

RESEARCH FINGERPRINT

IDENTIFIER

LJRHSS-227383

PEER REVIEW

Double Blind

SIMILARITY CHECK

Perplexity AI and iThenticate

ACCESS

Open Access

LANGUAGE

Spanish

PRINT ISSN

2515-5784

ONLINE ISSN

2515-5792

EDITION

ABBREVIATION

LJRHSS

VOLUME

26

ISSUE

8

YEAR

2026

KEY DATES

RECEIVED

2026-04-25

ACCEPTED

2026-05-06

ONLINE PUBLISHED

2026-08-12

PUBLISHED

2026-09-19

CATALOGING

CROSSMARK DOI

10.34257/LJRHSS227383UK

Article Record

Conocer Desde el Sentipensar Indígena: Teoría y Práctica del Conocimiento Para la Vida

Knowing through the Indigenous Feeling-Thinking Perspective: Theory and Practice of Knowledge for Life

CORRESPONDENCE →



AUTHORS & AFFILIATIONS

José Ángel Quintero Weir ^{††*}[†] Universidad del Zulia ^(OA)^{††} Universidad Autónoma Indígena

ABSTRACT

What we present below is nothing more than the transcriptions of the presentations that we delivered virtually to a group of Native Americans in Austin, Texas, and to Indigenous and non-Indigenous students in Guadalajara, Jalisco (Mexico). In other words, this is not what is typically called a journal article for a scientific publication; rather, it is a sharing of ideas grounded in the lived experience of our own lives and practices. For this reason, the text lacks citations properly documented according to authors, publication dates, titles, and page numbers, primarily because most of the individuals we refer to are cited from their living words as they remain in our memory. Consequently, we do not claim for this text any authority as a form of scientific “truth.” Instead, its authority arises from our Eirare—our way of seeing the world through our spirit. This perspective may not be considered “appropriate” or “appropriable” by the social sciences; nevertheless, we hope it will serve to awaken whatever humanity may still rest within your spirits—as people, as human beings.

Index Terms: Andean-Amazonian cosmology • Añuu people • Epistemology of the South • Feeling-thinking (Sentipensar) • Indigenous knowledge • Ontological turn • Territoriality

FUNDING

No external funding was declared for this work.

CONFLICTS

The authors declare no conflict of interest.

AI USAGE

No generative AI was used for analysis or results.

HOW TO CITE

Quintero Weir (2026). Conocer Desde el Sentipensar Indígena: Teoría y Práctica del Conocimiento Para la Vida. London Journal of Humanities and Social Sciences, 26(8), 47-61. DOI: 10.34257/LJRHSS227383UK

ACCESS
ONLINE

ARCHIVAL RECORD

LJRHSS · Vol 26 · Issue 8 · 2026

Article ID LJRHSS-227383 · DOI 10.34257/LJRHSS227383UK

Print ISSN 2515-5784 · Online ISSN 2515-5792

RESEARCH ARTICLE

Conocer Desde el Sentipensar Indígena: Teoría y Práctica del Conocimiento Para la Vida

José Ángel Quintero Weir [¶] ^{*}

AFFILIATIONS

[¶] Universidad del Zulia ^(OA)

^{||} Universidad Autónoma Indígena

Abstract

Lo que a continuación entregamos, no son más que las transcripciones de las exposiciones que, virtualmente realizamos para un grupo de indígenas norteamericanos de Austin-Texas, y de estudiantes indígenas y no indígenas de Guadalajara – Jalisco (México). Queremos decir, no se trata de lo que llaman un “artículo” para revista científica, sino la palabra compartida a partir del hacer de nuestra experiencia vital. Por eso, “adolece” de citas debidamente registradas de acuerdo a autores, fechas, títulos y números de páginas, sobre todo, porque la mayoría de los citados lo hacemos desde su palabra viva en nuestra memoria. De tal manera pues, que no reclamamos para este texto ninguna autoridad como “verdad” científica, sino la que emana de nuestro Eirare o lugar de ver el mundo con nuestro espíritu, la que muy probablemente no les sirva como “apropiada” y “apropiable” por la ciencia social; pero, esperamos les sirva para sacudir lo que de humanidad aún pueda reposar en sus espíritus como gente, como seres humanos.

Keywords: *Conocimiento indígena, Cosmología andino-amazónica, Epistemología del Sur, Giro ontológico, Pueblo Añuu, Sentipensar, Territorialidad*

Correspondence: José Ángel Quintero Weir

1 Introduction

1.1. Eirare: lugar de ver el espíritu

Ontología es una palabra muy importante para la filosofía y la ciencia moderna-occidental. Ella se refiere al estudio del “ser” del mundo, lo que constituye el origen del proceso de conocer y, de alguna manera, marca o talla todo conocimiento generado basado en esa ontológica experiencia. Así, lo ontológico en el proceso de conocer está vinculado a una perspectiva desde donde los seres humanos piensan el mundo y/o el espacio que necesitan conocer y comprender para poder habitarlo.

Es decir, lo ontológico tiene que ver con un punto de origen y con la orientación que los grupos humanos dan a sus relaciones con el mundo; es de alguna manera, la perspectiva originaria desde la cual definimos la entidad del mundo con respecto a nosotros y que guía todas nuestras relaciones con él, impulsa todas nuestras creaciones y ordena nuestras vidas. Siendo así, la idea que encierra la palabra ontología, no resulta ajena a ningún pueblo o cultura del mundo ya que todos los pueblos han logrado establecerse y construir sus vidas en las diferentes geografías, aunque a los ojos de otros, algunas de ellas parezcan indóciles o inhabitables.

Para los añuu, habitantes de las aguas del Lago de Maracaibo (Venezuela), la palabra que pudiera recoger la idea de ontología como *origen de nuestro conocer al ente-mundo* es: **Eirare**, la que a simple vista, pareciera un solo término, pero realmente está formada hasta por cuatro elementos significativos que, sólo unidos, configuran el significado que estamos equiparando con el término occidental de “ontología” aunque, en verdad, significa una muy otra cosa. Expliquemos esto.

Para la filosofía occidental, su relación con el mundo se ha centrado en la búsqueda y comprensión del “ser” del mundo y del “ser” como

esencia humana. Sin embargo, para ellos, encontrar el “ser” implica ciertamente “verlo”, palparlo y describirlo físicamente; así, el principio ontológico de su conocer, otorga a la “visión” la condición de sentido privilegiado de nuestro cuerpo. Este principio se va profundizar y potenciar con la modernidad y el desarrollo de la ciencia como lenguaje de la “verdad” sustentada en la “razón” visible, calculable, medible, cuantificable. Por eso se dice: “Si lo veo, creo que es verdad” o, como dijo Santo Tomás: “Ver para creer”.

Por su parte, nuestra palabra añuu **Eirare**, está compuesta por: Ei- que puede significar “Aliento”, “Espíritu del cuerpo” y nombrar al “Corazón” (E’in). Pero, ella es seguida de: -iraa que corresponde al verbo “Ver” que, a su vez, se construye con el sufijo -aa, que implica exterioridad, es decir, se refiere a lo que está “fuera” de nosotros o que nos viene desde “fuera”.

Finalmente, el sufijo -re, que implica “lugar”. Así, de acuerdo a la lógica propia del sentipensar añuu, Eirare es el lugar desde donde vemos y sentimos con el espíritu, con nuestro corazón. Esto implica una relación total de todos los sentidos de nuestro cuerpo; dicho de otra manera, se refiere a un “ver” con el corazón, con el espíritu de nuestro cuerpo, lo que hace depender el sentido de la vista de todos los otros sentidos.

Por otro lado, **Eirare** se refiere a lo que “está fuera de nosotros o que viene desde “fuera” porque “está” y esto implica todo aquello que podamos “ver” o no con nuestros ojos. Nadie puede ver el viento con sus ojos, pero sabemos que está porque es todo nuestro cuerpo el que lo percibe. Nadie puede ver los virus en su espacio de la naturaleza, dentro de plantas o animales, pero sabemos que “están”, no es que “son” por su “ser” sino que “están” y es por su “estar” que nos relacionamos con ellos.

Los hermanos kichwa de Ecuador hablan de **Pacha-Kawsay** como palabra más aproximada al conocimiento andino de la existencia. Ella

está formada por la palabra **Pacha** (del *kichwa-aymara*) y **Kawsay** (del *kichwa*). **Pacha** significa tiempo-espacio, mundo, naturaleza y existencia. **Kawsay** equivale al saber vivencial, intuitivo, de la experiencia.

Pachakawsay la traducen como: *Saber que se crea al vivir criando la vida*, buscando el equilibrio para llegar a la armonía. Pero toda la ciencia moderno-occidental, desde Francis Bacon hasta el día de hoy, se ha levantado sobre una ontología del “ver” y no del “sentir”, en una filosofía del “ser” en el mundo y no del “estar” en el mundo.

Para occidente, la condición de “ser” es lo que otorga exclusivamente a los hombres la posibilidad de razonar. No a la mujer porque dicen, que la mujer es puro sentimiento sin “razón”. Pero tampoco a cualquier hombre, porque para occidente ontológicamente sólo el hombre blanco, europeo y propietario de medios de producción tiene la capacidad de razonar, de dominar la Razón, la “verdad”, ambas, como esencias visibles, manejables, mensurables, cuantificables, etc.

Ha sido este principio ontológico el que ha guiado lo que para la ciencia moderna-occidental constituye el razonar. Ella separa en unidades el cuerpo de los fenómenos observados para poder comprenderlos en sus unidades; por tanto, “razonar” (analizar) viene a significar el descomponer en sus partes para hacer visible lo razonado, pensando que la sumatoria de las partes puede brindarles una “razón” del “todo”.

Por este camino, “razonar” obliga al sujeto conocedor a desprenderse de toda empatía, de cualquier asomo de sensibilidad hacia aquello del mundo con lo que se relaciona. Porque encontrar la “razón” del “ser” de los fenómenos es para occidente cosificar, objetivar aquello que quiere comprender por lo que pensamos, termina por no comprender nada.

Para nuestros pueblos, en cambio, la cuestión es poder “corazonar” con la vitalidad de aquello que necesitamos conocer y comprender. Este **corazonar** nada tiene que ver con la separación del fenómeno en sus partes más pequeñas, sino en interactuar con la energía que emana del cuerpo del fenómeno hacia nosotros como expresión de su hacer por estar en el mundo.

Corazonar es así, la experiencia completa de sentipensar de nuestro cuerpo con el cuerpo y sentipensar del Otro al que así, podemos llegar a conocer y comprender. Esta perspectiva ha sido minimizada por occidente con su noción de “animismo”, pero nosotros pensamos que conocer lo Otro supone que, en verdad, nos pongamos en su lugar. Es decir, no podemos quedarnos con la imagen física que del Otro vemos sino colocarnos en su lugar y así poder **corazonar** lo que ellos ven-sienten en nosotros al momento de la experiencia, lo que no es otra cosa que un intercambio de sensibilidades. Es a esto a lo que algunos llaman **corazonar**, pues, intercambiar sensibilidades con los otros es encontrar respuestas a nuestras semejanzas y diferencias cuando “*pensamos con el corazón*”.

Esto nos conduce a otra diferencia ontológica entre el conocer de la ciencia occidental y el conocer del Nosotros de los pueblos indígenas. Es aquella en la que se sustenta la ciencia occidental y que nosotros llamamos como: principio de distanciamiento o, el “estar fuera”. Porque para privilegiar el sentido de la vista se necesita estar siempre “fuera” o poner una distancia entre el sujeto que conoce y el fenómeno o hecho que estudia para, se dice, poder “verlo” “objetivamente”. Por eso, la mayoría de las veces no logra entender, sino mucho después, el suceso; no le es posible generar comprensión estando “dentro” porque para ellos, lo que sucede siempre le sucede a otros y no al sujeto que conoce.

Aparte de la vista, busca cancelar todos sus demás sentidos ya que no puede permitirse empatía alguna o cualquier tipo de compromiso con aquello que estudia y porque, además, siempre desconfía. No cree en palabras dichas, acciones o emociones, sólo cree en palabras escritas y datos que con sus instrumentos recolecta y que le dan certeza a su

medición y cálculo. Todo lo **matematiza**. Las matemáticas representan la noción de su “razonamiento”.

Corazonar, en cambio, es estar **dentro** del fenómeno, es siempre sentipensar desde la perspectiva de lo Otro; porque, a fin de cuentas todos estamos dentro del mundo, ya sea como humanos o como no humanos. Así, conocer a todas las otras comunidades que con nosotros comparten el mundo supone, que ellos y nosotros igual corazonamos el mundo en aquellos lugares/tiempo donde nos encontramos. Sólo así es que podemos comprender el **Hacer de los Otros** y sus implicaciones con el **Hacer de Nosotros** en el mundo.

Esto de la ontología, o perspectiva de ver el mundo, la explican muy bien los hermanos indígenas de la Amazonía, y también los campesinos que habitan en la frontera entre Venezuela, Colombia y Brasil, con este relato.

Esto sucedió así. Un día, un cazador blanco contaba a un su amigo, cómo había logrado cazar al más feroz y escurridizo tigre de esa selva. Pero, al contar su historia, el cazador estuvo un buen rato sólo hablando de su inteligencia en seguir, perseguir y acorralar al Tigre.

Tanto habló de sí mismo, de su capacidad y habilidad como cazador que, cansado de escuchar, su amigo le interrumpió preguntando:

– Oye, ¿pero qué pasó con el Tigre?

Y el cazador, muy molesto, le respondió:

– ¡Pero qué!, ¿tú estás de mi lado o estás de parte del Tigre?

De seguro, la historia será muy distinta si quien la cuenta es el Tigre y no el cazador; porque, de cierto una cosa es la que ve el cazador en el Tigre, y otra muy distinta la que ve el tigre en los hombres. Como dice un proverbio africano: “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería siempre glorificarán al cazador”.

1.2. Lo que nos enseña la abuela tierra

El muy reconocido por ser considerado una de las mentes más brillantes de la ciencia occidental contemporánea, el físico Stephen Hawking, comienza su libro “El origen del Universo” con el resumen de la historia que sobre el tema cuenta el pueblo boshongo de África central.

En su relato, los boshongo cuentan que en el comienzo sólo había oscuridad, agua y el espíritu de Bumba. Hasta que Bumba sintió un fuerte dolor de estómago y fue cuando vomitó al Sol que, con su calor, secó parte de las aguas y así surgió la Tierra. Pero Bumba siguió sintiendo dolores y entonces, vomitó a la Luna, las estrellas y algunos animales como el cocodrilo, la tortuga, el leopardo y finalmente, a los hombres.

Aunque parece interesante que Hawking comience su teoría física del origen del universo relatando la historia de este pueblo indígena de África, inmediatamente se encarga de dejar claro que lo hace precisamente, para demostrar que tales historias catalogadas como “mitos”, forman parte de una “natural evolución” que ha llevado a toda la humanidad por el camino que va desde las creencias de los pueblos indígenas en el pasado, a la “verdad” de la ciencia occidental siempre disparada hacia el futuro.

Esta idea lineal de “evolución de la humanidad” fue por mucho tiempo el discurso que se encargó de fijar, incluso entre nosotros, la antropología, para la que los pueblos indígenas, especialmente los pueblos amazónicos y selváticos, son la imagen del estadio más atrasado de la humanidad, que fue superada por Europa con la modernidad, su tecno-ciencia, el “progreso” y el “desarrollo”.

En el mismo lineal sentido, Hawking menciona las investigaciones de sus colegas físicos dedicados al estudio de partículas mediante su dispersión, en un empeño por encontrar aquel ínfimo elemento constituyente de la vida del universo. Lo mismo sucede en el campo de la química, donde una vez descubierto el átomo formado por el giro de sus electrones, el cual a su vez forma moléculas que finalmente componen

los cuerpos, la ciencia no se detiene, y continúa en su penetración convencida de poder encontrar más allá la “esencia” del “ser”, de “la vida”.

Para ello, han creado instrumentos cada vez más sofisticados, potentes y precisos como para poder encontrar al “mítico” elemento. A pesar de que con ellos han ampliado millones de veces la capacidad de su sentido de la vista, aquello que sustenta la vida no es posible de ver sino de sentir, oler, saborear, es decir de vivir porque al fin y al cabo lo que cuenta no es el “ser” del universo sino su “estar” unificado, vivo, en la armonía de su infinito giro.

Así, buscar el “ser” del universo puede llegar a ser tan inútil como tratar de lograr ver lo que hay al final de las capas de una cebolla. Para los pueblos indígenas, en cambio, la preocupación se centra en comprender los fenómenos que el universo y el mundo (la Tierra) nos muestran como expresión de su hacer en virtud de su condición de sujetos vivos. Comprender las implicaciones de este hacer es lo que constantemente guía nuestro proceso de conocer y, por ende, la creación de conocimientos que posibilitan producir y reproducir nuestras vidas y así, contribuir a la vida de todas las existencias que están presentes en el mundo y el universo.

Por eso, a la pregunta sobre el origen del universo y el mundo, la respuesta no la buscamos en las “partículas” o “elementos” que la ciencia occidental ausculta con minuciosidad, sino en la energía vital que los mantiene vitalmente relacionados y unidos en sus particularidades. A esta energía vital los añuu la llamamos **Ariiyuu**, definición que resulta de la unión de los términos: **Ara-** (Fuerza, Energía); **-ii-** la que nos dice se trata de una fuerza generadora de cambio, transformación, y, finalmente **-yuu**, que deviene de **-you**, y que corresponde a la acción verbal propiamente dicha, por cuanto se refiere a que emerge aquí y ahora; que brota o fluye (**-ou-** verbo), aquí; en este momento (**-y(e)** - marca de lugar/tiempo).

La existencia de una energía vital (**Ariiyuu**) cuyo constante e infinito giro constituye la fuerza capaz de unir en una misma vida compartida a todo lo diferente que existe en el universo y el mundo no es exclusiva de los añuu pues, la misma comprensión expresan los wayuu al hablar del **Aseyuu**; los barí de la Sierra de Perijá como la energía de **Nambobikorai**, los Yanomami de la Amazonia entre Brasil y Venezuela, como el poder creador de **Omama**, o los **Boshongo** de África central como su eterno hacedor Bumba y así, sería posible continuar.

En todo caso, sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho de la conciencia de nuestros pueblos acerca de dos aspectos que, a pesar de que la ciencia occidental ha llegado a descubrirlos y sentirlos, la arrogancia de su visión les impide llegar a comprenderlos.

El primer aspecto tiene que ver con el hecho de que todo lo presente en el universo y el mundo está **en** y **por** su propio giro, en una permanente correspondencia entre el **Ariiyuu** que recibe del cuerpo del universo y, el **Ariiyuu** que por sí mismo genera y comparte con los otros cuerpos y con el universo mismo.

Así, todo cuerpo presente en el universo y el mundo **está** en virtud del **hacer** de los otros y en función de su propio **hacer** que, asimismo, comparte con los demás. De esta manera, la vida debe comprenderse como el ejercicio de nuestro hacer, el cual sólo adquiere sentido por el permanente compartir entre todos los diferentes presentes en el mundo, quienes, así viven y dan vida al universo y al mundo. Sin embargo, todo compartir implica que debemos estar siempre en la disposición y capacidad de cortar parte de nuestro **Ariiyuu** y así, cederlo en función de la vida de los otros.

He allí el segundo aspecto que queremos destacar: el principio del **cortar/compartir** que hace posible la vida y que constantemente el mundo, la Tierra, nos enseña como el necesario balance entre todas las comunidades presentes como lo que puede asegurar la producción y

reproducción de la vida de cada una de ellas, la del mundo y el universo como totalidad.

Es el **cortar/compartir** la principal enseñanza que la Tierra nos entrega con su **hacer**, que no es otro que el de **hacer el tiempo**. La Tierra, en su caminar, corta el tiempo en día y noche para así poder compartirlo con todas las comunidades de plantas, insectos, animales y comunidades humanas. Así, todas ellas en sus respectivos lugares, tienen la oportunidad de desplegar su propio hacer en función de sus vidas y comunidades. Pero además, en el transcurso de su eterno viaje, la Tierra va dotando de tiempo a cada uno de los lugares que la conforman haciendo posible el **cortar/compartir** entre los miembros de una misma especie o comunidad, así como entre especies y comunidades diferentes.

Ha sido de esta forma que, por miles de años, todas y cada una de las comunidades han aprendido de la Tierra que la vida, sus vidas, cobran su mayor sentido y significación en el **cortar/compartir** y, por eso mismo, todas han sido capaces de desarrollar formas de ceder sin dolor parte de su **Ariiyuu**; así como formas de recibir con humildad parte del **Ariiyuu** que los otros le ceden pues, con ellos se **cortan/comparten** en el espacio territorial del mundo que habitan.

Así, todas las comunidades presentes en el mundo aprenden a seguir el caminar del mundo y, por ello, despliegan su vida como **haceres** propios de los lugares/tiempo que el mundo crea y que significativamente, corresponden siempre a lugares/tiempo de su habitar, producir, sanar y convivir, esto es, sus vidas se organizan de acuerdo a su **hacer** para el **cortar-compartir** (**Ookoto**) con los otros en aquellos lugares/tiempo que el mundo crea con su propio **hacer**.

Esta perspectiva que organiza la vida de todas las comunidades se evidencia en cada una de ellas de manera particular y precisa. Las plantas, los bosques, los ríos, la selva o el desierto, la presencia o ausencia de insectos, aves, viento, sol, lluvia, el aroma o el sabor que brota de la tierra, que trae o lleva el viento, la textura de los follajes o de las piedras; en fin, la Tierra toda nos habla con el **Ariiyuu** que emerge desde su corazón para brotar por todos los poros de su cuerpo y, de esa forma, compartirlo con todos nosotros: las comunidades que sobre su superficie estamos para vivir y hacerla vivir.

Sin embargo, para el **cortar/compartir** sólo la comunidad humana necesita crear ciertas mediaciones técnicas, tecnológicas, instrumentos y herramientas que hagan posible el **cortar/compartir** **Ariiyuu** en balance con las otras comunidades con quienes nos relacionamos; así, tales mediaciones han de crearse no sólo para garantizar la producción y reproducción de nuestras vidas sino la de aquellos con quienes nos cortamos/compartimos y, sobre todo, para el sostenimiento del **hacer del mundo** en su caminar.

Frente al poder de la tecno-ciencia occidental, de seguro lo que decimos puede sonar a pensamiento “atrasado” y “tonto” pues, desde su **Eiirare**, orientado hacia la acumulación y que, con su tecnología busca lograr creando poderosas maquinarias como expresión de la centralidad de su poder por encima de las otras comunidades y, sobre todo, de su capacidad para dominar el tiempo de la Tierra. Así, han sido capaces de crear tecnologías que pueden hacer desaparecer montañas en sólo días, desviar y desaparecer ríos, convertir selvas en desiertos, cambiar los horarios y rehacer los calendarios pretendiendo, tecnológicamente, despojar a la Tierra de su **hacer el tiempo**. Para los añuu, este **hacer** occidental no es más que *caminar en contra de como camina el mundo*.

Por el contrario, la Tierra y todas las formas de vida sobre ella, claramente nos enseñan la necesidad de mantener relaciones compartidas entre comunidades, las que cada una aprende a ejercer justo en los lugares/tiempo que la Tierra crea en su caminar. Por lo que, no hay sujetos individuales en el mundo. Cada sujeto es parte de una comunidad y toda comunidad se corta/comparte con otras diferentes haciendo

posible la producción y reproducción de la vida de todas ellas sobre la Tierra.

Pero, todo esto, los añuu lo explican contando la historia de lo que les enseñó el árbol del manglar. Porque en ese tiempo los añuu estaban sobre las aguas y no tenían tierra. Entonces, la Luna les envió, flotando sobre las aguas, la semilla del árbol del mangle. El **Apañakai** o hijo mayor, la recogió y la lanzó sobre las orillas y la semilla se clavó justo en la tierra de la playa y, en tres días y tres noches, creció un inmenso árbol con una gigante melena como follaje, y sus raíces salían de las aguas como grandes manos que comenzaron a guardar en su interior el sedimento que traía el río y, así, el árbol hizo tierra.

Entonces llegó el **Keiwi** (*caimán*) y pidió permiso al árbol para guarecerse en su pantano y el mangle aceptó. Luego llegaron los **Karawiwa** (Chigüire - Capibara), las **Walua** (Babillas), las **Morena** (Garzas), los **Aroona** (patos salvajes), los cangrejos y camarones, muchos peces, zorros mapaches y otros animales y, a todos, aceptó el Manglar para compartir la selva de tierra que con sus manos había construido sobre las aguas. Por último, los añuu hicieron lo mismo, pidieron permiso al árbol para cortar algunos de sus ramos y, con ellos, hacer la casa en la que habitan desde entonces y, en la selva del manglar, **cortar/comparten** alimento con las comunidades de animales que la habitan.

2 Part: Hacer del mundo hacer de la comunidad humana

2.1. Lugares-tiempo y creación de la vida

Creemos haber dicho con anterioridad que todo, absolutamente todo lo que emerge para estar en el mundo es en virtud de un hacer que le es correspondiente como parte integrante de la comunidad a la que pertenece, sea ésta animal, vegetal, de insectos, las aguas del mar, lagos y ríos, las montañas, selvas o desiertos, aún aquellos que no vemos como el viento, los microbios, virus y bacterias, y por supuesto, la comunidad humana.

Sin embargo, el hacer de todo aquello que en el mundo está, depende del hacer del mundo (la Tierra) ya que es ella quien, en su caminar, va desplegando su **Ariyuu** que como incontenible rizoma, emerge constante en su giro desde su corazón y fluye e irradia por todos los poros de su piel para así impregnar con su energía vital a todo aquello que sobre su superficie vive. Así, el **Ariyuu** de la Tierra se manifiesta en su exterior como **tiempo para el hacer** o, **el no-hacer**, de las comunidades que lo habitan y, a su vez, el **hacer** de las comunidades se expresa y/o se materializa, como un **cortar/compartir** complementario de **Ariyuuñü** entre comunidades, para la vida de ellas, entre ellas, y de ellas para con la vida del Mundo. De tal manera, que es **hacer el Tiempo el hacer del Mundo** (la Tierra), y es esa la forma que ella se corta/comparte con todos durante su poderosamente eterno caminar. Es justo en su caminar por el espacio del **Ariyuu** del universo que ella va configurando y creando diferentes **Lugares/Tiempo** como contextos únicos para el **cortar/compartir** de sus habitantes.

Llegar a comprender, conocer y reconocer todos aquellos **Lugares/Tiempo** generados por el caminar del mundo dentro de un espacio territorial se convierte, así, en principalísima tarea de las comunidades humanas. Para ello, necesariamente requieren crear en la experiencia, formas de **corazonar** con el conjunto de comunidades no humanas y la tierra misma que, en tales **Lugares/Tiempo** igual se hacen presentes para el común ejercicio del **cortar/compartir**. Este proceso de conocer y reconocer todos los **Lugares/Tiempo** del territorio desde su **corazonar** es, para nuestros pueblos, el resultado de un permanente diálogo con el mundo que hace posible, entre otras cosas, la organización y periodización de todas las actividades, así como sus respectivos desplaza-

mientos. Pero, por sobre todo, el proceso es guiado por la emparejada relación en el **cortar/compartir de la complementariedad**.

Para explicar lo dicho, pondremos como ejemplo dos casos. En primer lugar, el de los wayuu, habitantes de la semi-desértica región de la península de La Guajira a ambos lados de la frontera colombo-venezolana, quienes, habían logrado mantener por milenios y, hasta muy recientemente, una economía autónoma basada en cultivos periódicos de yuca, maíz, calabaza, algodón, sandía, frijol, entre otros; esto, en una geografía caracterizada por suelos escasos, altas temperaturas y poca pluviosidad. Sin embargo, bien que aprendieron los wayuu que su territorio forma parte del sistema de la cuenca del Lago de Maracaibo, creada por la cordillera de los Andes en su ingreso a territorio venezolano pues, ella se divide en dos ramales: el que da continuidad a la cordillera misma, con grandes alturas y lugares de nieve permanente y, el de la llamada Sierra de Perijá, con alturas de más de 3 mil metros y constantemente acometida por los vientos alisios provenientes del cálido mar Caribe, lo que la transforma en selva calurosa, lluviosa y tropical.

Así, sobre la hoya del Lago y todas las tierras de sus alrededores, las lluvias circulaban en un periódico viaje de **Juyákai** (*El Lluvia*), quien, de forma precisa igual llegaba a mojar las sedientas tierras de sus hijos, los wayuu; de tal manera que un exacto calendario para la siembra, creación y mantenimiento de embalses (*jagüeyes* y *kasimbas*) para almacenar las aguas, así como rituales y celebraciones, formaban parte del convivir Wayuu con su espacio territorial.

En todo caso se sabía que, en la luna de enero, siempre llegaba **Juyá** con su lluvia que los wayuu llaman **Pat'najanaikai** (*La lluvia del sembrador*), tiempo para el **Aya'tawa** (*trabajar la tierra y sembrar*). Luego, las lunas de marzo y abril traían consigo las lluvias de **Iiwakar** (*la primavera*), que fortalecían los cultivos de yuca, maíz y frijol, algunos de ellos ya casi en condiciones de cosecharse. Las lunas de mayo a junio daban entrada libre a la fuerza del sol y las temperaturas se elevan; por eso, chillan con fuerza los **alcaravanes** llamando con sus gritos a Juyá y, por eso, generalmente aparecían unas breves lluvias llamadas de **Karaisii** (*las lluvias de Karai*), las que permitían refrescar las tierras y reabastecer los embalses.

Aún, durante las lunas de agosto pueden aparecer fuertes tormentas alimentadas por las aguas y los vientos del Caribe. Son las tormentas **Irrualaka** las que, para los wayuu, no son buena señal pues, no sólo interrumpen las cosechas sino que indican que Juyá ha percibido la presencia de su enemigo **Yolujá**, quien, con su ambición, codicia y mal camino, ronda a su pueblo; por eso, Juyá se presenta como **Ounmala** (*Tormenta huracanada*) acompañado de **Kayarajain** (*Tormenta eléctrica*) que, con sus truenos y centellas, dispara a todo aquello donde el **Yolujá** suele ocultarse: árboles, piedras, animales y gentes.

Finalmente, durante las lunas de octubre, **Juyá** regresaba como cuando el tiempo del principio; entonces, se presentaba como **Saa'in-ñamma** (*espíritu puro sobre la tierra*), es decir, como el verdadero **Lluvia**. Dicen los abuelos que, por eso, todos se preparaban para convivir y celebrar el tiempo en el que los wayuu nacieron al mundo, justo de la unión de **Mmá**, la madre tierra, y **Juyákai**, El Lluvia. Entonces, se hacía la gran fiesta de **Siimirriü**.

Así, el mundo (la Tierra) en su caminar **hace** el tiempo; en este mismo sentido, todo lo presente en el espacio de la cuenca ejerce su propio **hacer**, de tal manera que el viento (**Joutei**), la selva (**Weimeikar**) de la Sierra, las montañas frías de la cordillera andina (**Jamira Uuchi**) y el espejo del lago (**Karoore**), cada una con su propio **hacer**, convocan el viaje de la lluvia alrededor de la hoya de la que, las tierras secas de los wayuu también forman parte. Es así cómo conocer y reconocer la ruta y señales del viaje de Juyá alrededor de la cuenca, es lo que había permitido al pueblo wayuu habitar por más de 4 mil años las semidesérticas tierras de la Guajira, criando vida vegetal en sus huertos, administrando con

sabiduría hasta la última gota de agua dejada en sus tierras durante su viaje por el gran padre **Juyá**.

Por su parte, en la espesa selva amazónica en la que los árboles se juntan para disputarse los rayos del sol, el pueblo **yanomami** hace miles de años que construyen sus grandes y elípticas casas colectivas en las que pueden alojarse hasta unas veinte familias; cada una de ellas tiene su propio lugar de siembra, por lo que debe hacer su roza que puede llegar a tener el tamaño de un campo de fútbol. En ellos, siembran plátano, palma de durazno, yuca amarga (mandioca) y otros tubérculos. Al tiempo que un conuco está en plena producción, ya las familias se han desplazado a comenzar a crear uno nuevo en otro lugar pues, cada roza tiene un tiempo de producción de hasta unos tres años, luego de lo cual, es abandonada y la selva la vuelve a tomar, cubriéndola con su vegetación.

Esto debe ser así pues, para que las tierras amazónicas mantengan su comprobada fertilidad, no pueden ser resembradas de inmediato, así como tampoco una alta concentración poblacional sedentaria o permanente. Allí, la tierra exige un tiempo de reposición que los **yanomami** le otorgan con su propio desplazamiento. Así, sabe el pueblo **yanomami** que debe crear los lugares/tiempo de habitación y producción en acuerdo con la necesidad de la tierra de reponer los mismos lugares en su propio tiempo de energía vital en la Amazonía; de allí que, la vida para los **yanomami** no se trata sólo de suplir sus necesidades materiales de alimentación cultivando la tierra, cazando en la selva o pescando en sus ríos, sino, permitir a la tierra y a la selva reponer su **Ariiyuu** para la continuidad del **cortar/compartir** con todas las comunidades que la habitan.

Como vemos, ambos pueblos distanciados en tiempo y lugar, diferenciados culturalmente en la geografía que han territorializado, ya en el desierto o en la selva amazónica, han alcanzado la misma conciencia acerca de un fundamental principio de la vida, cual es: todo lo que está presente en el universo y el mundo se presenta incompleto; por ello, por principio todo se conforma como comunidad en el **cortar/compartir**, ya entre miembros de una misma especie, o entre especies diferentes, de tal forma que la incompletud que nos conforma sólo logramos superarla en los lugares/tiempo de la complementariedad.

2.2. ¿Qué investigar, qué aprender para la vida?

Hemos estado insistiendo en dos palabras que, desde el **Eiirare** añuu, son fundamentales a nuestro sentipensar en su definición de la vida, ellas son: **estar** (-ou-) y **hacer** (**Eiña**); puesto que ambas están intrínsecamente unidas a todo sujeto o comunidad de sujetos como expresiva manifestación de su existencia material y simbólica en el mundo. En este sentido, el término -ou- ha sido cargado con una triple implicación significativa que indiscutiblemente, está relacionada al espacio sobre el que, a partir de nuestro hacer, hemos erigido territorialmente nuestra cultura; de este modo, -ou- corresponde, en primer lugar, a emerger y, al mismo tiempo, a estar sobre una superficie, en el caso añuu: sobre las aguas; de hecho, la auto-denominación añuu proviene de **Ayoun** que significa: los que emergen, los que están presentes. Finalmente, -ou- lleva implícito su vinculación espacial al "agujero" donde el emerger ocurre.

Enfatizamos la inseparable relación entre Lengua-Cosmovivencia-Territorio en el proceso de conformación de las culturas. Sin embargo, tal relación se materializa constantemente mediante un **hacer** que no sólo territorializa a la comunidad humana en el espacio sino que expresa la especificidad de su ejercicio territorial que así, instituye una cosmovivencia que siempre estará en correspondencia con la cosmovisión que guía, configura y conforma su **hacer** como comunidad. De tal manera, que toda comunidad (humana y no humana) busca estabilizar su estar en un espacio territorial o **Lugar/Tiempo** determinado, mediante la ejecución

de un **hacer** o **haceres** necesarios y posibles para la construcción, en primera instancia, de su **habitar**.

Pongamos por caso, que un grupo de murciélagos en su vuelo de retorno a su **habitar**, ha dejado caer las semillas de una determinada planta en un lugar donde esta especie no existía. Para que esta especie de planta pueda establecer su **habitar** en el lugar, su **hacer**, de cierto va a depender de las condiciones del suelo, el sistema de lluvias y humedad, las radiaciones solares, así como también, de la presencia de otras especies de plantas, insectos y animales susceptibles a **cortar/compartir** (**Ookoto**) con ellas y por cuya complementariedad la especie de plantas en cuestión, pueden llegar a estabilizar su existencia en el espacio o **Lugar/Tiempo** donde han emergido por primera vez.

Así pues, para la nueva especie de planta, la construcción de su **habitar** y su estabilidad en el lugar, sólo se hará posible en el contexto de la estabilidad del habitar en el **hacer** (**Eiña**) de todas las otras especies (plantas, insectos, animales y aún, de las comunidades humanas) presentes en el **Lugar/Tiempo** ya que, con todas ellas se ha de **cortar/compartir** (**Ookoto**). Para ello, de ser necesario, se transformará en su propio **hacer**, de allí que sea posible, que en este nuevo emerger la especie de que se trate puede que termine por aparecer como una variedad o, diferente de la comunidad que le dio origen, pero a la que ciertamente, nunca dejará de pertenecer.

A esta capacidad transformadora de la vida mediante un **hacer** para la vida, por demás presente en todos los organismos, sujetos y comunidades, es a lo que el científico chileno Humberto Maturana llamó **autopoiesis**, asumiendo así, la acepción de hacer que el término griego **poiesis** posee en su significación. En este sentido, podemos decir que todo grupo humano se territorializa en la medida en que aprende a conocer y reconocer el **hacer** de todas las otras comunidades presentes en el espacio, al tiempo que concibe y ejerce su propio **hacer** en correspondencia con **el hacer del mundo**. Es por esta vía que logra transformar un espacio geográfico como su lugar en el mundo; esto es, como su **habitar**.

Así, construir y sostener el habitar, representa un problema fundamental para la producción y reproducción de la vida de una comunidad dada (humana o no humana), ya que éste es conformado como una totalidad sujeta a cambios, los que pueden ser constantes como los generados por el hacer de la tierra en su caminar; pero también imprevistos, en tanto pueden ser provocados por la presencia del hacer de nuevos sujetos en el entorno. De tal forma que la construcción del habitar no se trata de la mera elección de un lugar para vivir sino que, éste resulta de la experiencia de conocer y reconocer la espacialidad geográfica en todos los elementos que la componen: flujo de fuentes de energía y agua; condiciones topográficas y su posible transformación para un seguro establecimiento del grupo y, sobre todo, la proximidad a espacios de producción de alimentos así como acceso a materiales y demás elementos necesarios para la construcción de las habitaciones por la comunidad.

Este último aspecto: la casa, va a requerir de otras definiciones y prácticas que la comunidad realiza guiada estrictamente por el **Eiirare** de su cosmovisión; es por ello que la casa indígena llega a ser diseñada y construida como imagen y estructura que materializa la cosmovisión del grupo, en tanto espacio para el cotidiano ejercicio de la cosmovisión en su cosmovivencia, sea que se trate de casas unifamiliares, multifamiliares o colectivas; pero también, mediante su disposición e incorporación en la espacialidad total del habitar de la comunidad.

Finalmente, el contexto de construcción del habitar implica además, el esfuerzo en diseñar y crear todas aquellas mediaciones técnicas, tecnológicas e instrumentales necesarias al efecto. Éstas, de igual manera, responden al **Eiirare** de la cultura en tanto constituyen elementos que deben hacer posible un **cortar/compartir** emparejado

entre la comunidad humana, las otras comunidades y el mundo. Siendo todo así, es posible decir que para nuestro sentipensar indígena, la vida debe ser entendida como la permanente y constante relación de todo lo presente bajo el criterio de un cortar/compartir cuidadosamente discreto en función de mantener en balance el **Ariiyuu** del mundo.

Es bajo este mismo criterio de la vida como las permanentes relaciones discretas entre comunidades diferentes sobre el que igualmente, los pueblos indígenas sustentan su proceso de producción y creación del **comer**, segundo hacer fundamental para la vida. Por ello, la necesidad de producir u obtener los alimentos no puede tratarse de un desgarrar inapropiado de las otras comunidades en beneficio de la comunidad humana sino que, debe entenderse, que nuestra necesidad de las otras comunidades (plantas, hierbas, hongos, insectos o animales) como alimento, implica al mismo tiempo, la precisión de nuestro respeto a la autonomía de producción y reproducción de sus vidas en sus territorios. Así, dos aspectos resultan fundamentales en el proceso de conocer indígena durante la producción u obtención de los alimentos, así como en la creación del arte de su procesamiento. Ellos son, el primero:

El hacer de todas las comunidades está relacionamente unido por el hacer el tiempo del mundo en su caminar. Esto quiere decir, que no es posible para una comunidad determinada ejercer su hacer fuera de tiempo o, ajeno al lugar que el mundo carga de tiempo en su caminar. Así, una semilla sólo podrá ser sembrada en el lugar/tiempo creado por el hacer del mundo. Una pieza sólo podrá ser cazada en el lugar/tiempo en el que su desprendimiento no afecta al grupo y, por tanto, corresponde a su entrega en el cortar-compartir.

El segundo es, que la producción u obtención del alimento para hacer el comer de la comunidad no es estático, pues implica el desplazamiento del grupo en estricto seguimiento del hacer del mundo. Porque todavía la Tierra requiere recuperar su propio **Ariiyuu** en el lugar, las comunidades saben que no es posible sembrar inmediatamente en suelos apenas cosechados, o capturar especies en tiempos de su reproducción o cuidado de sus crías. Asimismo, tampoco es conveniente saturar poblacionalmente el **habitar** pues, esto implica la sobre-exposición del **Ariiyuu** del lugar; es por ello que aún la comunidad humana debe cortarse a sí misma y desplazarse dentro del perímetro de su espacio territorial.

Esto último nos lleva a cuestionar la idea de nomadismo con la que se ha estigmatizado a muchos de nuestros pueblos y que ha permitido, ya en tiempos de la colonia o de la actual colonialidad, justificar el despojo territorial ya que, se entiende y hasta se nos enseña en la escuela, que el sedentarismo es igual a civilización mientras que el “nomadismo” de los pueblos es muestra de su “incivilidad”. Esta idea, ha penetrado hondo incluso, en nuestro propio espíritu.

Así, el sistema de vida creado por los pueblos, orientado a sostener la vida de todos en virtud del balance del **Ariiyuu** del la Tierra y de todo lo presente sobre su superficie, requiere seguir su caminar; por el contrario, la sedentaria y cada vez mayor concentración poblacional de las ciudades, implica una especie de paralización del caminar del mundo, esto, como resultado de la vana creencia occidental de haber logrado apropiarse del tiempo, que es el intransferible **hacer del mundo**.

Entonces, se dedican a alterar los lugares/tiempo con su ciencia y tecnología, drogando a la tierra con sus químicos, confundiendo la vida de los animales criados en masa, convirtiendo el fundamental hacer humano de producir y crear sus alimentos en sistema de acumulación de dinero y así, invocan el espíritu del hambre que jamás desaparece, porque hambre y dinero son dos espíritus **Yolujá** gemelos que siempre han acompañado el caminar del hombre blanco.

Por eso, a pesar de que bien saben el desastre que provocan con su caminar en contra del caminar del mundo, el **Yolujá** del dinero les anima a insistir en tratar de dominar lo que él mismo sabe que es indoblegable:

el **Ariiyuu** de la Tierra que, incesante, brota de su corazón. No alcanzan a entender que la vida se trata de nuestro **hacer** del **cortar/compartir** en el contexto de los lugares/tiempo que el mundo crea en su caminar, y que sólo sobre este **hacer** es que vale la pena desplegar todo nuestro esfuerzo investigativo, de aprendizaje y creativo en función de nuestra vida y la de todos, la del mundo incluida. el contexto de los lugares/tiempo que el mundo crea en su caminar, y que sólo sobre este hacer es que vale la pena desplegar todo nuestro esfuerzo investigativo, de aprendizaje y creativo en función de nuestra vida y la de todos, la del mundo incluida.

Pero, como he dicho, el **Yolujá** del blanco igual ha penetrado en nosotros, y lo digo por mi propia experiencia. Para que me entiendan, les cuento algo que he contado otras veces:

Ese día, llegué a la comunidad barí de **Bagkábari** (“Aldea de los Niños”), en la Sierra de Perijá, para una reunión sobre educación. Las asambleas entre los barí más bien parecen una fiesta que otra cosa, porque todos asisten: mujeres, hombres, abuelos, abuelas y todos los niños de la aldea se agolpan en el lugar destinado al efecto. Pero, ese día, un inesperado invitado se presentó junto a los niños: era un enorme cochino salvaje (**báquiro**) que se sentó junto a los muy felices niños de la comunidad.

No sólo me pareció extraño el hecho de que ese báquiro estuviera allí solito, dado que ese tipo de animal es profundamente gregario y siempre anda en manadas de por lo menos cinco ejemplares por banda, sino que me pareció extraño el hecho de que estuviera allí, dejándose rascar la panza de los niños que no paraban de reír jugando con el animal.

Entonces, como si un **Yolujá** hablara por mí, dije a **Ashibatri**, **Natubay** de la comunidad:

– Antonio, ¿por qué no aprovechamos que el báquiro está mansito? Lo atrapamos, lo encerramos e iniciamos una cría de esos animales para la comunidad.

Ashibatri, pareció descubrir al **Yolujá** que por mí hablaba, porque con mirada extrañada me respondió tajante:

– ¡No, eso no se puede hacer!

– Pero, ¿por qué? –insistí– ¿No ves que está mansito?

Muy serio Antonio Ashibatri me dijo:

– No se puede hacer porque él está aquí de visita igual que tú, ¿te gustaría que te atrapáramos ahora, te encerráramos y comenzáramos una cría de José Quintero?

Sin embargo, el **Yolujá** en mí, quiso todavía complicar a Ashibatri diciéndole:

– Pero ustedes cazan báquiro, si a este que está aquí lo encuentran en el monte, ¿acaso no lo cazan?

Ya condescendiente conmigo, Antonio Ashibatri me dijo finalmente:

– Si está en el monte y es su tiempo, seguro que lo cazamos, pero aquí él está contento de visitarnos y nosotros de que nos visite.

3 Part: Lo que nos mantiene en balance: el giro de nuestro Ariiyuu

3.1. Concepción de salud y enfermedad

De acuerdo al sentipensar añuu, para mantener una vida plena en salud o alejar la enfermedad de nuestros cuerpos y de la comunidad, una condición con doble implicación resulta ser fundamental, ella es: mantener en balance el **Ariiyuu**. Decimos que se trata de una condición de doble implicación pues, por un lado, se trata del balance del **Ariiyuu** de nuestro propio cuerpo lo que, a su vez, está vinculado igualmente a

dos factores; por una parte, al estado material de una buena alimentación y, por el otro, a la situación espiritual de los sujetos, la que efectivamente implica sus relaciones con los otros, y que nos exigen tener **Ke'inchí**, esto es, *tener presente el corazón* en todas y cada una de nuestras acciones.

La otra implicación tiene que ver con el hecho de que todo nuestro hacer como comunidad humana, ha de ser concebido y ejercido en virtud y en función de nuestra contribución a mantener el balance del **Ariyuu** del mundo. Porque, en efecto, la tierra en su suelo, los ríos, los árboles, la selva o la montaña, las plantas, animales y demás comunidades visibles e invisibles presentes en el mundo, no están “puestos” allí sólo para nuestro uso o beneficio, como si una especie privilegiada fuéramos, sino que ellas igual que la comunidad humana, se conforman territorialmente en el mismo contexto del caminar del mundo (la Tierra) y, por tanto, el cortar/compartir que a ellas nos une en la complementariedad, nos obliga a mantener una discreta relación en el permanente respeto de sus territorios y el hacer de sus territorialidades.

En este sentido, podemos decir que desde el sentipensar indígena la salud, nuestra salud, no es sólo una condición de bienestar individual de nuestro cuerpo, sino que nuestra salud depende de nuestras relaciones ecológicas con el espacio territorial y las comunidades que lo habitan, por así decirlo. Dicho de otra manera, relaciones ecológicas y relaciones sociales en balance constituye en buena parte, lo que hace posible mantener una condición saludable a los pueblos. Porque, a fin de cuentas, somos sujetos territoriales en tanto que, al territorializar un espacio igual nuestro cuerpo se territorializa, es decir, se convierte en territorio o, por mejor decir, nuestros cuerpos se hacen parte del territorio tal como las plantas, los animales y demás comunidades presentes en el mismo, al tiempo que constituyen el territorio de nuestro **Ariyuu** cuya energía vital debemos permanentemente sostener en balance con la energía vital de las otras comunidades y del mundo, en todos aquellos *Lugares/Tiempo* del territorio comunitario.

De allí que, nuestra salud como sujetos pertenecientes a la comunidad humana no sólo depende, tal como suelen decir los anuncios de venta de productos “naturistas”, de nuestra individual disposición a “comer” y a “estar sanos” (deseo inalcanzable para la gran mayoría) sino que, en lo fundamental, ello depende de nuestras relaciones sociales como comunidad pero también y, sobre todo, de nuestras relaciones ecológicas con el espacio territorial que habitamos. Queremos decir, que la manera como tratamos al mundo (la Tierra) y a las otras comunidades expresa sin lugar a dudas, la manera en que nos tratamos nosotros a lo interno de nuestra comunidad humana como especie.

Para explicar mejor hacia donde queremos dirigir nuestra palabra, digámoslo de otra forma. Cuando a través de su estructura institucional (sistema de salud pública, de educación, etc.), la sociedad occidental-capitalista y de la colonialidad nos habla de “salud” lo hace; en primer lugar, porque al parecer de su **Eiirare** ella como sociedad ha logrado dominar y hacer suyo el hacer del mundo: el Tiempo; por tanto, la idea de “salud” que nos propone resulta equivalente a la posible “eternidad” de nuestro cuerpo lo que, por supuesto, sólo pueden alcanzar aquellos “exitosos” con la capacidad económica para “comprarla”.

De lo anterior se desprende, en segundo lugar, que aquellos con capacidad económica tienen la posibilidad de “estar sanos” por bien alimentados y así, “exiliar” de sí mismos a la enfermedad y, hay quienes están convencidos que también espantan a nuestra compañera: la Muerte. Por ello, “alcanzar el éxito” (equivalente a tener dinero) se nos plantea, entre otras cosas, como vía para adquirir la condición de una “eterna salud” personal. De esta manera, la “salud” y su hermanada: la “sanación”, dejan de formar parte del hacer del conocer de las comunidades en sus territorios y son convertidos en objetos comercializables, adquiribles sólo por mediación del “dinero”.

Lo que pretendemos establecer es el hecho de que la producción del comer, que incluye la producción y preparación de los alimentos que así conforman un modelo de consumo en el que se estabiliza la cultura; pero igualmente, el conocimiento y producción de todo lo necesario para la atención de afectaciones a la salud, esto es, el sanar; ambos son de principio, territoriales, ya que se trata del hacer en el proceso de conocer y ejercicio territorial del grupo, y como expresión de su territorialidad.

En este sentido, conocer y reconocer todo aquello presente en el territorio, ya de origen vegetal, animal o mineral, así como su distinción, clasificación taxonomía e implicaciones terapéuticas sobre afectaciones a la salud, corresponde al hacer propio del sanar que toda cultura genera en su contexto territorial puesto que originalmente, los daños a la salud están relacionadas con comunidades o condiciones presentes en el territorio; pero también, con otras capaces de neutralizar sus efectos negativos sobre la comunidad humana.

Por otro lado, este conocimiento generado en la experiencia y convivencia territorial, va conformando (por **autopoiesis**) en el cuerpo-territorio de la comunidad humana, una territorial inmunidad hacia tales causantes y sus afectaciones lo que, además, la comunidad combina con un discreto respeto hacia aquellos lugares que saben, son territorios ocupados por agentes que pueden provocar daños a su salud; pero también, desarrollando formas de prevención en cuyo caso los sujetos llegan a hacerse uno con el lugar cuando efectivamente requieren penetrar en esos espacios.

Por sólo mencionar un ejemplo; los añuu saben que la selva del manglar es territorio de zancudos y otros insectos cuya picada es capaz de provocar fuertes reacciones alérgicas, fiebres y otras consecuencias en los seres humanos; sin embargo, igual se trata del lugar propicio para la cacería de la babilla o el capibara, para que las mujeres recolecten habas o frutos del guanábano o, porque periódicamente igual necesitan cortar brazos de los árboles de mangle para la construcción o mantenimiento de sus casas o, simplemente, para recolectar leña para el hogar.

Entonces, al hacerlo, los hombres ataviados sólo con sus guayucos, untan sobre su rostro y toda su piel, la mezcla de su saliva con la hoja de tabaco mascada al efecto, la que actúa como una poderosa crema repelente que les garantiza no ser atacados por la plaga. Las mujeres, en cambio, riegan sobre rostro, brazos y piernas barro del sedimento del mismo manglar que, al secarse, se transforma en una dura capa protectora contra el ataque de los zancudos y otras plagas.

Sin embargo, bien sabemos que este balance fue definitivamente roto con la presencia de los conquistadores europeos en el continente. Estos, además de sus armas de fuego y acero, trajeron con ellos el poder del vaho de sus propias enfermedades, ante las que los cuerpos de la población aborigen, no contó en su momento con una respuesta inmediata. Es casi seguro, que durante la conquista y primeros tiempos coloniales, murieron más indígenas por enfermedades como la viruela, el sarampión o la sífilis traídas por los europeos, que en las guerras de defensa de sus territorios.

No obstante, el conocimiento acerca de las propiedades de plantas, grasas animales o aceites vegetales y de sus combinaciones, permitió a los pueblos crear respuestas a estas y otras enfermedades territorialmente extranjeras, desde su propio hacer para el sanar. En todo caso, lo que pretendemos afirmar es que a partir de la conquista nuestras enfermedades dejaron de ser parte del territorio y se convirtieron en manifestación de la ruptura de los mismos, a través de la invasión, intervención y despojo como dominio de los blancos.

Así, desde sus inicios, la civilización moderno-occidental capitalista y patriarcal ha hecho corresponder el desarrollo de su techno-ciencia a su insaciable propósito de acumulación de riqueza, entendida ésta, como “dinero” y “poder”. En ese sentido, lo que menos le interesa es mantener en balance relaciones ecológicas discretas y respetuosas con

la naturaleza y el mundo y, por eso, es capaz de violentar el territorio de los **Yolujá** o espíritus que viven en plantas y animales, que ellos llaman virus, o los **Yolujá** que como gases viven debajo de la tierra, quienes, al ser destruidos sus territorios por explotaciones minero-extractivas y otros proyectos “desarrollistas”, salen expulsados de sus lugares al aire, y su sola presencia a todos enferma, los blancos incluidos.

A esto se suma la orientación del hacer ciencia en el campo de la biología y la medicina en las que resulta común que sus científicos trabajen extrayendo de sus territorios a sujetos pertenecientes a comunidades **Yolujá** para experimentar con ellos, ya sea con propósitos de utilizarlos como arma en guerras biológicas por sus efectos sobre el organismo humano los que incluso buscan potenciar; pero también, generando los medicamentos antidotos a los mismos, de forma que se trata de una ciencia que interviene el territorio **Yolujá** provocando la enfermedad y, al mismo tiempo, produce el medicamento respuesta garantizando la acumulación capitalista y a los investigadores aspirar al reconocimiento mundial. Algo así, como bomberos incendiarios.

Si a esto sumamos las nuevas enfermedades y pandemias provocadas por la crianza en masivos encierros de cerdos, gallinas y reses como la fiebre porcina, la gripe aviar y la enfermedad de las “vacas locas”, al tiempo que se impulsa una implacable deforestación para el establecimiento de monocultivos para el control de la alimentación del mundo, resulta justo que nos preguntemos junto al hermano **Ailton Krenak** cuando él dice: “¿Qué humanos son esos y qué exclusividad es esa que quieren imprimir en el planeta su propia imagen? ¿Es una pira divina que están experimentando?”

Porque es un hecho, que tanto la alimentación como el control de las enfermedades, esto es, la producción del comer y del sanar, han sido desterritorializados del hacer de los pueblos, han sido desarraigados del proceso de conocer y de creación de conocimientos que por milenios permitieron a los pueblos conformarse como culturas en sus territorios, no ha significado otra cosa que la instalación colonial del hambre y la enfermedad entre nosotros, y esto que decimos no sólo es con respecto a los pueblos indígenas sino también para las poblaciones campesinas, negras, y de los actuales pobres de las ciudades.

Así, lo que llaman “desarrollo” de la ciencia y la tecnología, con su principal propósito de dominio sobre el tiempo (hacer de la Tierra), ha logrado violentar todos los espacios enfermando a la tierra y, en consecuencia, exponiendo a todas las comunidades, humanas y no humanas, a una permanente enfermedad pues, ha roto el balance del **Ariiyuu** del mundo y el de todas las comunidades de especies que lo habitan. Porque, sobre una tierra enferma toda comunidad tiende a permanecer enferma; de igual manera, toda comunidad desterritorializada es una comunidad sin balance en su **Ariiyuu** y, por tanto, sujeta a una permanente enfermedad. Sin embargo, toda nuestra formación se orienta hacia la continuidad del mismo modelo de desarrollo científico-tecnológico, por lo que otorgamos y ponemos toda nuestra fe a que sea esa misma ciencia y tecnología la que logre las soluciones al hambre y enfermedad producidas por nuestra desterritorialización y desterritorialidad.

Esto me recuerda un cuento que siempre me contaba mi abuela paterna cuando le pedía que me contara alguna historia. Entonces, ella comenzaba a relatar la historia de una vieja que por más de 20 años había sufrido de una úlcera en una pierna que no se le sanaba y, semanalmente, asistía a tratarse con el médico titulado del pueblo, porque ya en ese tiempo nadie iba a buscar sanar donde las yerberas.

Pasado un tiempo, el viejo médico recibió en su casa a su hijo, quien había llegado de la ciudad donde, igual que su padre, se había titulado de médico y había regresado al pueblo a establecer su propio consultorio.

Durante la cena, el hijo contó a su padre cómo había sido su primer día de consultorio en el pueblo, y le relató muy orgulloso:

– Papá, hoy estubo muy bien mi primer día de consulta. Recibí a una paciente que durante más de 20 años había sufrido de una úlcera en la pierna. La examiné y vi que un pelo, no sé de qué animal, impedía que se sanara, entonces le extraje el pelo y la curé, seguro se va a sanar.

Asombrado, con los ojos bien pelados y dejando de comer, el viejo médico le gritó:

– ¡Muchacho, qué has hecho! ¡De ese pelo de cochino hemos estado viviendo los últimos 20 años!

3.2. Convivir-balance del Ariiyuu

Durante el proceso de territorialización, el cual supone conocer y reconocer todos los *Lugares/Tiempo* del territorio en función de la producción y reproducción de la vida, en el contexto de la búsqueda de solución a problemas materiales y simbólicos de existencia de todo grupo humano, histórica y geográficamente determinado; internamente y en el mismo **hacer**, es que el grupo va creando formas de organización, división social de las tareas de acuerdo a edad, sexo, parentesco y especializaciones que así, van configurando todo un sistema de relaciones del **hacer de la convivencia** que se conforma como parte del proceso de **hacer comunidad** y como ejercicio de una territorialidad particular a la cultura.

Ahora bien, el diseño de este sistema de relaciones tiene su origen y es orientado por el mismo lugar de ver, sentir y vivir el mundo, esto es, el **Eiirare** o principio ontológico desde donde, todo grupo humano configura su cosmovisión y ejerce su sentipensar; esto por cuanto, todo sistema de relaciones para el convivir se constituye como expresión constante y permanente de una cosmovivencia que, en su cotidianidad, pone de manifiesto el ejercicio concreto, práctico, es decir, en la vida misma, la cosmovisión de la cultura.

En este sentido, las cosmovisiones no son meras configuraciones abstractas sino que, por decirlo de forma visible, constituyen el gran telar sobre el que se materializa el permanente tejido del sentipensar de la comunidad humana que, día a día y no sin conflictos, ellas tejen en su cosmovivencia de acuerdo a un sistema de relaciones que incluye, tanto sus internas relaciones sociales y de poder, como sus relaciones con todos los otros (humanos y no humanos), y ambas, orientadas a mantener un riguroso caminar en celoso seguimiento de su originario **Eiirare**.

Así, tal como ya hemos mencionado, el **Eiirare** añuu define su cosmovisión a partir de tres principios fundamentales; a saber: 1) El mundo (la Tierra) y todo lo que sobre ella está, **emerge** (-Ou-) para vivir **en** y **por** su **hacer** (**Eiña** - *Alentar hogar*); 2) todo lo presente en el mundo está incompleto; y, 3) en virtud de la incompletud de sus vidas, todo lo presente en el mundo está sujeto a su complementariedad con los otros diferentes, a partir de un **cortar/compartir** (**Ookoto**) en aquellos *Lugares/Tiempo* del territorio que el **hacer del mundo** crea en su caminar.

Siendo así, tanto las relaciones sociales al interior del grupo, como las ecológicas con las comunidades no humanas (plantas, animales, seres visibles e invisibles, etc.), y sobre todo, con aquellas otras comunidades humanas territorial y culturalmente diferentes, son guiadas por esta perspectiva según la cual, dada su incompletud, todos los sujetos y comunidades presentes en el mundo están obligados a vivir en y por la complementariedad, la que sólo es posible mediante el **hacer** del **cortar/compartir**. En otras palabras, no existen las comunidades absolutamente autárquicas pues, todos necesitamos de todos en tanto que, todos estamos relacionados con todo en un mundo que eternamente camina y gira por un **Ariiyuu** que así, distribuye entre todos aquellos que sobre él emergen para vivir compartiendo el **Ariiyuu** que el mundo les entrega en su *giro-caminar*, desde su propio hacer del **cortar-compartir**.

Sobre estos principios se va tejiendo un sistema de **convivir** (**Anain amo katouwa**), que se conforma a partir del mismo **habitar** que, se irradia en ondas concéntricas cuya expansión está limitada por el respeto al **habitar** de los otros; así, este tejido puede ser definido como un **habitar en/para el convivir con los otros, en y de acuerdo a** la necesidad del **cortar/compartir** para la vida de todos, en tanto que, ésta permite la producción y reproducción de la vida, tanto de la comunidad humana como de las otras comunidades y, por esa vía, la del mundo mismo.

En este sentido, las relaciones sociales y de poder al interior del grupo, están determinadas por la comprensión de que, todo sujeto es en virtud de y está en función de la comunidad a la que pertenece; por tanto, toda acción (positiva o negativa) de un sujeto, involucra en su responsabilidad al conjunto del grupo, dada la insoslayable relacionalidad en y para la vida entre sujeto y comunidad. Dicho de otra manera, para el sentipensar indígena la relacionalidad de la convivencia exilia (aunque sin desaparecerla), la “individualidad” de los sujetos. Así, es posible que determinadas personas sean capaces de desarrollar algunos saberes por los que, ciertamente, suelen llegar a ser socialmente reconocidos; sin embargo, este reconocimiento está relacionado con las implicaciones sociales del saber que tales sujetos desarrollan como especialidad beneficiosa para la comunidad.

Tal es el caso, por ejemplo, de los llamados **Püchi pü (Palabrero)** del pueblo wayuu, quienes, en primera instancia, aprenden a escuchar, lo que les permite desarrollar la cualidad del uso de la palabra, esto es, son aquellos capaces de encontrar la palabra justa para guiar a los otros en el difícil camino hacia el acuerdo en medio de una situación conflictiva. Se trata de las personas que no sólo poseen el dominio de la lengua sino de la relación de ésta con el sentipensar del grupo, sobre todo, en lo que se refiere al **horizonte ético** de la cultura pues, este **horizonte** les orienta en la búsqueda del “arreglo” de aquello que ha perturbado la armonía del **Aseyuu (Ariiyuu)**, que es el fundamento de toda convivencia. En este sentido, la justicia como cimiento del convivir debe seguir lo que a cada momento el mundo nos enseña en su caminar. El wayuu sabe que, por ejemplo, el mundo produce el calor y la sequía, sin embargo, en justicia, el mundo en su caminar crea los *Lugares/Tiempo* para que **Juyákai** (El lluvia) pueda llegar y, con sus aguas, restituir las condiciones para que las comunidades puedan reproducir sus vidas.

De esta manera, en su **hacer el tiempo**, el mundo (la Tierra) todo lo **corta/comparte**; por tanto, todo aquello que en un Lugar/Tiempo el mundo quita, en justicia de su caminar, en ese mismo Lugar/Tiempo lo restituye pues, sabe el mundo que la vida sólo es posible en el permanente balance de su **Ariiyuu** y el de todos los seres que lo habitan. Justo es, entonces, todo aquello que contribuye a mantener el balance del **Ariiyuu** de la comunidad a la que pertenecemos y, al mismo tiempo, todo aquello que nuestra comunidad debe hacer para mantener el balance con el **Ariiyuu** de las otras comunidades con las que debemos **cortarnos/compartirnos** en el espacio territorial que habitamos, porque, esto es lo que finalmente contribuye a mantener el balance del **Ariiyuu** del mundo para la vida de todos.

Siendo así, la vida para nosotros no es otra cosa que: “*Siempre hacer nuestro cortar/compartir para bien convivir con los otros*” (**Joukai weña wookoto api anain amo katouwa we amo maneñü**), y ésta, podemos decir, es nuestra definición para “justicia” y, por supuesto, para lo que es “justo”; por tanto, para nosotros la vida no es posible sin el hacer de lo justo, esto es, sin justicia en nuestras relaciones entre nosotros y de nosotros con todos los Otros.

Ahora bien, el constante cuidado de lo justo y la justicia, implica que los sujetos deben tomar conciencia de que sus acciones nunca son sólo su responsabilidad, en tanto que, ha sido él o ella quien las ha ejecutado, sino que toda acción de un sujeto siempre involucra en la responsabilidad

que las mismas acarrearán (para bien o para mal), a la comunidad a la que pertenece y, será toda la comunidad la que ha de restituir el balance del **Ariiyuu**, si es que las acciones de uno de sus miembros ha provocado la alteración del mismo. He allí, uno de los aspectos críticos a un posible convivir en justicia de los pueblos y culturas indígenas con las sociedades nacionales occidentalizadas en todo el continente: la contradicción entre el “derecho” y “libertad individual” de la sociedad no indígena, frente al cortar/compartir que conforma el convivir en justicia, propio del derecho colectivo de las comunidades.

Para Occidente, las ideas de “derecho” y “libertad individual” no pueden ser separadas de la noción de “propiedad” que, en efecto, es privativa de sujetos individuales o de grupos corporativamente individualizados como empresas; en todo caso, la noción de “libertad” es entendida en relación a la posesión y ejercicio de la propiedad; por lo que, siempre será más libre e impone su libertad sobre otros, quien acumula mayor cantidad de propiedad; aquellos que carecen de propiedad, sólo tienen la libertad de vender la fuerza de trabajo de su única propiedad: sus cuerpos.

Para resolver esta profunda contradicción y generar una falsa “convivencia”, la cultura occidental cuenta con el aparato supra-sociedad del Estado que, asume para sí el control de la “justicia” y el ejercicio “legal” de la violencia; así, el “convivir” se trata de un “estar” reprimido o siempre sujeto a represión, lo que le convierte en un “no-convivir”, sobre todo, para aquellos carentes de propiedad y, por lo mismo, de “libertad”; por supuesto, mucho peor va para las comunidades, pueblos y culturas indígenas colonialmente sometidas.

Sin embargo, bien sabemos los pueblos, que tal “convivir” o “no-convivir”, resulta totalmente contrario a lo que el mundo (la Tierra) nos enseña en su caminar. Pues, plantas, animales y demás comunidades no humanas, continuamente nos muestran un convivir en el que la libertad de cada miembro está sujeta al destino de la comunidad a la que pertenece. De tal manera, que ninguna comunidad se sostiene mediante la imposición de castigos a quienes su hacer sin corazón les aparta de la comunidad sino que, desde su **autopoiesis** se esfuerza en restaurar el camino y el caminar de aquel que ha perdido el corazón de su hacer y, por esa vía, restaurar el caminar del **Ariiyuu** de la comunidad con el mundo: tal es el principio de nuestra permanente búsqueda del “**buen convivir**” (**Anain amo katouwa**).

Ahora que, justo es decir, que el tiempo colonial y de la colonialidad transcurrido (y que continúa), y la implantación de su sistema des-civilizatorio que, entre otras cosas, ha naturalizado el hecho de ese “no-convivir” de los Estados-nacionales como si natural fuera, ha llegado a confundir no sólo a aquellos que se consideran como no indígenas, quienes, toman el “no-convivir” en el que “viven” como si en verdad les fuera propio y que, por lo menos, les coloca en una escala superior de aquellos descendientes de pueblos y culturas originarias quienes, a su vez, buscando adaptarse a este “no-convivir”, pueden llegar a olvidar la memoria territorial que milenariamente ha forjado su espíritu.

De allí que, no dudamos al decir, que una sociedad empeñada en caminar al contrario de como camina el mundo, que se apropia del hacer el tiempo de la Tierra, y que para ello es capaz de destruir ríos, tierras y territorios, pueblos y memorias, definitivamente, no sólo es una sociedad enferma sino que continuamente enferma a todas aquellas a las que somete; por tanto, cualquier proyecto de transformación social en función de crear otro “convivir” implica, por principio, la creación de conocimientos capaces de provocar un profundo proceso de sanación de todos Nosotros.

Hace cerca de unos treinta años atrás, hablando sobre estas cosas con la abuela Isabelita en la Laguna de Sinamaica, le pregunté sobre qué tendríamos que hacer los añuu para recuperar nuestro **Ariiyuu** y el

de la Tierra. Entonces, no puedo olvidarlo, ella acomodó su vestido de manta y, acercando su rostro al mío, me dijo como en secreto:

– Tenemos que regresar a la que es nuestra responsabilidad; porque, en verdad, los **Ayouna** son culpables de casi todas las cosas malas que ahora vivimos, pero también nosotros somos responsables porque, poco a poco, decidimos abandonar nuestro propio caminar.

Más recientemente, estando en México, envié por escrito casi la misma pregunta para que mis hermanos se la leyeran al abuelo wayuu Rafael Jusayú: ¿qué hacer para acabar con el exilio de **Juyákai** (*El Lluvia*) de las tierras wayuu y así recuperar nuestra vida? La respuesta la recibí en su propia voz mediante una grabación en la que el abuelo me dijo así:

– Sobrino, te digo que hasta no hace mucho no necesitábamos dinero, los **Alijunas** trajeron con ellos al poderoso **Yolujá** de la ambición y la codicia por el dinero y, ese **Yolujá** nos ha enfermado a muchos wayuu. Para que **Juyá** regrese con nosotros a nuestra tierra debemos sacar al **Yolujá** de la ambición y la codicia de nuestros propios cuerpos. sta no hace mucho no necesitábamos dinero, los **Alijunas** trajeron con ellos al poderoso **Yolujá** de la ambición y la codicia por el dinero y, ese **Yolujá** nos ha enfermado a muchos wayuu. Para que **Juyá** regrese con nosotros a nuestra tierra debemos sacar al **Yolujá** de la ambición y la codicia de nuestros propios cuerpos.

Como vemos, se trata de la urgente necesidad de una **Vuelta al Nosotros**, que no es volver a un pasado que no regresará, sino de una **Vuelta al espíritu del Nosotros**, a caminar en el **Ariiyuu** de la Tierra, volver como hijos pródigo a casa, sin miedo, pues, la Abuela Tierra siempre recibirá nuestro emerger con el mismo amor y las mismas enseñanzas para producir y reproducir nuestras vidas.

4 Part: Producción de conocimientos y horizonte ético

4.1. Para qué, quién y cómo del conocimiento

Hasta ahora hemos tratado de precisar aquellos términos - conceptos fundamentales que el sentipensar indígena construye durante su proceso de territorialización en tanto que, con ellos orienta su proceso de conocer y, en consecuencia, la creación de los conocimientos necesarios para la producción y reproducción de su vida material y simbólica, al tiempo que define el ejercicio de su territorialidad como cultura. En este sentido, hemos argumentado que estos conceptos se construyen a partir de un originario lugar (ontológico) o perspectiva que todo grupo humano acuerda como lugar de ver, sentir y vivir el mundo y que, en la lengua añuu, definimos como **Eiirare**.

Es así como el **Eiirare añuu** nos permite establecer, que todo **emerge** (**Ou**) sobre la Tierra y, ésta sostiene la vida de todo lo que **emerge** mediante el **cortar/compartir** (**Ookoto**) de su **Ariiyuu** (*energía vital*) que ella irradia desde su corazón hacia la superficie a través de su **Hacer** (**Eiña**) el Tiempo mediante su interminable caminar por el que, La Tierra igual recibe parte del **Ariiyuu** del universo; porque, la Tierra, como todo lo que sobre ella vive, es incompleta y, por tanto, requiere de su complementariedad con los otros diferentes.

Podemos decir entonces, que dada la condición de incompletud de todo lo vivo, la necesidad de complementariedad nos conduce a generar un **hacer** (o **haceres**) que no sólo nos permite complementarnos con los otros sino que, al mismo tiempo, nos conforma como comunidad en tanto que este **hacer** (**Eiña**) ha sido concebido y ejercido como aliento de nuestro hogar en la producción y reproducción de nuestras vidas; también, como aliento al hogar de aquellos otros con quienes nos cortamos/compartimos en el territorio y, finalmente, para alentar a la Tierra como hogar de todas las comunidades que la habitamos.

De esta manera, el diseño y ejercicio de este **hacer** (o **haceres**) es el resultado de un proceso de conocer que la comunidad humana realiza guiada por su **Eiirare**. Queremos decir, desde la forma de

organización, la distribución de tareas y responsabilidades, hasta la creación de mediaciones tecnológicas, instrumentos, técnicas y herramientas, no sólo son creadas en función de la eficacia esperada sino en virtud de la orientación que nuestro **Eiirare** impone al proceso de su instauración. Porque, de lo que se trata es, que tanto los procedimientos organizativos como técnicos y operacionales, así como el uso de mediaciones tecnológicas y herramientas, siempre deben estar en correspondencia y balance con el alentar hogar (**Eiña**) que define nuestro **hacer** como comunidad humana, sin desmedro del hogar de las otras comunidades con quienes nos *cortamos/compartimos* y, por supuesto, del mundo como hogar de todos.

Dicho de otra forma, toda comunidad, pueblo o cultura, requiere **hacer** para existir como tal y, en efecto, todo **hacer** requiere **saber** y, por eso mismo, toda cultura se erige sobre los saberes que construye mediante un proceso de conocer dirigido a resolver problemas materiales y simbólicos de existencia en un espacio territorial determinado. De tal manera que, ante la pregunta: ¿para qué investigar? ¿O para qué conocer? A pesar que la respuesta dada por Bacon en su momento: “crear lo bueno, lo útil y lo bello” en función del bienestar social pareciera obvia, bien que hemos aprendido que el **Eiirare** que guía el camino del conocer moderno-occidental-capitalista sólo ha conducido al bienestar de algunos en detrimento de todas las otras comunidades humanas y no humanas y, por supuesto, en detrimento del bienestar de la Tierra.

Esta fatalidad, que la ciencia moderna-occidental provoca con su **hacer de conocer** resulta inevitable para todas las otras comunidades, entre otras cosas, por dos razones que nos parecen fundamentales. La primera tiene que ver con la individuación del proceso de conocer, esto es, concebir el conocer como propio del hacer de un individuo especialmente separado de la naturaleza y el mundo en tanto sujeto que conoce por sobre comunidades humanas o no humanas concebidas como objetos a conocer. Así, el proceso de conocer se torna una constante manifestación del “pienso, luego existo” o “Yo soy” del sujeto conocedor y no de las necesidades materiales o simbólicas para la existencia de las comunidades-objeto.

Por esta vía, aún investigaciones dirigidas a producir soluciones a evidentes problemas de existencia presentes en comunidades humanas y no humanas, se basan en la mirada del sujeto que conoce, quien, por sobre todo, impone de entrada la impronta de sus hipótesis previas y para quien, la mayoría de las veces, las comunidades-objeto sólo representan la fuente de información, la data a cuantificar o medir con sus instrumentos con los que espera argumentar y, a veces, aún a contracorriente de la realidad estudiada, demostrar a toda costa, la verdad de sus proposiciones hipotéticas.

Lo anterior está estrechamente vinculado a la que, para nosotros, constituye la segunda razón de la condición de fatalidad del hacer de la techno-ciencia moderna-occidental-capitalista sobre las otras comunidades particularmente cuando nos preguntamos: ¿Para quién se investiga? ¿Quién, finalmente, valida los conocimientos y percibe los beneficios por ellos generados? Es posible dar respuesta a ambas interrogantes con dos ejemplos de investigaciones antropológicas en comunidades indígenas ocurridas en Venezuela y Colombia.

La primera, realizada por el antropólogo norteamericano Napoleón Chagnon en los años de 1960 con el pueblo yanomami quienes, para la fecha, habían sido convertidos como la “novedad científica” por ser el más reciente pueblo amazónico “descubierto” por la ciencia y, muchas investigaciones se dirigieron desde entonces a penetrar su vida en todos los sentidos. Chagnon, acompañado de un camarógrafo, se dedicó a filmar la cotidianidad de una comunidad yanomami en territorio venezolano, pero también, abrió paso a otros investigadores del campo de la medicina cuyos experimentos con los yanomami como conejillos de indias, Chagnon y su camarógrafo registraron.

El hecho es que las investigaciones médicas estaban relacionadas con la comprobación de los efectos radioactivos en el cuerpo humano en el caso de una guerra nuclear, así como la reacción yanomami ante el virus de la viruela. Ambos experimentos fueron probados con esta comunidad que, finalmente, desapareció por muerte de la mayoría de sus miembros. El caso motivó la acusación a Chagnon por genocidio; pero lo cierto es que las investigaciones médicas que Chagnon propició, especialmente los experimentos con material radioactivo, habían sido financiadas por el estado norteamericano y permitidas por el estado venezolano.

La segunda es mucho más reciente (2018-2020), se trata del proyecto titulado: “¿Cómo mejorar la disponibilidad y equidad en el acceso de agua? Recomendaciones para mejorar la gobernanza hídrica en territorios andinos con extracción minera a gran escala”.

Concebido a partir de la hoy muy en boga, metodología co-participativa o para la co-producción de conocimientos, el proyecto indagaba en los testimonios de las comunidades afectadas por la minería, no tanto el alcance y profundidad de los daños a sus territorios (de sobra eso conocen los investigadores), sino particularmente, las respuestas de adaptación y resiliencia de las comunidades frente a los efectos de la minería sobre sus territorios, en el caso wayuu: el aumento de la temperatura, la extensión de la temporada de sequía y la distorsión del calendario de lluvias y, por supuesto, la falta de agua que impide cultivos y profundiza el hambre condenando a la muerte sobre todo, a los niños y niñas wayuu a ambos lados de la frontera colombo-venezolana.

Pero, tal como su título lo expresa, se trataba de precisar la reacción de las comunidades en su adaptación, resiliencia y, muy particularmente, en su organización y lucha de resistencia a la minería; todo ello en función de producir “recomendaciones” (¿al Estado?, ¿a las corporaciones mineras?), que hicieran posible una gobernanza del agua que, en el mejor de los casos, conduzca a la paulatina desaparición de las comunidades del territorio por su definitivo desplazamiento o a ser consumidas en una cada vez más agónica sobrevivencia y, al mismo tiempo, garantizar la continuidad de las explotaciones en un ambiente de “calma política”.

Es importante señalar, que en esta investigación financiada entre otros, por la Fundación Ford, participaron investigadores adscritos a universidades públicas y privadas de varios países de Sudamérica, cubriendo buena parte de las poblaciones y comunidades afectadas por la minería en gran escala en cada uno de los países considerados en la muestra. Así, convencidas de que estaban contribuyendo a crear conocimientos que redundarían en la defensa de sus territorios, las mismas comunidades entregaron información vital no sólo de sus conocimientos creados al enfrentar directamente los efectos de la minería, sino acerca de sus formas de organización y sus acciones políticas de lucha y resistencia. Por esta vía, tanto los estados como las corporaciones mineras han podido contar con la suficiente información directa para el diseño de programas de contención ejecutados por las empresas, así como de políticas públicas y de contra-insurgencia aplicados por los estados frente a las luchas de las comunidades afectadas, al mismo tiempo que se garantiza la continuidad de las explotaciones y la reconfiguración en la presentación pública de sus nuevos proyectos.

Como vemos, dos orientaciones en la producción de conocimientos radicalmente diferentes saltan a la vista; el de las comunidades, que obligadas a enfrentar los daños ocasionados a sus territorios por las explotaciones mineras; entre otras, la disminución de sus fuentes de agua, la alteración del clima y el calendario de lluvias, para el caso del territorio wayuu, y el de la ciencia académica occidentalizada, cuyos fundamentales beneficiarios han sido las empresas que por diferentes vías (fundaciones, ONGs, etc.) financian esas investigaciones, y el

estado, para la continuidad en la aplicación del modo de producción de acumulación.

Sin embargo, justo es decir que muy probablemente, muchos de estos investigadores académicos estén convencidos de sus contribuciones científicas y, es posible reconocer algunas de ellas; no obstante, el hecho cierto es que al finalizar sus investigaciones, los resultados jamás pasan a control de las comunidades objeto de estudio sino de aquellos que las han financiado y, para ellos como investigadores, el reconocimiento académico e intelectual por las instituciones, lo que para buena parte de los investigadores y científicos constituye una aspiración profesional fundamental: “ser portadores de la verdad”. Porque, a fin de cuentas, el **horizonte** hacia el que apunta su **Eiirare** como científicos, es el de alcanzar su “Ser” individual, esto es, la plena manifestación de su “Yo soy”, por lo que siempre resulta difícil, por no decir que imposible, congeniar el Nosotros comunitario con el “Yo” de los investigadores; para lograrlo, éstos han de abandonar el “Yo” de su **Eiirare** e incorporarse al **Eiirare** del **Nosotros** de la comunidad. Es a esto a lo que se refiere el antropólogo brasileño Viveiros de Castro como la necesidad de un “giro ontológico” en la ciencia moderna-occidental.

Justo es decir, que muchos son los académicos y científicos que demuestran en su **hacer** su disposición al **giro ontológico** y, de hecho, han venido asumiendo en sus espacios la responsabilidad de su papel crítico y la búsqueda de transformación de los mismos. Asimismo, es necesario señalar que si para los académicos es importante este giro, para los pueblos es vital una **Vuelta al Nosotros** porque, como quiera que sea, nuestro **Ariiyuu** igual está en desbalance y estamos obligados a sanar para recuperar nuestro espíritu para la vida. Porque del mismo modo, muchos hemos perdido la noción del Nosotros y extraviado nuestro caminar buscando un “Yo” que nos divide y desarticula. Este peligro siempre lo hemos conocido como parte de la tentación con la que el **Yolujá** de la ambición y la codicia nos alienta a romper la comunidad; porque siempre han existido quienes con su inventiva, creatividad y disciplina dedican su esfuerzo en encontrar soluciones en beneficio de todos, por ello adquieren **Kei’ni**, esto es, tienen nombre entre nosotros.

Sin embargo, deben saber que adquirir **Keini** (*tener nombre, reconocimiento*) implica la responsabilidad de mantener el balance con la comunidad y, para ello, constantemente han de aquietar su espíritu y así espantar la tentación de **Yolujá**. A esto le llamamos **Keitita**, que es el fortalecimiento de la humildad de sabernos una mano para todos y, tal como la Tierra alimenta todo con su **Ariiyuu**, todo **Keini** debe drenar su **Ariiyuu** a la comunidad como el ejercicio de **Keitita**, única forma de mantenerse poderosamente humilde y decidido a mantener su caminar justo como camina el mundo.

4.2. Conocimiento y horizonte ético de la comunidad

A estas alturas, es necesario puntualizar lo hasta ahora platicado, lo que haremos mediante algunas proposiciones con las que pretendemos resumir eso que hemos estado considerando como el proceso de Conocer desde el Sentipensar indígena. Así, siguiendo el curso de nuestras conversaciones, arribamos a las siguientes conclusiones:

En primer lugar, es posible decir que: todo grupo o colectividad humana se transforma o se hace a sí misma comunidad, cultura, pueblo o nación, en la medida en que de forma constante es capaz de generar su permanente territorialización en el contexto de un espacio geográfico históricamente determinado.

Unido a lo anterior, debemos decir en segundo lugar, que tal proceso de territorialización está sujeto al proceso de conocer y de conocimientos que el grupo humano necesita crear en torno a los diferentes lugares/tiempo que conforman el espacio territorial en función de dar respuesta a sus necesidades materiales y simbólicas que, efectivamente les constituye como comunidad en ejercicio del

territorio. Es decir, la comunidad existe y persiste en un espacio/tiempo determinado por su conocer y saber territorial, lo que manifiesta como el ejercicio de una territorialidad que siempre les será propia como memoria.

Sin embargo, en tercer lugar, el proceso de conocer sólo se inicia a partir del momento en que la comunidad humana es capaz de consensuar y compartir una perspectiva común de ver, sentir y relacionarse con todo lo presente en el espacio y el mundo, esto es, establecer un **Eiirare** sobre el que levanta y ejerce su **Hacer** de conocer y crear conocimientos para la producción y reproducción de la vida. Este **Eiirare** o *lugar de ver con el espíritu al mundo*, generalmente, el sentipensar de los pueblos lo resume en una imagen que, de un lado, contiene la definición originaria acerca de su comprensión del mundo (Cosmovisión-Sentipensar), y, al mismo tiempo, es imagen generadora de todo un **Hacer** o *haceres* que, orientados por tal imagen-visión, la comunidad humana busca materializar y/o reproducir en su cotidiana existencia y vivencia del territorio (Hacer de la cosmovivencia). De tal manera que el **Hacer de la cosmovivencia**, que incluye el proceso de conocer y la creación de conocimientos, siempre está encaminada hacia la constante reproducción de la cosmovisión o, por mejor decir, en el **Hacer de la cosmovivencia** es posible atestiguar la materialización del sentipensar de la comunidad humana que en el mismo se configura y se expresa.

Así, el **Eiirare** constituye el epicentro desde el cual el grupo humano orienta y despliega cada una de sus experiencias en su proceso de conocer y reconocer todos aquellos cambios presentes en los lugares/tiempo correspondientes al **hacer el tiempo** del mundo, así como todos los cambios que en su hacer son capaces de expresar las otras comunidades (plantas, animales, insectos, etc.), por lo que, nuestro proceso de conocer se sustenta en nuestro constante diálogo con el mundo, que nos permite diseñar y ejecutar nuestro propio hacer como **palabra compartida** (**Ookoto jounükü**) con los otros y con el mundo, al tiempo que el mismo despliegue nos conforma como **Comunidad de Nosotros**.

De esta manera, el despliegue de nuestro hacer del conocer desde el consensuado **Eiirare** como epicentro, se produce tal como ondas concéntricas que se expanden sinuosas sobre la superficie de aguas tranquilas en un estanque pues, nuestras experiencias deben desplazarse permanentemente por sobre todos los lugares/tiempo del territorio, lo que hace posible el conocerlos en sus posibilidades para forjar y crear las respuestas necesarias a todos aquellos problemas materiales y simbólicos en la producción y reproducción de nuestra existencia. Es con nuestra experiencia de **hacer en el pensar** (**Eiña Ayunkaru**), que constantemente aprendemos y aprehendemos el territorio y el mundo en la atención de los problemas de **Habitar, Comer/Alimentar, Sanar y Convivir** entre nosotros y con todos los otros.

Y, tal como las ondas en el estanque luego de su máxima expansión en la superficie del agua, ellas retornan al epicentro de donde emergió su despliegue; así, luego de nuestra experiencia de diálogo con el mundo correspondiente a nuestro **Hacer en el pensar**, volvemos al corazón de nuestro habitar donde, colectivamente, nos disponemos a **Pensar en el hacer** (**Ayunka Eiñaru**), que nos permite revisar la experiencia, tamizar los aprendizajes y, sobre todo, conformarlos finalmente en una palabra capaz de florecer en el corazón de todos (**Akasiira nükükärü - Palabra que florece**) como conocimiento de la comunidad.

En este sentido, bien podríamos decir que el proceso de conocer desde el sentipensar indígena puede ser simbólicamente descrito como el permanente desplazamiento de la comunidad en su diálogo con el mundo en una onda que va desde su originario **Eiirare**, que define sus relaciones con los otros y el mundo, y se expande sobre todos los lugares/tiempo del territorio en los que la comunidad busca materializar creaciones y respuestas siempre limitadas al horizonte ético

que nosótricamente les conforma, cual es: resolver sus problemas de existencia en constante balance con las otras comunidades presentes en el espacio territorial. De tal manera que, en este contexto, toda nueva creación cultural, tanto en sus aspectos organizativos o de participación social en su realización, así como en sus funciones como mediación técnica, tecnológica o instrumental, responde y manifiesta en la práctica esta constante expansión de la onda desde su **Eiirare** sobre el espacio territorial y su retorno al **Eiirare** conceptual presente y sostenido en el habitar de la comunidad. De allí que sea el habitar el lugar propicio para que la comunidad se disponga a realizar su **Pensar en el hacer**, como expresión de su necesaria vuelta al **Eiirare** que ha guiado su experiencia.

Ahora bien, este **Pensar en el hacer** tiene dos fundamentales implicaciones. La primera de ellas, tiene que ver con la revisión de la experiencia para tamizarla en sus acciones y asumir como válidas o propias de la comunidad, sólo aquellas que en su **hacer** expresen su correspondencia con la onda que va del **Eiirare** al **horizonte ético**, lo que es posible determinar mediante la conexión entre la acción humana y/o del agente de la mediación, tanto con el principio del cortar/compartir de su **Eiirare**, como con el fundamento que nos exige **caminar como camina la Tierra** (**Wakuwaipa**), en tanto **horizonte ético** de la cultura.

Me explico:

No existe forma de organización social para la producción y reproducción de la vida, así como no hay instrumento, herramienta, técnica o tecnología ajena al **Eiirare** de la cultura que los crea; por tanto, en el caso del sentipensar indígena, toda su organización, distribución de las tareas, técnicas, herramientas y tecnologías para poder ser validadas por la comunidad, deben poner de manifiesto su **Eiirare** colectivo según el cual, **“todo vive, todo tiene un hacer”**, porque todo lo presente en el mundo forma una comunidad con la que los humanos se deben complementar mediante un cortar/compartir que la Tierra nos enseña y, sólo posible en aquellos lugares/tiempo que ella crea en su **hacer el tiempo de su caminar**, de tal manera que, no hay tecnología inocente pues, toda tecnología responde al **horizonte ético** al que apunta el **Eiirare** de la cultura que la crea.

Así, la validez y/o validación del conocimiento producido por un sujeto nada tiene que ver con la persona que lo crea por mucho que su **Keini** (*tener renombre, fama*) haya logrado alcanzar en su comunidad o comunidades vecinas, sino por su correspondencia con el **Eiirare** colectivo desde donde ha de **emerger** su proceso de creación y, sobre todo, por su correlación con el **horizonte ético** que el grupo ha establecido como margen a su convivir interno y a sus relaciones externas con todos los otros ajenos a la cultura. De tal manera, que una nueva creación o alguna nueva forma de solución a un problema, se ventila, no tanto por su eficacia como por su posible dominio colectivo en tanto que la nueva creación es contextualizada en su potencialidad como soporte a la continuidad de la onda del **Eiirare** y el **horizonte ético** de la cultura. Pero, expliquemos esto mejor con un hecho ocurrido en nuestra comunidad.

Hasta fines de los años 50s la mayoría de los desplazamientos añuu en las aguas del río, el lago de Maracaibo, la laguna de Sinamaica y hasta en las costas del mar en las aguas del Golfo de Venezuela, los grupos de pescadores los realizaban con el impulso del viento mediante el uso de velamen, que bien podían elaborar con telas o también, utilizando ramos frondosos de mangle o cualquier otro árbol y que, colocados en el centro de la embarcación son capaces de atrapar el viento y así impulsar la nave en su desplazamiento. Pero, al final de los 50s y comienzos de los 60s, la abierta vinculación de muchos añuu con la industria petrolera en el lago, les puso en contacto con la tecnología de las bombas hidroneumáticas extractoras de agua, fue así como algunos de ellos

idearon la adaptación de estas bombas invirtiendo su uso, es decir, en vez de succionar agua con aspiración de aire se las ponía a expulsar el aire que hacía girar una propela instalada fuera de la embarcación y, de esta forma, poder impulsar su desplazamiento. El sonido particular de la bomba en funcionamiento dio nombre colectivo a esta invención: “Paqui Paqui”, le llamamos.

Efectivamente, el “Paqui Paqui” aparentemente aligeraba el desplazamiento haciendo posible el traslado de las embarcaciones a lugares de larga distancia en menos tiempo. Sin embargo, varios fueron los factores por los que, en ese momento, los pescadores añuu terminaron rechazando el uso del “Paqui Paqui”. En primer lugar, el hecho de que para poner en funcionamiento la bomba se requería de gasolina como combustible y aceite de dos tiempos como aditivo para mantenerla en operación; ambos elementos ajenos al control comunitario y al que sólo es posible acceder mediante “Nnerr” (*dinero*).

En segundo lugar, se trataba de la conversión de una tecnología ya creada, por lo que cualquier proceso de mantenimiento y reparación siempre requiere de componentes de igual ajena fabricación o bajo control externo y sujetos a la posesión de “Nnerr”, de allí que el invento terminaba siendo un factor generador de dependencia más que liberador. Pero además, cualquier falla del mecanismo en medio de una travesía dejaba a la embarcación a la deriva, lo que de hecho ocurrió en varias ocasiones a diferentes grupos que terminaron siendo rescatados por embarcaciones a vela luego de días de zozobra.

En todo caso, se trataba del proceso de incorporación añuu a la economía del dinero que, entre otras cosas, implicó el progresivo abandono del proceso de crear respuestas desde nuestro propio *Hacer en el pensar y Pensar en el hacer*, a nuestros fundamentales problemas de existencia (*Habitar, Comer, Sanar, Convivir*), y este abandono significa, con todo, la consustancial pérdida de nuestra autonomía. Porque, en efecto, pronto llegaron los motores fuera de borda con su gran velocidad y que, adaptados a nuestras embarcaciones camaroneras y cangrejeras, permitían muy rápidos desplazamientos a los sitios de captura. Entonces, todos comenzamos a olvidar al padre de nuestras generaciones: *Jouteikai (El Viento)*. Sin embargo, estos motores y embarcaciones pertenecían a empresas exportadoras de la pesca en las que, buena parte de los añuu se alistaron para “pescar” por *Nnerr*. Por este camino, pescar dejó de ser: *Wookoti wiin (Cortamos-compartimos Aguas)* y pasó a llamarse: *Atarawo (Trabajo)*, y con él comenzó a desaparecer nuestra dignidad como comunidad humana de las aguas.

Así, todo nuestro proceso de pesca o, dicho en términos académicos, nuestro principal Hacer en el ejercicio de nuestra territorialidad sobre las aguas, pasó a depender de factores ajenos, externos, en los que el pueblo añuu no tiene injerencia y, mucho menos, poder de control; fue así como poco a poco, pretendiendo no darnos cuenta, el *Yolujá* del hambre se instaló entre nosotros y nos azuza constantemente, no a seguir nuestro propio conocer para la vida, sino para producir dinero y así sobrevivir, lo que cada vez resulta más difícil de lograr y por lo que hoy día, de acuerdo a la objetividad de la ciencia antropológica, los añuu nos encontramos a muy pocos pasos de la desaparición definitiva como pueblo.

Por si esto fuera poco, toda la tecno-ciencia occidental capitalista para la extracción de petróleo del lago, destruyó en un poco más de 100 años el lugar en el que nuestro pueblo vivió y dio vida por más de 3 mil años bajo el principio del cortar/compartir como expresión de la palabra que el mundo nos enseñara en nuestro diálogo con él, y nos dotó del *Eiirare* que nos guió siempre hacia el *horizonte ético* que ordenó nuestras vidas: *Caminar como camina la Tierra (Wakuwaipa)* y nunca en su contra. De tal manera, que todo conocimiento nuevo sólo puede ser validado o puede ser considerado como verdadero, en la medida en que es capaz de contribuir a la reproducción de la vida, no

sólo de la comunidad humana, sino de todas las otras comunidades y el mundo.

Finalmente, todo conocimiento nuevo que la comunidad acepta como verdadero lo es, porque, no sólo ha sido posible conocer el dominio de su proceso de creación y por la posibilidad de su ejercicio por todos los miembros de la comunidad, sino porque su creación y ejercicio representa la materialización práctica y discursiva de nuestro diálogo con el mundo y, por tanto, la narrativa que lo sintetiza, expresa y transmite es *palabra que florece (Akasiira Nükü)*, porque ha de crecer como memoria en el corazón de todos; por mejor decir, es enseñanza que se inscribe en el territorio como enseñanza del mundo, que se hace memoria en nuestros cuerpos y nunca desaparecerá, ni siquiera cuando hayamos desaparecido nosotros de la faz de la tierra pues, es mentira que a las palabras se las lleva el viento.

5 Acerca del conocer y del conocimiento desde el sentipensar indígena

5.1. A manera de conclusión

“Nosotros somos como el manglar, porque comenzamos de a poquito y cuando crecemos, nos vamos haciendo selva con muchas marañas y enredaderas que, vistas de afuera, parece como que no se pudiera caminar; pero en verdad, cuando estás adentro, te daís cuenta que el corazón del manglar es muy claro como tiene que ser el corazón de nosotros. Pero, hay quienes nunca llegan a conocer realmente cómo es su selva de adentro; por eso, siempre se pierden en el camino. A mí me enseñó mi tío, el hermano de mamá, que si aprendía a caminar la selva de los manglares nunca me perdería en mi camino como gente”.

Eso me dijo Santos, el hijo mayor de la abuela Guardina, al regreso de nuestra caminata en uno de los manglares de la Laguna, el día que me llevó para enseñarme a cómo cazar Waluá (babilla).

Fue una madrugada que salimos a navegar a canaleta y con luna menguando. Santos había decidido que buscaríamos babillas en un manglar recién formado y que él desconocía. Al preguntarle por qué no ir hasta un manglar que él ya hubiera andado, me respondió que eso le quitaría gracia a su enseñanza pues, la gracia de enseñar estaba en aprender juntos.

Al arribar al borde del manglar elegido, atamos el cayuco en una de las sobresalientes raíces del árbol que Santos dijo era el bueno como nuestra entrada a la oscuridad de esa selva. Él, siempre iba por delante con su viejo chompín (*lámpara de petróleo*) que apenas nos iluminaba. Yo, sólo le seguía portando la *Waketa (arpón)* como nuestra única arma para la cacería de babillas. Durante la travesía, Santos se detenía por momentos, tomaba la larga *Waketa* y, con ella, tanteaba el terreno, luego me decía:

Seguí mis pasos, pisá siempre sobre mis huellas; a este lado no piséis porque ya ví que es tierra movediza y te puede tragar. Ellas son las bocas por donde comen y respiran los manglares.

Entonces, continuaba, esquivando el enjambre de raíces y sin usar nunca el machete para cortar los gruesos ramales de los árboles que, dispuestos en intrincado tejido, se van construyendo como verdaderas islas aquí y allá sobre la extendida hoya que el río Limón forma en su torrente de descenso hacia el gran Lago de Maracaibo.

Luego de un buen rato de caminar en la selva de ese manglar, Santos levantó el chompín para iluminar a lo lejos; entonces, pude ver que un círculo casi despejado de vegetación era clareado por la escasa luna y la débil luz de la lámpara, pero ambas permitían ver al más grande de los árboles en el centro.

Allí está, ¿la veis? Esa es la madre de esta selva –me dijo–. Fijate, ella siempre está en el centro y a su alrededor crecen sus hijas y se multiplican, entonces el manglar se hace grande, ¡selva pues! Así somos nosotros. Bueno, ya que lo viste, ahora sí podemos ir a buscar las babillas que de seguro se han venido a vivir aquí.

Caminamos siguiendo la ruta que los árboles van estableciendo como entramados círculos que se despliegan en ondas desde el centro hacia el límite exterior de la isla que así, termina formando el manglar. A veces, resultaba difícil atravesar por entre la maraña de raíces que sobresalen tejiéndose en la superficie, hasta el punto que no es fácil distinguir a qué árbol realmente pertenecen. Ellas son como manos que atrapan el sedimento y, por ello, entre los árboles es posible encontrar algunos pequeños promontorios de tierra y lodo, pero también, otros lugares más amplios y planos que aparecen como sitios de descanso o, donde Santos se detenía durante la caminata a percibir la totalidad de la selva en sus sonidos, sus aromas, la circulación de la brisa o la magnitud de la plaga.

Sin embargo, antes de pisar, Santos siempre tanteaba con la punta de la **Waketa** y, luego los observaba iluminándolos con el chompín; entonces, podía decir: Aquí no podemos pisar, tenemos que desviarnos, aquí seguro vive un **Maakūri** (*temblador, anguila eléctrica de río*), fijate: no es muy profundo y ahí está clarito el celaje de su cuerpo como de culebra que ella siempre deja marcado en la superficie del barro donde se marguye. ¿Veis el enjambre de mosquitos que vuelan sobre la charca? Se ve que por aquí los **Akoroo** (*sapo de manglar*) han dejado buscar zancudos. Escuchá, ellos están roncando más allá de esta charca, porque saben que aquí está una **Maakūri**; por lo menos, y esa te larga un corrientazo que te manda al carajo y te deja temblando por un tiempo. Así es como ella caza a los sapitos.

Así continuamos hasta llegar muy cerca de un extremo de la isla donde podíamos escuchar el rumor del río, y ver la orilla donde crecía un pajonal de enneas nuevas, entre las que pastaba recelosa una pequeña banda de **Karawiwa** (*capibara, chigüire o piro piro*). Por momentos pensé que Santos intentaría cazar alguno de ellos pero seguimos adelante y, al preguntarle, sólo me respondió que no era tiempo de cazar **Karawiwa** sino **Waluá**: “Ese es nuestro propósito hoy, y no siempre es bueno cambiar de propósito en pleno camino”.

Al fin llegamos a un punto en el que la selva de manglar se intricaba muy cerca del final de la isla, en un costado donde era posible observar que el río penetraba hacia el interior formando una especie de poza. Santos paseó la luz del chompín por los alrededores de la poza y, en medio de la oscuridad, iluminados por la lámpara, se hicieron visibles dos pequeños puntos amarillos. Ahí está una, ¿la veis? Esos son sus ojitos. Ahora te toca cargar la lámpara y dame la **Waketa**. Vamos a acercarnos porque estamos lejos y a ellas hay que marcarlas con fuerza y en buen punto porque si no, aún heridas ellas se marguyen en la poza y ya perdiste la cacería.

Al aproximarnos, Santos me pidió que dirigiera la luz de la lámpara hacia el suelo, por detrás de sus pasos. “Que ella sólo pueda ver la luz y no a mí” –me dijo susurrando–. Encontró un buen lugar donde afincar su lance, tomó la **Waketa** y se puso en posición, entonces dijo: “Cuando te diga, la vais a alumbrar completa”.

Así pasó. Cuando Santos estuvo listo para lanzar la **Waketa**, dijo con firmeza: ¡Alúmbrale! Levanté el chompín y allí estaba la babilla, quieta, con su mirada fija en la luz de la lámpara que amarillaba sus ojos. No pude ver cómo lanzó Santos el arpón, sólo vi cómo la larga punta de la lanza había penetrado por encima de una de sus patas delanteras. Ella lanzaba coletazos, pero el resto del cuerpo estaba inmovilizado pues, la larga **Waketa** le impedía lanzarse a la poza. Rápido, Santos saltó sobre ella y con el machete le dio un tajo en el cuello con el que casi desprende su cabeza. La cola siguió viva por un rato, hasta que se fue apagando.

Ciertamente, luego de la experiencia, al regresar a casa con la pieza, muchas preguntas le hice a Santos, todas ellas cargadas por la emoción del evento y, sobre todo, por la agitación de saber que en la próxima salida de cacería en el manglar, sería yo quien tendría que lanzar la **Waketa**. Sin embargo, hablando con propiedad, debo decir que mucho tiempo pasó para que yo entendiera y me dedicara a detallar las implicaciones de lo que realmente había sucedido esa madrugada, a pesar de que ya en casa, Santos insistía y me repetía una y otra vez: “Un añuu sólo se mueve en tierra dentro del manglar. Agua, cielo y manglar es nuestro mundo. No te olvidéis de eso”.

Así que fue mucho después, que impulsado por la necesidad de mantener viva la memoria de nuestro hacer como gente de agua, cielo y manglar en el terrible contexto de la posible desaparición de nuestro universo, que siempre recapitulo ese día para poder explicar desde nuestro sentipensar, ¿qué es conocer?, ¿qué es un conocimiento verdadero?, y, sobre todo, ¿cómo logramos que este conocer y su conocimiento puedan florecer en el corazón de la comunidad y aún fuera de ella, en el corazón de quienes no nacieron del vientre de nuestro pueblo y que nada saben de las huellas de nuestras abuelas?

Porque es de eso que se trata este tiempo que nos desvive, ya que todos, indígenas y no indígenas, estamos siendo aventados al abismo creado por la forma de conocer y los conocimientos generados en contra del caminar del mundo. Por eso, destacamos que la enseñanza de Santos no sólo estaba destinada a que yo aprendiera a localizar la pieza en su lugar/tiempo y así poder atraparla para nuestro comer sino que, en todo momento, él buscó mostrarme de forma completa la vida de las aguas y de la tierra en la selva del manglar, porque un conocimiento verdadero es aquel necesario para la vida de nuestra comunidad pero también y sobre todo, para la vida de todas las otras comunidades que viven y mismamente comparten con nosotros la selva del manglar y el mundo.

Para Santos era muy importante que yo atestiguará cómo se forma la selva del manglar y que, especialmente lo relacionara con la manera en que la comunidad añuu organiza su habitar en la laguna. En efecto, una semilla de mangle flota en las aguas hasta poder aferrarse a un pequeño promontorio de sedimento cuando el caminar del mundo baja la marea. Allí crece y con sus raíces atrapa más sedimento haciendo tierra en las aguas. Ella entonces se hace madre de muchas semillas que nacen rodeándola al tiempo que crecen y, en onda tras onda de nuevas madres-mangles crece la selva que acoge a muchas comunidades de animales e insectos, plantas y aves, quienes igual comparten con la comunidad humana que asimismo, construye su habitar como ondas de hijas-madres alrededor de una madre principal, una abuela, que siempre será la huella fundadora de la vida familiar y comunitaria sobre las aguas pues, su celaje es imborrable en la memoria.

Así, algo como el **hacer** de cazar para comer, para los añuu (pensamos que para todos los pueblos indígenas que la practican), depende de un conocer para la vida, es decir, saber de la permanente relación de todas las vidas presentes en el lugar/tiempo de la cacería. Es este conocimiento el que hace posible no tener que cambiar de propósito en medio del camino pues, exilia el azar ya que todo está relacionado con todo porque todo vive precisamente, por su relación con los otros y, este es principio fundamental que el mundo (La Tierra), se encarga de

enseñarnos día a día en su caminar de hacer el tiempo-espacio para la vida de todos y, es seguro, no existe nada ni nadie con mayor experiencia de vida y sabiduría que la abuela Tierra.

He allí pues, la más trascendental de las implicaciones que nuestro **Eiirare** como pueblos indígenas provee al mundo: definir nuestro estar y hacer como expresión de nuestra existencia como comunidad que necesita compartirse con otras muchas comunidades para la vida; es decir, necesita de un permanente **Buen Con-Vivir (Anain amo katouwa)** para poder producir y reproducir la vida de todos. Este es el corazón del sentipensar del Nosotros o, como nos dice el hermano Carlos Walter Porto-Gonçalves: la **Nosotros-sofia** que enmarca y orienta nuestra territorialización como proceso de conocer que hace posible conformar territorialmente nuestras culturas en el ejercicio de nuestras territorialidades o, la práctica de nuestros conocimientos como una cosmovivencia orientada al cuidado de la vida, la nuestra como comunidad humana, y la de todas las otras comunidades (plantas, animales, insectos y otros humanos), porque con ellas compartimos el **Ariiyuu** que la Tierra a todos nos entrega en el espacio/tiempo del territorio que habitamos en el mundo.

No cabe duda, que este **sentipensar del Nosotros (Nosotros-sofia)**, interpela radicalmente al **Eiirare** (ontología) desde el cual, la sociedad y cultura moderno-occidental-capitalista orienta su proceso de conocer y los conocimientos que genera con su ciencia, que presenta como genuina expresión de una **ego-sofia** (Porto-Gonçalves), que le permite ubicar al “YO” del sujeto conocedor como un individuo por fuera y por encima de toda comunidad territorialmente conformada; por ello, tanto su forma de conocer así como el dominio de los conocimientos que de esa misma forma genera, siempre están marcados por su fundamento: “YO PIENSO, luego, YO EXISTO”; esto, aún en contra del Nosotros de la comunidad humana a la que el sujeto conocedor pertenece, en contra de todas las otras comunidades diferentes y, en general, en contra del mundo al que, desde la arrogancia de su ego, cree poder dominar.

Por otro lado y en correspondencia con el **Eiirare** que nos guía en nuestro **Eiña Ayunkaru je Ayunka Eiñaru (Hacer en el pensar y Pensar en el hacer)**, esto es, la experiencia de conocer y crear conocimientos, dado que se trata de un hacer siempre conjunto o colectivo y, por ello, considerada experiencia verdadera (**Akapiyarü**) y validada precisamente, porque tanto la experiencia como sus resultados son compartidos y, por lo mismo, transformados en conocer-saber (-taa-) a ser socializados a través de un proceso de Enseñar-Aprender (**Atiyera**) que es registrado y sostenido como memoria territorial de la cultura, que se transmite mediante la creativa construcción de discursos narrativos para comprensión y dominio de toda la comunidad; es decir, mediante la configuración discursiva de la lengua materna como manifestación expresa del Sentipensar del Nosotros.

Para la ciencia moderno-occidental-capitalista, en cambio, dado que se trata de un dominio individualizado, particularmente sujeto a ser patentado como propiedad privada del conocimiento, resulta “pecaminoso” o, muy de “tontos”, compartirlo; de allí que lo primero que se hace es encriptarlo en el lenguaje propio del campo, o desarrollado por la disciplina que lo produce y expresa; por lo que, sólo puede ser des-encriptado por aquellos miembros de la “comunidad” científica que corresponda y nunca por las comunidades a las que, la mayoría de las veces, tales conocimientos afectan. Se trata pues, de una palabra de difícil florecimiento, ya que no sólo es de casi imposible dominio colectivo o comunitario (a la que la arrogancia de la ciencia moderno-occidental regularmente desestima), sino porque dado su carácter de experiencia individualizada, siempre está sujeta a ser negada o puesta en duda, sobre todo, por aquellos miembros de la “comunidad” científica, especialmente, si investigan en el mismo campo pues, todos aspiran a ser los primeros en martillar el ansiado “Clavo Dorado” y, para nada importa

el posible valor e importancia en la solución de problemas vitales de la sociedad.

Pero, en todo caso, tal exclusivo lenguaje y forma del discurso es lo que llaman “lenguaje y razón de la ciencia”, lo que ciertamente es coherente con la ego-sofia que la sustenta. Por el contrario, para nuestros pueblos, toda nueva creación o conocimiento creado como **Hacer en el pensar** sólo es verdadero, cuando es compartido en un **Pensar en el hacer** de toda la comunidad, y, esto sólo es posible, a partir de la que llamamos **palabra que florece (Akasiira Anükü)** por lo que, tanto la experiencia de conocer como el conocimiento creado, siempre resultan ser **Nosótricos** (Lenkersdorf).

Así, tanto la experiencia como su producto son condensados y/o registrados en simbólicas narrativas socialmente compartidas pues, ellas constituyen el discurso fundamental en la socialización de los miembros más jóvenes de la comunidad como su **Atiyera (Aprender/Enseñar entre dos)** en el contexto de una **pedagogía del Nosotros**.

Como es de apreciar, hablamos de una muy otra forma de hacer y expresar el conocer y los conocimientos, la que guiada por nuestro particular **Eiirare** define nuestras relaciones emparejadas con los otros y con el mundo puesto que: **Todo vive como comunidad, como un Nosotros**; de tal manera que no hay sujetos individuales sino comunidades nosótricas presentes, vivas **en y por** su **hacer** en el espacio-tiempo del mundo que todos compartimos como territorio. Por tanto, el propósito esencial de todas las comunidades en un espacio-tiempo-mundo dado, no es otro que la producción y reproducción **desde, en y para** la vida del Nosotros de todas, la comunidad humana incluida.

A la pregunta, ¿es posible congeniar un **Hacer en el pensar y Pensar en el hacer** entre la ciencia moderna-occidental y los pueblos indígenas?, debemos responder que esto sólo es posible cuando la ciencia occidental pueda ser capaz de dar un vuelco en su **Eiirare**, o como le llama Viveiros de Castro: dar un giro ontológico, lo que no resulta fácil, ya que implica abandonar toda **ego-sofia** y disponerse a aprender a dialogar con el mundo, emparejados con todas las comunidades humanas y no humanas, abriendo la totalidad de sus sentidos.

Por nuestra parte, a los pueblos indígenas nos toca abandonar la idea colonial que nos ha llevado a pensar que nuestro modo de conocer y todos nuestros conocimientos y saberes siempre son ancestrales y, por lo mismo, hemos llegado a pensarlos como estáticos. En este sentido, debemos dar una **Vuelta al Nosotros** y así recuperar la memoria y sentido de nuestro **Eiirare** para la creación de los necesarios nuevos conocimientos para la vida y sobre todo, el **Anain amo katouwa (Buen Con-Vivir)** de todos, la sociedad occidentalizada incluida.