, con el que los Muruy construyen su mundo, implican de acuerdo con Gavilán (2011):

- Es histórico, pero no hay principio ni fin; es cíclico.

- Construye futuro mirando al pasado, es decir, volviendo a las cosmogonías.
- Se centra en el diálogo y se construye colectivamente.
- Es simbólico, incluyente, relacional y complejo, incluye prácticas, normas, valores, tiempo y espacio.
- El mundo se considera como una totalidad viva, con un carácter espiritual y sagrado, lo que le da carácter de holístico.
- Todo está interconectado y es interdependiente.
- Constituye un pensamiento complementario e integrador; no antagónico, ni dicotómico.
- Busca la armonización a través de prácticas y rituales colectivos.

Estas características del pensamiento en espiral influyen la vida de los Muruy principalmente en lo que se refiere a relaciones de reciprocidad con la naturaleza, lo espiritual y lo humano, que giran en torno a valores como el respeto y a procesos como la ritualidad.

Conclusiones

Los conocimientos cosmogónicos del pueblo Muruy acerca de la vida se caracterizan por una unidad ontológica entre la naturaleza, el ser humano y la espiritualidad, la cual muestra que hay un solo origen para humanos y seres vivos; desde ese origen se constituyen relaciones integrales, razón por la cual se cuida y se protege. De otro lado, se deduce que cuidar la vida, significa que no hay dualidades, no hay jerarquías. En consecuencia, la vida es una relación entre las dimensiones ser humano, espiritualidad, naturaleza, que se construye en forma cíclica, relacional, continua.

El papel de los humanos es ordenar la naturaleza y armonizar la vida. Dar vida es hacerla tangible, darle forma y asignar un lugar en el territorio para cumplir una función en unas relaciones, darles valor y respeto.

La constitución del mundo de los Muruy es integral, no hay nada que esté aislado, separado. Hay una armonía entre lo tangible, lo material y lo espiritual; entre el pensamiento, la palabra y la obra. De esta manera, los mitos se traducen en normas que es necesario poner en obra, poner en prácticas que cuidan la vida, pues un desajuste de esta relación produce enfermedad y muerte.

Los orígenes que se configuran en los mitos también tienen un carácter relacional; lo social se enmarca en la relación entre la palabra y la obra, entre el poder y la realidad: la palabra da un orden, la obra es la realidad, esa relación hace práctico el mito.

Se encuentra desde lo ontológico, un fundamento espiritual tangible e intangible, que se refiere al origen y a las formas de vida, respectivamente. Es decir, la vida se constituye como el paso de lo abstracto a lo material. Estos aspectos ontológicos se complejizan aún más, constituyendo un todo ordenado y coherente que incluso incide en el Plan de Vida de los pueblos que habitan en La Chorrera. Esa cosmogonía y el mandato del cuidado de la vida influencia la organización política y social de las comunidades.

Las prácticas para el cuidado de la vida constituyen el aspecto epistemológico del pensamiento Muruy acerca de la vida. El principal aspecto tiene que ver con la relationalidad, lo cual da una connotación de complejidad, en cuanto constituye una forma de pensamiento cíclico que le da carácter de continuidad a las concepciones acerca de la vida. Es evidente que este tipo de pensamiento contribuyó de alguna manera a resolver los problemas de supervivencia ante el genocidio producido por la explotación del caucho a principios del siglo XIX. Se resalta el carácter intercultural de esas prácticas, puesto que se construyeron, en medio de las diferencias culturales, entre distintos pueblos, en la urgencia de lograr la supervivencia ante el genocidio sufrido.

Estas prácticas pueden definirse, desde la perspectiva del pluralismo epistemológico propuesto por Olivé (2012) como prácticas epistémicas, dadas sus características de conjunto organizado con intenciones explícitas y propósitos comunes; un entorno en donde los sujetos interactúan con la naturaleza y lo espiritual; acciones planeadas en función de sus propios valores y normas.

Otro aspecto de gran trascendencia epistemológica es el que tiene que ver con el pen-

samiento en espiral, caracterizado porque es cíclico, no hay principio ni fin; es histórico, se construye mirando desde el pasado, es dialógico, incluyente y relacional, interconectado e interdependiente; constituye un pensamiento complementario e integrador y en ese sentido se basa en la búsqueda de armonización de la unidad ontológica mencionada.

El carácter histórico se relaciona con el tiempo, que, para los Muruy, tal como es su pensamiento, es circular, reversible y permanente, lo cual se evidencia en sus rituales cosmogónicos. A través del tiempo se rememora permanentemente su origen.

Ese carácter ancestral, se manifiesta para los Muruy desde la Ley de Vida, desde las relaciones entre los animales, las plantas y los humanos, entre sí y con el territorio. Nuevamente surge aquí la unidad ontológica Ser humano-naturaleza-espiritualidad, como una unidad ontológica, que se manifiesta en el territorio Muruy. La constitución del mundo entonces se hace sobre un territorio ordenado, organizado, que produce una ruptura con lo que le circunda, con un punto de origen, marcado en ese territorio, que es el eje de ese mundo, su centro, su origen.

Hay múltiples posibilidades de profundizar, especialmente para la enseñanza de la biología, en aspectos que pueden contribuir a dialogar y buscar convergencias entre el conocimiento occidental y el conocimiento Muruy, pues se encuentra en las concepciones de vida investigadas, todo un escenario propicio para debates de carácter ontológico y epistemológico.

Referencias

Albán, A. (2010, 8-11 de marzo). *Seminario Educación, Diversidad e Integración*. Doctorado interinstitucional en Educación. Universidad Pedagógica Nacional.

- Azicatch. (2007). *Plan de vida y abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce de La Chorrera*. Alta Voz Comunicaciones.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. ¿Cultural Studies without 'Cultures'? *Cultural Studies* 23(5), 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Bolívar, A., Domingo, J. y Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. La Muralla.
- Castaño, N. C. (2020). *Concepciones de vida, cosmogonía Muruy, enseñanza de la biología y diversidad cultural: perspectivas ontológicas y epistemológicas*. [Tesis de doctorado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <http://hdl.handle.net/11349/25974>
- Castaño, N. C. (2014). Las relaciones modernización, educación, conocimiento, poder y la urgencia de construir formas alternativas de pensamiento para la educación en ciencias. En A. Molina Andrade, C. I-Hani y J. Sánchez Arteaga *Enseñanza de las ciencias y cultura: múltiples aproximaciones* (pp. 123-143). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Castaño, N. C. (2009). Construcción social de universidad para la inclusión: la formación de maestros con pertinencia y en contexto, desde una perspectiva intercultural [Colombia]. En D. Mato (ed.). *Educación Superior, Colaboración Intercultural y Desarrollo Sostenible/Buen Vivir* (pp. 183-206). Unesco.
- Castaño, N. y Molina, A. (2012 22-24 de marzo). Concepciones acerca de la vida, enseñanza de la biología y diversidad cultural. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional y VIII Nacional de Investigación en Educación, Pedagogía y Formación Docente. Ascofade.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis*. Thousand Oaks.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. ed. (2008). *Collecting and Interpreting qualitative materials*. 3a. ed. *Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks
- Dueñas, Y. y Aristizábal, A. (2017). Saber ancestral y conocimiento científico: tensiones e identidades para el caso del oro en Colombia. *Tecné, Episteme y Didaxis (TED)*, (42), 25-42.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, (18), 15-42. <https://doi.org/10.25058/20112742.137>
- Farekatde, N. (2004). *La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*. [Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)]. <http://hdl.handle.net/10469/114>
- Gavilan, V. (2011). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Ñuke Mapuförlaget.

- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI.
- Mendizabal, N. (2006). *Los componentes del diseño flexible en la Investigación Cualitativa*. En: Vasilachis, I. *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Gedisa.
- Mendoza, J. (2008). La reposición del sentido desde un concepto ontológico de cultura. Ensayo sobre Merleau-Ponty. *A Parte Rei*. *Revista de Filosofía*, 55, 1-11 <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Molina-Andrade, A. (2017). Algunas aproximaciones a una perspectiva intercultural: Entre discursos generales de la educación y específicos centrados en la naturaleza de lo que se quiere enseñar. *Tecné, Episteme y Didaxis: TED*, (42), 7-21. <https://doi.org/10.17227/01203916.6971>
- Olivé, L. (2012). *Multiculturalismo y pluralismo*. UNAM.
- Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En De Sousa, B. (Ed.). *Pluralismo epistemológico*. Muela del Diablo.
- Ramírez, M. (2004). Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética. *Devenires (Morelia)*, 10, 13.
- Rockwell, E. (1985). Etnografía y teoría de la investigación educativa. *Dialogando*, 8, 1-18. <https://cazembes.files.wordpress.com/2016/05/elsie-rockwell-etnografcada-y-teorc3ada-de-la-investigacic3b3n-educativa6.pdf>
- Rodríguez, A., Chaparro, R., Martínez, A. y Rojas, J. (2000). *Dispositivos de socialización secundaria en comunidades indígenas Uitoto: Bases para una etnodidáctica*. Colciencias.
- Ruiz, D. y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193-204. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Sarasa, M. (2012). Reflexiones en torno a la creación del espacio biográfico. Entrevista a Leonor Arfuch. *Revista de Educación de la Universidad Nacional de Mar del Plata*, 3(4), 185-192.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquía.
- Urbina, F. (1986). Un mito de la gente Muruy: de cómo se crio Yarocamena. *Maguaré*, 4(4), 47-65.
- Varela, F. (1996). *Ética y acción*. Dolmen.
- Vasilachis, I. (2011). De la ocupación al diálogo. Nuevas formas de conocer, de representar, de incluir. *Discurso & Sociedad*, 5(1) 2011, 132-159.
- Yepes, B. (1982). *La estatuaria Muruy Muiname*. Banco de la República.

Para citar este artículo:

Castaño, N. C. (2021). Perspectivas ontológicas y epistemológicas en las concepciones acerca de la vida desde la cosmogonía Muruy en La Chorrera-Amazonas-Colombia. *Tecné, Episteme y Didaxis: TED*, (50), 77 - 94. <https://doi.org/10.17227/ted.num50-12732>.