



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Quintero Weir, José Ángel

Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 93-116

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27920007007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



**Wopukarü jatumi wataawai:
El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la
construcción autónoma de la educación indígena**

Wopukarüjatumiwataawai: The Road toward Our Own Knowledge.
Reflections for the Autonomous Construction of Indigenous Education

José Ángel QUINTERO WEIR

*Universidad del Zulia, Maracaibo, Universidad Indígena de Venezuela,
Cumaná, Venezuela.*

RESUMEN

El análisis que se desarrolla en este artículo, está dirigido a desconstruir el modelo de episteme de la racionalidad moderna, que tiene por pretensión la reconstrucción objetiva de la realidad y su validez universal y absoluta para cualquier contexto cognitivo. Se propone una alternativa a este tipo de racionalidad, desde una hermenéutica intersubjetiva de la racionalidad como interpretación sensible, más que lógica, de los fenómenos de la existencia, situando a las ciencias modernas como otro resultado más de esa experiencia de conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento no es método, ni objeto, ni teoría; sino, más bien, praxis sobre la que deviene la conciencia de ser racional de cualquiera de los sujetos que piensa su relación de vida con la Naturaleza. Desde este punto de vista, el autor sostiene una mirada ecosistémica del conocimiento y compleja de la racionalidad, y demuestra cómo en el pensamiento indígena de algunas etnias venezolanas, desde sus culturas han aprendido a construir el “conocimiento nosótrico del espacio territorial”.

Palabras clave: Saber, Etnias, Diálogo, Conocimiento.

ABSTRACT

The analysis developed in this article is directed toward deconstructing the epistemic model of modern rationality, whose pretension is the objective reconstruction of reality and its universal, absolute validity for any cognitive context. An alternative to this type of rationality is proposed from the viewpoint of an inter-subjective hermeneutic of rationality, a sensitive more than a logical interpretation of the phenomena of existence, situating modern sciences as one more result of that experience of knowledge. Therefore, knowledge is neither method, nor object, nor theory, but rather praxis about what becomes the awareness of being rational by any of the subjects that think about their life relationship with Nature. From this viewpoint, a complex, eco-systemic vision of knowledge and a complex view of rationality are sustained, and the study demonstrates how, in the indigenous thought of some Venezuelan ethnic groups, they have learned to construct from their cultures “we centered knowledge about territorial space.”

Keywords: Knowing, Ethnic Groups, Dialog, Knowledge.

*Dedicado a los estudiantes indígenas
de todos los pueblos. Pero también,
a todos los que, sin ser indígenas,
saben en su corazón,
que es necesario construir otro camino.*

*Dice el Sub-Marcos que, en un viejo cuaderno, el
base de apoyo Elías Contreras dejó escrita esta
sencilla y concisa ética del guerrero:*

- 1. El guerrero debe ponerse siempre al servicio de una causa noble.*
- 2. El guerrero debe estar siempre dispuesto aprender y hacerlo.*
- 3. El guerrero debe respetar a sus ancestros y cuidar su memoria.*
- 4. El guerrero debe existir para el bien de la humanidad, para eso vive, para eso muere.*
- 5. El guerrero debe cultivar las ciencias y las artes y, con ellas, ser también el guardián de su pueblo.*
- 6. El guerrero debe dedicarse por igual a las cosas grandes y a las pequeñas.*
- 7. El guerrero debe ver hacia adelante, imaginar el todo ya completo y terminado.*

INTRODUCCIÓN

Las ideas que a continuación presentamos corresponden; de una parte, a las reflexiones motivadas por nuestra reciente experiencia en el curso sobre la construcción del conocimiento desde el pensamiento indígena, que compartimos con los estudiantes de la *Universidad Indígena de Venezuela* en la región del Tauca, Estado Bolívar, y, de otra parte, a la continuidad del proceso en la búsqueda por construir lo que hemos venido denominando: la *otra ciencia* que, estamos convencidos, es fundamental para la construcción de otro mundo posible.

En este sentido, debemos de entrada confesar que, al momento de acudir a la *Universidad Indígena de Venezuela* lo hicimos armados con el programa del curso “Diálogo de racionalidades” el cual, hemos venido dictando desde hace un par de años a los estudiantes indígenas que ingresan a la *Universidad del Zulia*; sin embargo, justo a la primera sesión con los alumnos de la *Universidad Indígena de Venezuela*, nos llevó de inmediato a cuestionar nuestro propio diseño y, por consiguiente, a replantear la perspectiva desde donde debía producirse el diálogo de racionalidades.

No podía ser de otra manera, pues, en este caso, no se trata de estudiantes indígenas que se incorporan a un claustro universitario plenamente occidentalizado y que, por eso mismo, sólo logran permanecer, “avanzar” o “tener éxito”¹ en el mismo, en la misma medida del desarraigo de sus propias cosmovisiones, formas de conocer y aprender. La lucha

¹ Los términos “avanzar” y “tener éxito” en la carrera, comúnmente se utilizan para significar que el estudiante (indígena o no), ha terminado por desarraigarse y desintegrarse como miembro de su comunidad y ha terminado por asimilarse como individuo al claustro académico-científico.

por la incorporación de las formas no occidentales de conocer y aprender, es decir, la lucha por la interculturalidad apenas comienza en el seno de las universidades tradicionales.

Por el contrario, nuestra experiencia en la *Universidad Indígena de Venezuela* resultó de un diálogo propuesto desde *otro punto de anclaje*; en tanto que, surgía de la necesidad de los estudiantes indígenas de generar un proceso de sistematización propio a sus particulares sistemas de pensamiento, es decir, desde las filosofías de sus pueblos y, es ésta, en definitiva, la perspectiva necesaria.

Así, las sesiones de nuestro diálogo con los estudiantes indígenas de la *Universidad Indígena de Venezuela* transcurrió de acuerdo a cuatro conversaciones que giraron:

- a. En torno a la necesidad de “investigar” y/o “aprender” (*watyerawa*)² para solucionar un problema.
- b. En torno al proceso de conocer.
- c. En torno a la validez de la respuesta que elaboramos con nuestro conocer.
- d. En torno a la palabra florecida.

Son estos cuatro aspectos los que constituyen la síntesis de nuestros debates con los alumnos a quienes propusimos, luego de cada conversación, redactar en sus propias lenguas y posteriormente traducir al castellano, las síntesis de sus propias conclusiones obtenidas de sus particulares discusiones colectivas. Tal fue, en resumen, la dinámica de nuestro encuentro que, por mi parte, arrojó la síntesis que sigue.

Sin embargo, siento la necesidad de enfatizar que no se trata de un texto exclusivo para las comunidades indígenas aunque, ciertamente, son su más importante destinatario; sino que el contenido del mismo también está dirigido a la discusión y fomento de un hacer autónomo para todas las comunidades campesinas (el indigenato descendiente directo del saber indígena), pero también de las comunidades de afrodescendientes, de pescadores aunque no tengan vinculación directa con pueblos indígenas y, aún, para las comunidades urbanas: barrios, colonias y caseríos excluidos y en las periferias de las grandes ciudades, pues, aún ellas son el resultado de grandes migraciones y desplazamientos, es decir, de desterritorializaciones generadas por el modelo capitalista-dependiente y monoprodutor impulsado en Venezuela en el contexto de la explotación minero-petrolera de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX hasta el presente. Ellas también deben recuperar la ruralidad en la se configura su memoria y, junto a los afrodescendientes, los pueblos indígenas y demás culturas locales, mediante el impulso de otra acción política y, sobre todo, de otra ciencia, poder construir juntos el camino de las comunidades para la liberación definitiva de todos.

En fin, no pretendemos imponer al pensamiento indígena como hegemónico y, mucho menos, indigenizar las luchas de todas las comunidades; pretendemos sí, que todas y cada una de las comunidades en lucha, sean éstas campesinas o urbanas, comiencen a pensar desde el pensamiento del tercer excluido que somos, pues, esta es la única vía posible para la construcción de nuestra autonomía como comunidades; es decir, estamos convencidos de que es el pensamiento indígena un punto de anclaje inobjetable en tanto que representa una perspectiva radicalmente distinta a occidente, aún en sus versiones más críticas como el marxismo. Así, no podemos desprendernos del pensamiento indígena, pues, esta

2 **watyerawa:** *aprendemos por nosotros; nuestro aprender por nosotros*. Todas las palabras en lengua indígena que utilizó en este resumen corresponden al pueblo *añú* de la cuenca del Lago de Maracaibo.

perspectiva nos ofrece la posibilidad de potenciar el pensamiento y la acción propia de todas las otras comunidades en tanto terceros excluidos. Tal es, pues, el horizonte al que apuntamos y al que esperamos contribuir a visualizar con estas reflexiones.

Finalmente, presentamos estas reflexiones como propuesta para su debate en programas de formación educativa autónoma para todas las comunidades, y, lo hacemos, porque la construcción de la autonomía pasa por dos elementos inseparables para la acción política desde y para la libertad. Nos referimos en primer lugar, a la necesidad de potenciar la conciencia autonómica de los pueblos y comunidades, lo que no es posible si no somos capaces de estructurar programas de formación y potenciación de nuestros saberes. En este sentido, es vital la construcción de procesos de educación autónomos para la autonomía. Pero, en segundo lugar, no es posible la autonomía comunitaria sin antes romper con cualquier lazo de dominación o dependencia que, al efecto, más de 500 años de dominación colonial y de colonialismo interno se han encargado de imponer hasta el presente como si de una condición natural se tratara. De esta naturalización del colonialismo se han encargado directamente los voceros de las clases dominantes, pero también, algunos de nuestros más conspicuos amigos y aliados. Romper la dependencia y el colonialismo supone la reconstrucción de antiguos lazos interétnicos, pero también, la construcción de otros nuevos en función de establecer vías para economías propias, autónomas y en función de la reproducción de la existencia de las mismas comunidades.

Así, pues, conciencia autonómica y economía propia, son las bases de la autonomía. Pero, tales propósitos, exigen de nosotros trabajar y luchar por conformarnos y ayudar a conformar a todos los posibles, como ese guerrero creador que definió Elías Contreras, ese desaparecido base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien dejó estampado en su viejo cuaderno esa aspiración de conciencia humana que debemos construir como palabra florecida en el corazón de todos nosotros.

EN TORNO A LA NECESIDAD DE INVESTIGAR Y/O APRENDER
(watiyerawa-aprendemos por nosotros)

1. Todo colectivo social lo es en sí, en tanto es capaz de atender, unidos, las más inmediatas necesidades. Así, la búsqueda del alimento y la forma de producirlo, la necesidad de habitación o de vestido y atender la enfermedad, entre otras, representan los más ingentes problemas que cualquier grupo humano debe resolver para permanecer en el mundo. Son éstas necesidades fundamentales y otras, no materiales, las que conforman la razón de existencia como unidad de una sociedad determinada.

2. Las soluciones a estos problemas requiere de una serie de acciones que, forman parte del proceso de ubicación y conocimiento de un espacio que por esa vía es configurado como lugar del grupo, es decir, la ubicación de un colectivo social en un espacio determinado sólo es posible luego de conocerlo: conocer las plantas y toda la vegetación existente; la diferencia de suelos al reconocer los mejores para cada cultivo; localizar las fuentes de agua (ríos, manantiales, lagunas, etc.); precisar la vida de los animales que lo circundan así como los periodos estacionales que enmarcan la reproducción de plantas y animales; en fin, aprehender todo aquello que hace posible la reproducción de su existencia.

3. A este conocer el lugar que hace posible a un grupo humano establecerse u ocupar un espacio territorial es al que conocemos como proceso de **territorialización**, es decir, se trata del proceso mediante el cual un espacio geográfico es finalmente construido como **territorio** por un colectivo social determinado.

4. Así entendido, el proceso de **territorialización** se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y comprueba todo lo presente en el lugar, sino sobre todo, **nombra**, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de:

- a. Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y,
- b. Una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.

5. Podríamos decir que el proceso de territorialización es, en gran medida, el que configura a un colectivo social como culturalmente diferente de otro, en tanto que, un mismo elemento al ser visto y experimentado desde perspectivas diferentes, de seguro, generará significaciones diferentes. Así, por ejemplo, **un árbol** es, desde la visión criolla occidentalizada, **una planta** en su estado adulto. Es de apreciar que, de acuerdo a esta perspectiva, **una planta** al crecer y llegar a su estado adulto se transforma en **un árbol**, es decir, es masculinizada en su nombre. Por el contrario, desde la perspectiva de las culturas indígenas (los **añú**, por ejemplo), **una planta** (**ouriya**) es un ser que brota o que emerge al mundo, y, se **arboliza** o se hace adulta, cuando adquiere la propiedad o condición de ser madre: **kuunkarü: la que puede parir**. Como vemos, un mismo elemento ha sido configurado como conceptualmente diferente de acuerdo a la perspectiva en que es visto y experimentado por cada cultura, resultando así, un nombrar correspondiente: **el árbol** (*castellano*) – **la que puede ser madre** (*añú*).

6. De tal manera que, nombramos las cosas de acuerdo a como las vemos y, cada cultura ve las cosas desde una perspectiva o punto de vista que, asimismo, orienta la experiencia en el proceso de **territorialización** que la comunidad ejerce sobre el espacio que por esa vía **territorializa**. Podemos decir entonces que, a pesar de ver un mismo elemento, dos culturas diferentes verán cosas distintas y así lo expresarán a través de las ideas que encierran los nombres que, al efecto, elaboran en el transcurso de la experiencia.

7. Ahora bien, para **territorializar** un lugar la comunidad humana realiza de manera constante un conjunto de acciones que, a través del tiempo son sistematizadas y perfeccionadas de acuerdo a sus resultados en cuanto a la solución de los problemas que atienden; esto, a su vez, hace posible no solamente el nombrar, sino la construcción de discursos finamente elaborados en los que, cada pueblo resume el ordenamiento de la experiencia, es decir, se trata de la simbolización discursiva del saber producido a lo largo de la práctica.

8. La forma de ejecutar las acciones para territorializar un lugar depende entonces de la perspectiva desde la cual está siendo observado el espacio y el problema a solucionar. Esto, a su vez, estará estrechamente vinculado, en primer término, al espacio mismo en cuanto a su geografía y ecología propia, y, en segundo término, del punto de vista desde donde la comunidad se relaciona con su espacio geográfico y ecológico. Por esta vía, las acciones y la forma de ejecutar las acciones para territorializar un lugar, terminan por configurar lo que llamamos la **territorialidad** de la comunidad que no es otra cosa que, todo aquello que la comunidad realiza en sus relaciones con su territorio en el proceso de resolver sus más ingentes problemas materiales y espirituales, y que terminan por distinguirla como cultura.

9. En este orden de ideas, podemos decir, que para las culturas indígenas un problema existe o se presenta en virtud de las alteraciones que genera en cuanto a sus necesidades materiales o espirituales de existencia y para la reproducción de la existencia de la comunidad.

Siendo así, los problemas siempre resultan de necesidades colectivas que requieren de la total atención por parte de la comunidad; esto es, un problema no es el resultado de una construcción teórico-abstracta sino **la ingerencia en la contingencia de la comunidad** y, su solución, es el resultado de la acción colectiva realizada en acuerdo a su **territorialidad** distintiva y, finalmente, la sistematización de la experiencia en la solución del problema generalmente resulta un discurso simbólico susceptible de ser transmitido y asumido por la comunidad en tanto saber construido socialmente.

10. Por el contrario, para la cultura occidental y, más particularmente, para la academia (claustro separado de la comunidad), un problema puede ser el resultado de una construcción eminentemente teórico-abstracta, es decir, un problema puede existir y ser susceptible de ser investigado únicamente como ejercicio teórico por parte de un sujeto individual. De esta forma, un problema no necesariamente es el resultado de una necesidad material o espiritual colectiva ni de una afectación general de la comunidad, sino que su apreciación como problema puede ser el resultado de la perspectiva personal (individual) acerca de un elemento de la realidad y que, al parecer del investigador, tal elemento rompe con una realidad vista como normalizada. Es por ello que, para la ciencia occidental es posible plantearse como problema “objeto” de investigación, cualquier diferencia. No de balde los pueblos indígenas, dada su radical diferencia lingüístico-cultural siempre han sido entendidos por las sociedades occidentalizadas del continente como un problema a resolver y un “objeto” susceptible de ser estudiado; de hecho, la ciencia antropológica debe su origen, en buena parte, a esta perspectiva.

En consecuencia, para occidente, un problema puede ser planteado como *real* en tanto construcción teórica-abstracta del **Yo-individual** de un investigador. Así, el conocer deja de ser la necesidad de ejercer una acción colectiva en función de construir o, encontrar soluciones a problemas reales que afectan a toda la comunidad sino que, en su defecto, **el conocer** es desprendido del colectivo social y es convertido en una muy particular y especializada actividad que, de esta manera, sólo puede ser ejercida por muy contados individuos que de esta forma terminan aislados en una especie de **territorio virtual** ajeno o distanciado del **territorio** y la **territorialidad** de la comunidad social a la que, la mayoría de las veces, éstos mismos sujetos originariamente pertenecen.

Finalmente, la sistematización de un saber así producido, igualmente, termina por ser una abstracción expresada mediante discursos elaborados en un lenguaje distanciado de la simbología propia de la **territorialidad** distintiva de la comunidad, y, esto es así, porque tales discursos se dirigen de forma exclusiva a individuos afines al investigador. Ha sido por esta vía que, nuestra occidentalizada academia, ha justificado la existencia de una supuesta **comunidad científica** que, evidentemente, nada tiene que ver con la **comunidad social realmente existente**.

Así vistas las cosas, podemos, en esta parte, arribar a algunas conclusiones:

- **El camino hacia nuestro propio saber** depende, esencialmente, de la cualidad de las preguntas que necesitamos hacernos.
- Así, **conocer** y/o **aprender** (-*atiyera*-) desde la perspectiva amerindia, resulta ser un proceso que se inicia a partir de las interrogantes que el mundo nos plantea en virtud de nuestra necesidad de permanencia y/o persistencia como seres del mundo.
- Dicho de otra forma, necesitamos conocer y, lo hacemos, sí y sólo sí somos capaces de hacernos **buenas preguntas** o **preguntas verdaderas** (*anaan sakirakan*), que son aquellas vinculadas a problemas materiales y espirituales que, en efecto,

se presentan como amenaza a nuestra sobrevivencia o a la reproducción de nuestra existencia.

- Por tanto, **el corazón de nuestro conocer** (*e'inkarü watiyerawa*) es: la necesidad de atender la solución de problemas que afectan a la comunidad como un todo. Por tanto, **el saber** que por este camino producimos, podemos decir, *aanai ke'in-chi* (tiene buen corazón) en tanto representa *wayunkayawa jürükü we* (el pensar todo por nosotros).
- Por esta vía, debemos entender, que investigar o producir conocimiento desde las territorialidades indígenas (también campesinas y afrodescendientes) supone comprender que un problema existe, no por decisión individual o porque ha sido individualmente pensado (*ayunkayawa*), sino porque, en efecto, la vida social, material o espiritual de la comunidad está siendo afectada, amenazada.
- Así, todo problema real tiene un tiempo y es la comunidad la que determina el momento justo de enfrentarlo.
- Para enfrentar un problema verdadero, la comunidad actúa como un todo y, por tanto, el problema es observado como una totalidad que, asimismo, requiere una solución vista desde la misma perspectiva.
- Todas las acciones que el colectivo realiza en función de reconocer, enfrentar y resolver el problema, estarán vinculadas, de alguna manera, al original proceso de territorialización del espacio territorial de la comunidad. Dicho de otra forma, es la **territorialidad** distintiva de un pueblo la que, podemos decir, se constituye en **punto de anclaje del proceso de conocer** de ese pueblo en particular.
- Siendo así, habrá tantas formas diferentes de conocer y aprender el mundo como pueblos con sus particulares territorialidades existan.

Finalmente, el discurso con que se expresa o expone la experiencia del conocer y del conocimiento así producido, resulta una construcción simbólica capaz de resumir, en sí mismo, **el buen corazón del camino transitado** (*ane'in wopu waumaakan*) por todos para la solución del problema; por lo que, la palabra así elaborada siempre terminará encarnada, en toda su dimensión, por la comunidad, y, por eso mismo, se constituye en eterno motivo de celebración colectiva: *jürükü wapüoikan wataayawa- todos celebramos nuestro saber*.

EN TORNO AL PROCESO DE CONOCER

(eiña wopukarü watiyerawa- hacer el camino de nuestro propio saber)

1. El proceso de conocer es hacer un camino que estamos obligados a construir cada vez que la realidad de nuestra comunidad está siendo afectada por la presencia de un problema. Así, construir o **hacer el camino de nuestro saber** está sujeto a la **búsqueda de la solución** del problema que, ciertamente, material o espiritualmente, intenta negar la posibilidad de reproducir nuestra existencia como sujetos del mundo. Dicho de otra manera, todo nuevo conocimiento producido es el resultado de una **búsqueda** impulsada a propósito, por la comunidad.

2. Iniciar la **búsqueda** para encontrar la solución a un problema supone, en primer término, hacernos **preguntas verdaderas** (*anou asakirakan*); es decir, se trata de elaborar interrogantes que dirigimos al **nosotros** comunitario que no es otra cosa que, el **espacio/tiempo del nosotros** construyendo y reproduciendo nuestra existencia en el mundo.

3. Dicho de otra manera, **una pregunta es verdadera**, sí y sólo sí, **está orientada a encontrarse con el corazón del problema** y, por eso mismo, su respuesta siempre estará vinculada al **corazón de la comunidad**; es decir, a la **condición nosótrica de nuestra relación con el mundo**.

4. Por este camino, nuestra búsqueda o, mejor dicho, **el proceso de nuestro conocer**, se inicia en el momento mismo en que la comunidad es capaz de identificar o reconocer el problema real que la afecta. Esto implica, esencialmente, reconocer y precisar el ámbito y alcance de las afectaciones que la presencia del problema genera como ruptura de la vida interior de la comunidad y, muy especialmente, en cuanto a sus implicaciones sobre el propósito de persistencia o la necesidad de reproducción de la existencia de la comunidad.

5. Es desde esta perspectiva y por este mismo camino que, la comunidad, puede llegar a plantearse las posibles respuestas a interrogantes como:

¿POR QUÉ BUSCAMOS LO QUE BUSCAMOS?

Se trata de la inicial interrogante que, ciertamente, nos formulamos al momento que la comunidad ha definido que se encuentra en el tiempo justo para enfrentar el problema; por tanto, debemos plantearnos el problema como totalidad que afecta a toda la comunidad así como a su origen pero también y, sobre todo, en cuanto al modo en que, sólo juntos, es posible iniciar la construcción del camino verdadero para encontrar su solución.

De tal manera que, para encontrar lo que buscamos necesitamos, en primera instancia, realizar lo que muy bien podría denominarse como: el **mirar hacia adentro del nosotros comunitario**. Tal mirada responde, de por sí, a una doble implicación, a saber: en primer lugar, se trata de hacer una revisión ética acerca de nuestro comportamiento como comunidad humana emparejada al resto de comunidades de seres presentes en el mundo, esto es, partimos siempre de la consideración de que todo problema aunque se presente como externamente provocado, su origen nunca es del todo ajeno a nuestro propio accionar.

Dicho de otra forma, por principio, al buscar el origen del problema que nos afecta, nunca debemos dejar de considerar nuestra propia responsabilidad en la existencia del mismo, ello en virtud de la configuración ética que conforma nuestras cosmovisiones; pero también, como orientador de nuestro análisis de todas aquellas afectaciones con las que manifiesta su presencia el problema en la comunidad. A este procedimiento podemos denominarlo: el **mirar desde el corazón nosótrico hacia fuera**.

En fin, la pregunta inicial no puede ser en modo alguno banal y, por eso mismo, la comunidad debe impedir a toda costa que pueda ser banalizada; esto quiere decir, que su formulación requiere entonces de una exacta precisión, lo que podemos lograr mediante este singular movimiento que va del **mirar hacia adentro del nosotros comunitario**, hasta el **mirar desde el corazón nosótrico hacia afuera**, pues, de ello depende que podamos llegar, efectivamente, al **corazón del problema** y, así, dar inicio a la construcción del camino que nos conduzca a su posible solución. Por tanto, sólo la visión conjuntada del **nosotros comunitario** garantiza la formulación verdadera o, por mejor decir, la palabra con que el nosotros comunitario logra precisar el **corazón del problema**. Con esto enfatizamos el **carácter colectivo del camino del saber** que, se inicia, en el momento en que la comunidad se plantea, colectivamente, la existencia de un problema que en esa determinada coyuntura interpela su existencia y al que, por eso mismo, está obligada a dar una respuesta, igualmente colectiva.

¿QUÉ HACER PARA ENCONTRAR LO QUE BUSCAMOS?

1. Con esta interrogante queremos referirnos al proceso mismo de construcción del *camino del saber* que, por una parte, construimos al mismo tiempo que buscamos la solución del problema, resultado de una planificada, metódica y sistemática acción nosótrica hace posible en la misma operación y en la misma medida, configurar su fruto como *conocimiento en sí*, y, por la otra, constituirse en reconocido *camino del saber* en su sentido de proceso, por parte de toda la comunidad que, a partir de ese momento, asumirá para sí el *conocimiento en sí* y transitará el mismo camino (con las variantes que impone el tiempo/lugar con que se presenta el problema), cada vez que le corresponda enfrentar al mismo o a uno similar.

2. Ahora bien, tal como ya hemos señalado con anterioridad, cada problema posee, en sí mismo, un tiempo/lugar que le es propio; por tanto, todo problema requiere de un *camino propio o verdadero*, para su solución. En este sentido, la construcción del *camino del saber* para enfrentar un problema y, solucionarlo, no depende de que seamos capaces de seguir al pie de la letra y por siempre un mismo procedimiento, por muy sistemáticamente preciso que éste sea, sino que, nuestro proceder frente a un problema siempre va a depender del *tiempo/lugar* particular de la dificultad a la que nos enfrentamos.

3. Es este el aspecto al que la ciencia occidental denomina como: *Metodología de la Investigación* la que, de acuerdo a su perspectiva, está conceptualmente emparejada a la idea de una única ciencia y un único discurso científico en tanto acción metódicamente creada, experimentada y registrada como único discurso válido en tanto síntesis de la comprobación de las acciones realizadas, y, esto es así, pues, para occidente, una *metodología para la investigación* no es otra cosa que la configuración conceptual de un supuesto único procedimiento susceptible de ser impuesto como universalmente único, válido o verdadero, en tanto que, es supuestamente aplicable a cualquier problema en cualquier lugar y circunstancia histórica (*territorialidad distintiva*) de una cultura determinada ya que, además, es la única garantía “científica” para atender, indagar y, por supuesto, solucionar en los términos de una supuesta “ciencia universal”, todos aquellos posibles problemas que cualquier comunidad presente en el mundo está, efectivamente, expuesta a vivir y enfrentar en su propio lugar y tiempo histórico, es decir, desde su propia *territorialidad*.

4. Expliquemos esto de mejor manera a partir de un ejemplo concreto:

Ha sido resultado de la ciencia occidental el descubrimiento y creación (*conocimiento en sí*) del conocido suero antiofídico, respuesta elaborada para enfrentar las peligrosas mordidas de serpientes que, en efecto, por siempre han sido comunes en zonas rurales de nuestro continente americano, pero también, en otras regiones del mundo que, hasta hace muy poco, constituían enclaves coloniales de diferentes países del occidente europeo.

En todo caso, el problema se planteó en su origen como la necesidad de proveer una protección física a los sujetos que, en nombre del dominio territorial de sus países sobre estas regiones coloniales, se dedicaban a buscar y registrar todos los recursos naturales explotables, y, por lo mismo, estaban obligados a exponerse físicamente a los peligros presentes en lugares, muchas veces, desconocidos. Con esto queremos asentar, que la creación del conocido suero antiofídico, entre otros *conocimientos*, han sido el resultado del ejercicio de la territorialidad distintiva occidental, aplicada como acción colonial sobre espacios territoriales y territorialidades de pueblos colonialmente sometidos.

Así, pues, ante este particular problema (la venenosa mordida de serpiente), la metodología científica occidental ha seguido el siguiente curso de acciones:

- a. Captura las serpientes y las ordeña, por así decirlo, para obtener el “veneno”³ que producen y almacenan en glándulas conectadas a sus colmillos que, así, actúan como agujas de inyección.
- b. El “veneno” es luego procesado y transformarlo en suero inyectable (suero antiofídico: *conocimiento en sí*).
- c. Cuando un sujeto es mordido por una serpiente, debe inyectársele este suero por vía intravenosa para confrontar, en una especie de violento choque, la acción del “veneno” que la serpiente ha inyectado al sujeto a través de su mordida.

Tal es, pues, el conocimiento establecido como “universalmente” válido, sobre todo porque, para llegar a él, se ha seguido lo que se considera como el “método científico”, único capaz de conducirnos efectivamente al conocimiento para enfrentar y solucionar problemas que, como las mortales mordidas de serpientes, forman parte de la cotidianidad de las comunidades rurales y selváticas en todo el continente latinoamericano.

Sin embargo, sabemos, cada familia de serpientes produce un tipo de veneno que generalmente las identifica como especie y por ello su veneno es, de hecho, siempre diferente al producido por otras especies o familias. Así, los efectos que sobre el organismo humano genera el veneno de un tipo de serpiente, puede ser radicalmente diferente al provocado por el veneno de una especie distinta.

Así, por mencionar un ejemplo: el veneno de la serpiente popularmente conocida como **Guayacán**: *Bothrops asper* o *Bothrops colombiensis*, en su nomenclatura científica occidental, y, en términos criollos, como: *Macao*, *Mapanare*. Esta especie produce, como principal efecto, la descomposición o putrefacción de la masa corporal desde el punto de inyección como epicentro y extendiéndose hasta el punto de provocar una infección generalizada (septicemia) que termina por matar al sujeto. Estos efectos son totalmente diferentes a los provocados por la serpiente Coral, cuyo veneno actúa sobre la sangre y el sistema respiratorio del organismo humano, provocando una parálisis respiratoria que termina por liquidar al paciente.

En este sentido, si a un individuo que ha sido mordido por un Guayacán se le inyecta un suero producido con veneno de Coral es definitivo que morirá por acción del propio suero, es decir, la solución lo mata. Ahora bien, dado que en la generalidad de los casos el sujeto es mordido en lugares apartados, ni el paciente y mucho menos el médico, está en condiciones de identificar objetivamente la especie de que se trata; por tanto, la solución que asume la ciencia médica es la del tratamiento con antibióticos, analgésicos y, finalmente, amputar de raíz toda la zona afectada.

Por su parte, los *barí* de la Sierra de Perijá, en la territorialización de su espacio han precisado la existencia de un par de plantas que son propias (endémicas) de su territorio. Ambas siempre crecen juntas, una al lado de la otra y su aspecto se caracteriza por ser físicamente similar al cuerpo de una serpiente; la diferencia entre una y otra radica en que una de ellas posee un tallo más grueso, una altura más elevada y, finalmente, una flor perenne que crece en su extremo superior sustituye totalmente al follaje de la planta. A esta los *barí* la denominan en su lengua **abama shigdú** (*serpiente madre*). Su pareja, en cambio, es mu-

3 En realidad, se sabe, que el “veneno” de las serpientes consiste en una elevadísima concentración vitamínica que, dada su alta densidad, una vez que es inyectada al cuerpo de un individuo, puede producir en su organismo una reacción negativa que, en buena parte de los casos, llega a provocar la muerte del sujeto.

cho más delgada y pequeña en tamaño, los colores de su tallo son menos vivos y, sobre todo, en su punta extrema siempre culmina en un lánguido follaje que no supera las tres o cuatro hojas del tipo *perennifolia*. A ésta la denominan: **ataida shigdú** (*serpiente padre*). Sin embargo, ambas se conforman desde raíces tipo tubérculo que se diferencian por su forma y tamaño, siendo la correspondiente a *abama shigdú* mucho más grande o abultada que la de **ataida shigdú**, que siempre es mucho más delgada y alargada.

Así, cuando a un *barí* lo muerde una serpiente de cualquier especie, el médico de la comunidad sabe que el camino de la cura está en la búsqueda inmediata de éste par de plantas en la selva. De ellas sólo toma parte de la raíz, devolviendo enseguida las plantas a su suelo. Los trozos de raíces son rayados y exprimidos para así obtener un jugo que, luego, es mezclado en igualdad de proporciones, resultando un líquido homogéneo al que denomina como: **shima shigdú** (*agua de serpiente*), medicamento (*conocimiento en sí*) que de inmediato da a beber al paciente en una sola dosis y con ella detener la acción nociva del veneno.

Con este ejemplo pretendemos demostrar y enfatizar que:

- a. Cada problema tiene su lugar/tiempo que le es particular; por tanto,
- b. Cada problema debe ser enfrentado, en principio, desde la territorialidad de la cultura; en tanto que,
- c. el **camino del saber** de la comunidad está sujeto a su particular proceso de territorialización, perspectiva que genera su territorialidad distintiva, lo que es igual a decir, el **conocimiento nosótrico del espacio territorial**.

5. Entonces, debemos entender que, dado que los problemas pueden tener un origen de diferente naturaleza y, también, diferentes formas de manifestación concreta en sus afectaciones sobre la comunidad, no es posible un único camino o forma de proceder para atenderlos o encontrar su solución. No obstante, la construcción del **camino del saber** estará siempre guiada por ciertos principios generales que, se constituyen en contexto orientador de nuestros **pasos** en función de que éstos sean, efectivamente, **verdaderos**. Dicho de otra manera, se trata de los principios con los que enmarcamos nuestra acción colectiva para así, poder avanzar con éxito, en términos de la cultura, hacia la posible solución del problema enfrentado.

LOS PASOS VERDADEROS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CAMINO DEL SABER

La comunidad es capaz de construir su propio **camino del saber** al concertar y ejecutar todas aquellas acciones pertinentes a su búsqueda. Así, la concertación y ejecución colectiva de las acciones configuran eso que estamos denominando como **Pasos verdaderos en la construcción del camino del saber**, y, éstos serán efectivamente verdaderos, sí y sólo sí, son concertados y ejecutados en el marco de la **territorialidad** distintiva de la cultura. Para ello, tales pasos deben ser configurados a partir de; por lo menos, tres principios generales que a nuestro parecer están presentes en las cosmovisiones de todos los pueblos indígenas del continente, pero también, campesinas (el *indigenato*)⁴, afrodescendientes y de otras culturas locales también llamadas tradicionales. Tales principios son:

4 Categoría que tomamos de Carlos Walter Porto Gonçalves quien, a su vez, la toma de Darcy Ribeiro y la actualiza para referirse a todas aquellas poblaciones rurales mestizas o no, cuyo comportamiento cotidiano está

PRINCIPIO DEL TODO VIVE

Se define como la perspectiva según la cual, plantas, animales, fuentes de agua, en fin, todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos ante la visión indígena; por tanto, nuestras relaciones con el mundo son, esencialmente, relaciones intersubjetivas o relaciones entre sujetos. Vale decir, desde la perspectiva indígena *no existen objetos*, ni siquiera aquellos que resultan ser elaboraciones o creaciones culturales como: vestidos, casas, utensilios y hasta ornamentos, pues, éstos adquieren vida propia una vez que han brotado de las manos de sus creadores. En fin, viven hasta los muertos, ya que la desaparición física de una persona sólo representa su ausencia de nosotros cuando su espíritu hace el viaje hacia ese lugar, generalmente, el corazón de donde alguna vez emergieron al mundo sus ancestros (*e'inmatualee-para los añü; jepira-para los wayuu*), lugar donde habitará final y eternamente.

Como es de apreciar, este principio contradice radicalmente la razón del conocer desde la perspectiva occidental, pues, ésta basa toda su búsqueda a partir de la consideración como *objeto*, de todo aquello que quiere o pretende conocer. De hecho, la conversión en *objeto-problema* lo estudiado, no importa si se trata de personas o colectivos humanos, es un paso previo al conocer al que la ciencia occidental entiende como única garantía de que el resultado de su esfuerzo remita, ciertamente, a lo que ha de asumirse como una *verdad objetiva*.

Así, el principio de *la objetividad*, tan caro al pensamiento occidental, es el resultado de la negación, por principio, de aquello que pretende conocer o entender. Dicho de otra manera, para conocer, la ciencia occidental considera que debe producirse un distanciamiento entre el *sujeto que conoce* y aquello (el *otro sujeto*) que pretende conocer, y, tal distanciamiento sólo se alcanza, según su parecer, cuando el *sujeto que conoce* logra convertir al *otro* en *objeto-problema* con quien, por principio, no es posible establecer ninguna relación de empatía, afinidad, comprensión, solidaridad o emoción que implique cercanía, ya que cualquier sentimiento o proximidad intersubjetiva pone en riesgo su pretendida *objetividad*.

Como es de apreciar, el camino del conocer occidental parte del principio del distanciamiento o de estricta separación del sujeto humano del mundo al que considera mero *objeto*, como vía para *conocerlo*; mientras que, por el contrario, para las territorialidades de los pueblos indígenas el primer *paso verdadero* en la construcción del *camino del saber* es, precisamente, entender que *Todo lo presente en el mundo vive*, y, en consecuencia, sólo nos es posible entender y conocer todo lo existente, en la medida que somos capaces de observarlo y experimentarlo en tanto *sujeto* con quien compartimos el mundo.

Es por ello que, podemos afirmar, para occidente la historia y el conocimiento están atados a una permanente lucha de contrarios: sujeto-objeto; ciudad-campo; centro-periferia, etc. Así, por ejemplo, a la afirmación: *la tierra es un recurso*, la ciencia occidental debe confrontarla con su natural opuesto: *la tierra no es un recurso*, pues, sólo la oposición entre afirmación y negación es capaz de generar la chispa para la combustión necesaria que pone en movimiento la maquinaria de la historia y del conocimiento.

Sin embargo, sabemos, es posible esbozar una tercera proposición que, no sólo cuestiona en sus raíces a las dos anteriores, sino que impone otra perspectiva de ver el mundo y,

fundado, sustancialmente, en cosmovisiones indígenas de las que, a pesar de no guardar memoria, pone en efectiva evidencia en el hacer cotidiano de su contemporánea cosmovivencia.

sobre todo, otra ética antes, durante y después del proceso de conocerlo. Ella es: **la tierra es una madre**, proposición del tercer excluido que somos, en la que se resume la esencial consideración de la tierra como **sujeto** y que orienta todas nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo.

PRINCIPIO DEL DIÁLOGO NOSÓTRICO DEL MUNDO

Del principio anterior se desprende como consecuencia la firme idea, según la cual, si todo lo presente en el mundo y, el mundo mismo, se conforman como **sujetos vivos**, luego entonces es posible entender que plantas y animales, aguas y montañas, elementos visibles e invisibles se configuren como comunidades de seres presentes en el mundo, en igualdad de condiciones que las comunidades humanas.

Esta idea genera; por lo menos, tres consideraciones esenciales a la definición de nuestro segundo principio; a saber:

- a. Para las territorialidades indígenas la relación de los hombres con el mundo no puede ser antropocéntrica; esto es, los hombres no constituyen en ninguna forma el centro de la vida del mundo sino que, su vida y la reproducción de su existencia como comunidad humana está definitivamente atada a la vida y a la reproducción de la existencia de otras comunidades de seres con quienes, a fin de cuentas, conforma una comunidad cósmica.
- b. Por tanto, la vida y la reproducción de la existencia de la comunidad cósmica como totalidad, depende esencialmente de la armonía en las relaciones de complementariedad entre las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo, la comunidad humana incluida.
- c. Por último, una relación sólo es complementaria cuando los participantes de la misma son capaces de mantener en todo momento el respeto al *otro* en la convivencia, es decir, sólo debemos aspirar al necesario complemento que el *otro* pueda proporcionarnos en los mismos términos en que el *otro* aspira de nuestro complemento. Expliquemos mucho mejor esto con un ejemplo.

CUENTO:

En una oportunidad llegué de visita a la comunidad bari Bagkúbari (La aldea de los Niños). De inmediato, junto a las familias presentes nos dispusimos a conversar en la enramada que funciona como lugar de las asambleas de la comunidad. Al poco tiempo de iniciada la conversación, me di cuenta que los niños jugaban muy felices y entretenidos con un báquiro o cochino de monte. Esto era singularmente extraño, sobre todo, porque estos animales son ariscos por naturaleza y se caracterizan por andar siempre en grupos o manadas; pero además, este báquiro respondía, ciertamente, con afecto al juego de los niños.

Me atreví entonces a proponer al ñatubay Antonio Ashibatri, que debíamos aprovechar la docilidad del báquiro para encerrarlo e iniciar con él una cría de éstos animales que, en efecto, son pieza de cacería para los bari. Antonio me miró un tanto confundido y luego me respondió:

No podemos hacer eso, porque él está aquí igual que tú: de visita.

Entonces le repliqué.

Pero qué harías si te lo encuentras estando de cacería. ¿acaso no lo matas?

Si, lo mato, pero él entiende porque sabe que también lo necesitamos.

Como vemos, la complementariedad está sujeta al respeto en la convivencia que, en este caso, se manifiesta en el hecho de que el báquiro, como miembro de la comunidad de animales, sólo es nuestro complemento alimenticio en la medida y en el momento que ciertamente lo necesitamos. De tal manera que, cuando no estamos de cacería o, los animales están en su época de reproducción, ni ellos ni su espacio deben ser objeto de nuestra intervención, y, por el contrario, debemos realizar todas las acciones necesarias para protegerlos como expresión de nuestra complementariedad, pues, con ello no sólo contribuimos a la reproducción de su existencia que, ciertamente redundará en la reproducción de la nuestra, sino que además, contribuimos a mantener la armonía para la existencia de la comunidad cósmica.

A diferencia pues, de la ciencia occidental, para los pueblos indígenas *el camino del saber* sólo es posible construirlo, en primer lugar, desde el *nosotros comunitario*. Esto supone entender que, es a partir del permanente despliegue de relaciones entre sujetos lo que permite encontrar soluciones reales a problemas reales. En segundo lugar, y, como consecuencia de lo anterior, *el camino del saber* es, por sobre todo, resultado de las *relaciones intersubjetivas* que la comunidad humana ha de ser capaz de mantener con todas aquellas *otras comunidades de seres* con las que se complementa en el contexto de su propia territorialidad. Finalmente, debe entenderse que la condición *nosótrica* no es propiedad exclusiva de la comunidad humana sino que es parte del hacer de todas las comunidades de seres presentes en el mundo; por tal razón, *el camino del saber* sólo puede ser verdadero en términos de la *intersubjetividad nosótrica* que hace posible la complementariedad entre las comunidades que conforman una comunidad cósmica.

Así, pues, no es el distanciamiento de la *objetividad* occidental lo que nos lleva al conocimiento, sino la *nosótrica* aproximación *intersubjetiva* entre los diferentes sujetos del mundo. Tal es, pues, lo que consideramos como segundo principio del *camino del saber* desde las territorialidades indígenas: el *Diálogo Nosótrico del Mundo*, puesto que conocer y construir *el camino del saber* está sujeto a nuestra capacidad para dialogar entre nosotros y, sobre todo, al diálogo entre nosotros y el mundo.

PRINCIPIO DE LA PALABRA FLORECIDA

No nos es posible ver el cuerpo del viento cuando emerge al mundo. No sabemos de su forma o tamaño cuando aparece; sin embargo, sabemos sin duda que allí está, no sólo porque sentimos su frescor cuando roza nuestra piel sino, sobre todo, porque entonces observamos el follaje de los árboles, el desplazamiento de las nubes o la apresurada presencia o, huída de algunos animales e insectos, que nos describen su aparición. Así, podemos saber si el viento ha venido para quedarse, si ha venido desde el norte y se dirige al sur o, viceversa; si persigue a una tormenta o, si más bien, la anuncia; en fin, sabemos del viento que no vemos a través del lenguaje de nuestras complementarias: las otras comunidades de seres con quienes compartimos el mundo.

El mundo así, habla, nos habla. Es por ello que, podemos decir, los nombres que damos a las cosas, si a ver vamos, no están desvinculadas de lo que el lenguaje del mundo nos sugiere como imagen. Así, por ejemplo, para los *añú* el viento es sublime aliado y padre protector que, entre otras cosas, se encarga de espantar o llevarse las tormentas siempre peligrosas por sus rayos y centellas; porque la lluvia impide la pesca y trae hambre a la comunidad, pero sobre todo, porque el soplido-aliento del viento es quien hace posible que las embarcaciones puedan desplazarse hacia los lugares de pesca más alejados y, luego, traer de regreso a los hom-

bres. Entonces, podemos decir, que el viento es nuestro aliento. Es el soplo que, cuando emerge, alienta la labor que distingue a los *añú* en su territorialidad: la pesca. Es a partir de este diálogo con el mundo que, al momento de nombrar al viento, los *añú* lo configuran y conformen como: Joutei, que es como decir: *Él / emerge / Mi / padre*; o también: *él / emerge / mi aliento*; en tanto que: **J**= *él*; **-ou-** = *emerger*; **T**= *mi*; **-ei** = *padre / aliento / soplo*.

Dicho de otra manera, las palabras que creamos para designar aquello que se presenta ante nosotros no constituyen sólo un nombre sino que, ellas son el resultado de nuestro diálogo con el mundo que, así, sustenta nuestra experiencia del conocer todo aquello que se hace presente en el mismo. Seguir el curso de este camino es lo que nos permite afirmar que, los nombres que configuramos para designar las presencias con las que dialogamos, no sólo expresan nuestra forma de pensar el mundo, sino, sobre todo, la territorialidad que lo conforma como pensamiento, como filosofía. Por mejor decir, las palabras que creamos siempre están vinculadas a la perspectiva desde la cual nos relacionamos con el mundo, y, al mismo tiempo, orientan la configuración de nuestro modo de pensar; es por ello que, nunca creamos palabras sin antes ver y dialogar con el mundo acerca de lo que vemos para poder nombrarlo.

Así entonces, la palabra o palabras con que nombramos aquello que resulta de nuestro conocer, y, en consecuencia, el discurso con que sistematizamos el recorrido del camino de nuestro conocer no es, en modo alguno, ajeno al *diálogo nosótrico* que, de hecho, ha perfilado su origen; muy por el contrario, forma parte del diálogo mismo, ya que es palabra y discurso consensuado, esto es, acción concertada y ejecutada desde y por el *nosotros comunitario*.

Por esta vía, la palabra y el discurso así construido, se transforma en carne del *nosotros comunitario* (*nüküarukarü wataawaü weirükü- la palabra de nuestro saber está dentro de nuestra carne*), y, por eso mismo, esencia de nuestra memoria y nuestra historia. Dicho de otra manera, la palabra y el discurso con que expresamos o exponemos nuestro conocer, no sólo hace comprensible y propio de nosotros el proceso y sus resultados sino que, termina siendo asumida por todos como viva en el nosotros, en tanto que, es palabra encarnada, capaz de florecer a través de todas aquellas nuevas búsquedas en función de nuevos conocimientos.

Así entonces, a lo largo de la historia, nuestras comunidades han sistematizado cada nuevo conocimiento mediante relatos que registran, simbólicamente, su acontecimiento. Ha sido a partir de esta forma discursiva (*la narración simbólica*), que el conocimiento y su proceso, es encarnado por el nosotros comunitario de las cosmovisiones indígenas. Ahora bien, la comprensión de la enseñanza implícita en estos relatos requiere de un palpitar, por así decirlo, al mismo ritmo del palpito con el que la palabra vive en el relato y, en consecuencia, en el corazón de la comunidad. Esto, definitivamente no es posible lograrlo sin conocer de a de veras, la lengua que lo expresa que es como decir, la cosmovisión del pueblo que así lo ha configurado.

Dicho de otra manera, la palabra de nuestro conocimiento o, el discurso de la *ciencia indígena*, en virtud de su condición *nosótrica*, se construye como una oral entonación que, laboriosa y delicadamente, pone de manifiesto la unidad material y simbólica que en efecto somos en el ejercicio del *conocer* que, realizamos, desde la territorialidad que nos distingue como comunidad humana que actúa en el contexto de la unidad material y simbólica de esa gran comunidad cósmica de la que formamos parte como elemento inseparable pero emparejada y, vitalmente unida, al resto de comunidades de seres con quienes debemos garantizar el armónico funcionamiento de la totalidad.

Ahora bien, decimos que se trata de un discurso *oralmente entonado* porque, además, en la mayoría de las culturas indígenas éste se hace ostensible como relato cantado. Así, en términos de las cosmovisiones indígenas un canto es una narración que, en su forma, se estructura desde una estética propia, pero también y al mismo tiempo, en su fondo es continente de ideas, conceptos y procesos, simbólicamente estructurados, en función del registro y transmisión de los pasos dados en el proceso de construcción del camino del saber y, por supuesto, del *conocimiento en sí* como logro *nosótrico* en la búsqueda de la solución colectiva a un problema determinado.

Estas expresivas y orales entonaciones de la unidad material y simbólica del proceso de conocer y, por supuesto, del *conocimiento en sí*, ha sido siempre menospreciada por occidente en tanto que, las define como meros cuentos o fantásticos relatos que, a su parecer, reafirman la condición “primitiva”, “salvaje”, “mítica”, “mágica” e “infantil” del pensamiento de los pueblos que los crean y porque, en todo caso, se trata de narraciones “ficticias” o “no verdaderas”, y, por tanto, “no objetivas” y “no científicas”. De tal manera que, la palabra y el discurso que nuestros pueblos encarnan y exponen como su saber, siempre será considerado por occidente, en el mejor de los casos, como aquel bello relato muy representativo de una singular “ingenuidad” (*folklore*) pero que, por eso mismo, se constituye en expresión de un “no saber” que nos coloca muy lejos de cualquier proceso verdadero de conocer y de cualquier *conocimiento en sí*.

Esto es así porque, para occidente, el discurso del saber (de la ciencia) es consecuencia del distanciamiento provocado por su *objetividad*. En este sentido, la palabra y el discurso de la ciencia occidental siempre será palabra distanciada, ajena, no encarnada por nadie, ni siquiera por su propio autor, ya que su palabra no es *nosótrica* sino una individual construcción dirigida especialmente, a sus pares como *sujetos conocedores*, pero nunca a los supuestos *objetos-problemas* que, en su discurso, dice haber logrado conocer.

Finalmente, podemos decir, que mientras la palabra y el discurso de la ciencia occidental es siempre un vacío por llenar, la palabra y discurso de nuestro saber, busca siempre hacerse plena en el *nosotros comunitario* que somos, en tanto que, sólo desde el nosotros es posible su florecer.

EN TORNO A LA VALIDEZ DEL CONOCER

(Kapiyaakarü watiyerawa - la verdad de nuestro saber)

1) La idea de verdad para el llamado conocimiento científico es, tal vez, el aspecto que resulta más caro al pensamiento occidental, no de balde a partir de esta idea de verdad occidente ha sustentado y justificado su desconocimiento y rechazo a todas aquellas territorialidades distintivas de culturas diferentes que, igualmente y desde sus propias perspectivas, han sido capaces de generar verdades espacio-temporales particularmente necesarias a cada una de ellas, para la solución de lo que consideran sus más ingentes problemas.

2) En este sentido, para occidente una proposición es verdadera sí y sólo sí, ésta cumple con dos pre-requisitos que le son esenciales:

a. Ella ha sido el resultado del proceso de *objetivación* de aquello que pretende conocer; y,

b. por eso mismo, su resultado es tomado como válido o, puede ser “validado” “universalmente”, en acuerdo a los términos del proceso del conocer occidental.

3) Ha sido, pues, sobre estas bases configuradas por estos requisitos, que occidente ha levantado la idea de una supuesta *ciencia universal* que, asimismo, le ha permitido establecer la hegemonía de su conocer y del conocimiento así producido, como “camino único” y “verdadero” del saber.

4) Por esta vía, a lo largo del proceso colonial y hasta el presente, los conocimientos generados por nuestros pueblos siguiendo el camino de sus particulares territorialidades, evidentemente originados desde epicentros muy alejados de estos supuestos límites “universales”, han sido siempre etiquetados por los colonizadores europeos occidentales pero también, por los neo-colonialistas criollos contemporáneos occidentalizados como: *creencias, supersticiones, supercherías, fetichismos, animismos*, entre otros similares calificativos, con los que han pretendido siempre despojarles de cualquier condición o sentido significativo de *saber verdadero*.

5) Ahora bien, para alcanzar la llamada *objetividad*, la ciencia occidental debe realizar, por lo menos, dos operaciones fundamentales, a saber:

a. Debe atender de manera exclusiva al “objeto” que estudia. Para ello, debe abstraerlo, esto es, observar sólo al objeto de manera directa y separado de todas sus relaciones con la comunidad a la que efectivamente pertenece y con el resto de la comunidad cósmica.

b. La observación debe producirse a una distancia que impida al sujeto conocedor establecer alguna vinculación con el “objeto”, esto es, distanciarse del objeto a efectos de que ninguna emoción o sentimiento pueda interferir su razonamiento y, así, pueda ser objetivado en un discurso que se entiende como “universal” en tanto que, se presume puede ser aplicado para describir a todos los demás “objetos” similares al estudiado. Es a este razonamiento objetivado al que la ciencia occidental denomina propiamente, como teoría.

6) En este sentido, para la ciencia occidental un conocimiento sólo adquiere el valor de *verdad*, porque el razonamiento objetivado con el que el sujeto conocedor describe al “objeto” es, efectivamente, correspondiente a lo que ha observado, es decir, se trata de la exacta correspondencia entre la observación y el discurso que describe lo observado. Es por ello que, en el campo de la ciencia occidental, la descripción del “objeto” no está sujeta a su efectiva y armónica relación con la comunidad a la que pertenece, y, mucho menos, a su *hacer* como parte del hacer de su comunidad en el contexto del *hacer total* de la comunidad cósmica.

7) Es por esta vía que, para la ciencia occidental, el valor de *verdad* de un conocimiento sólo puede ser otorgado en acuerdo a su *objetividad teórica* que, además, sólo puede ser validada o asumida y, en consecuencia, impuesta a todos como *verdad*, por los pares del *sujeto conocedor*; es decir, por aquellos con los que conforma la llamada “comunidad científica” que nada tiene que ver con la vida de las comunidades humanas reales, salvo cuando éstas últimas, representan “objetos” de estudio para la primera.

8) Así, pues, la supuesta condición de *verdad universal* del conocimiento generado desde la *objetividad* occidental le es conferida, en primer lugar, porque su discurso responde en lo esencial a un orden metodológico que, debidamente aplicado, garantiza su *objetividad*, y, en segundo lugar, porque tal discurso es finalmente reconocido como *válido* por los pares de la *comunidad científica* a la que pertenece el *sujeto conocedor*.

9) Sirva la presente anécdota sucedida a un amigo para explicar mejor lo anteriormente dicho: Un muy estudioso amigo de Maracaibo fue hasta París (Francia) a especializarse en el estudio de la llamada *ciencia* de la Semiología que, en verdad, no es más que la teoría de un método para analizar e interpretar de manera particular lenguajes como los del arte y la literatura. Para ello, mi amigo buscó como guía de sus estudios nada menos que a una de las principales voces de esa nueva *ciencia*, la reconocida Julia Kristeva.

Así, por varios años estudió mi amigo guiado por su maestra y, al final, logró argumentar que era posible aplicar efectivamente esa teoría para obtener resultados universalmente válidos al interpretar las particulares formas y significaciones presentes en el discurso de la literatura venezolana.

Según su maestra, mi amigo lo había hecho todo muy bien, al pie de la letra, y, por ello, la universidad francesa le concedió el reconocimiento como Doctor. Pero resulta que, en medio de la celebración del triunfo obtenido, la maestra le pregunta a mi amigo cuándo regresaría al Uruguay. Mi amigo, extrañado, respondió que él no era de Uruguay sino de Maracaibo; más extrañada aún, ella volvió a preguntar: “¿Acaso esa Maracaibo no es parte de Uruguay?”. “No, -respondió mi amigo. Maracaibo está en Venezuela, no en el Uruguay”.

Entonces, restando importancia a su error, la maestra dio por terminada la discusión diciendo: “Bueno, qué importa, lo realmente importante es que lograste demostrar que nuestra teoría es universalmente aplicable”.

Muchas son las implicaciones que pueden ser extraídas de este breve y crudo relato, todas ellas vinculadas a la colonialidad del saber sobre el que se han sostenido siempre nuestras instituciones universitarias y con el que se ha formado el espíritu de nuestros académicos; sin embargo, destacamos las que nos parecen fundamentales. En primer lugar, para occidente hacer ciencia ha terminado por convertirse en un mero ejercicio impulsado por propósitos netamente individuales, y, en segundo lugar, que la validez o condición de verdad del conocimiento en sí sólo puede ser otorgada por la comunidad científica (*siempre concebida aislada y ajena de la comunidad humana*), y de acuerdo a la **objetiva** demostración teórica de su metodología.

Ha sido por este camino, que la ciencia occidental ha terminado por distanciarse del propósito verdadero de todo conocer, cual es: ser capaces de crear lo bueno, lo útil y lo bello en función de la reproducción de nuestra existencia como comunidad humana en armonía con todas las demás comunidades de seres presentes en el mundo, única forma de sostener la existencia de nuestra comunidad cósmica.

10) Por nuestra parte, la idea de **verdad** o la **validez de un conocimiento en sí**, siempre está sujeta a la manera en que transitamos el camino para crearlo, y, por supuesto, al efectivo beneficio que prodiga a la comunidad en atención al problema que repara. Con esto queremos decir que, para las filosofías de todos los pueblos indígenas tanto el proceso de conocer, como el conocimiento resultante, sólo pueden ser creados por la comunidad en el transcurso de la atención de un problema igualmente colectivo. En este sentido, el tránsito que va desde el momento en que el problema es detectado por la comunidad, hasta la construcción final de su solución no es en modo alguno, una tarea posible de ser realizada por un solo individuo, por muy brillante que éste pueda ser, sino que es la construcción de un camino y su total recorrido por toda la comunidad en la colectiva búsqueda de solución a un problema que, en ese preciso lugar y tiempo, pone en tela de juicio su permanencia o la reproducción de su existencia, como comunidad humana presente en el mundo.

Vista así, la idea de *verdad* de una proposición no es de ninguna manera, la exacta adecuación del discurso elaborado por un *sujeto conocedor* para describir lo que considera es, en sí mismo, el *objeto estudiado*, es decir, *objetivamente* separado del conjunto de la comunidad a la que efectivamente pertenece y, por supuesto, aislado de la comunidad cósmica como totalidad. Tal es, en efecto, lo que piensa y sostiene la ciencia occidental acerca de la verdad y/o lo verdadero. Por el contrario, desde la perspectiva indígena no occidental, todo elemento presente en el mundo es por su *hacer* que, siempre es ejecutado en acuerdo a sus inseparables relaciones con los miembros de la comunidad a la que pertenece; por tanto, un elemento nunca es aislado o por sí solo, y, por eso mismo, la verdad de su existencia siempre será expresión de las relaciones de su comunidad en el contexto de la comunidad cósmica de la que, igualmente, no es posible separarse sin poner en riesgo la propia existencia como comunidad.

Así entonces, para nuestros pueblos una proposición es efectivamente una *verdad* en tanto es el resultado de la justa armonía que la comunidad humana ha logrado mantener durante todo el proceso de búsqueda y construcción de la solución al problema que les afecta en un momento determinado; por tanto, se trata de un acuerdo colectivo que, a su vez, se constituye en *validación* social del conocimiento en sí, de esa forma producido.

Dicho de otra manera, una proposición se convierte en *verdad* cuando ha sido *validada* socialmente y, esto ocurre, porque el proceso de construcción ha sido ejecutado por toda la comunidad y su resultado ha sido un conocimiento que, efectivamente, se constituye en respuesta armónica a un problema, esto es, la comunidad ha ventilado el problema, ha decidido y organizado las acciones y ha ejecutado su *hacer* para resolverlo.

Finalmente, el proceso de conocer y el *conocimiento en sí*, es conformado mediante un discurso simbólicamente configurado que, no sólo registra el proceso sino que permite que éste sea encarnado por toda la comunidad que, de allí en adelante, se encargará de transmitirlo socialmente haciendo posible su presencia en el tiempo en una especie de permanente florecer.

EN TORNO A LA PALABRA FLORECIDA

(kaasii wanükükärü – tiene florecer nuestra palabra)

1) Una palabra florece cuando es encarnada por todos, es decir, ella es resguardada y transmitida desde la memoria de la comunidad. Así, un conocimiento y el camino que lo ha hecho posible, sólo se constituyen como saber colectivo a través del florecimiento de la palabra con que la comunidad los ha registrado, encarnado y transmitido en el cotidiano ejercicio de su territorialidad que la distingue.

2) Una palabra tiene florecer cuando, aún siendo dicha por una persona, ésta enuncia su palabra desde el corazón de la comunidad, esto es, su palabra se ha forjado en el pensar y en el *hacer* de todos. Aquella persona que es capaz de hablar desde el corazón de todos es al que, ciertamente, conocemos como: *ataakai* (*el sabio*), quien, por lo general es un *araurakai* (*un anciano*). En este sentido, su saber está directamente relacionado, tanto con la experiencia dilatada en su *hacer* a lo largo de su vida, pero también, con su capacidad para hablar desde el corazón de todos.

3) Por otro lado, una palabra sólo adquiere la capacidad de florecer cuando ha sido colectivamente construida, siguiendo para ello, de manera estricta, dos condiciones que le son esenciales:

a. De acuerdo a su forma, ella es la configuración simbólica del sueño colectivo. Esto tiene que ver con el dominio de una fórmula que permite la creación de todos aquellos símbolos con que la comunidad envuelve las ideas y las acciones que, durante el proceso de búsqueda del conocimiento necesario para resolver un problema, ella misma diseña y ejecuta colectivamente. Esta fórmula es siempre narrativa y su enunciación está determinada por el seguimiento estricto de un tono y un ritmo armónicamente constantes, generando una musicalidad que así favorece y condiciona sus dos principales funciones, a saber:

- Extrapolarse del discurso cotidiano en tanto *saber* generado en la experiencia de todos y que, por eso mismo, debe permanecer vivo en el corazón (*memoria*) de todos. Es por ello que, su primera función es la de ***servir de registro simbólicamente elaborado de la historia del saber (o saberes) de la comunidad.***

- Constituirse en manifestación estética y lúdica de la territorialidad distintiva de la comunidad. Esto quiere decir, que la palabra con que registramos el conocimiento creado en verdad florece, porque es capaz de expresar, junto al conocimiento humano con la comunidad cósmica, único camino posible para alcanzar el ***saber verdadero***, y, es palabra que tiene florecer, porque se nos presenta en una dimensión de belleza con la que aprendemos su historia al mismo tiempo que nos deleita su singular forma. Así, pues, de acuerdo a su forma, la palabra que florece ***sirve de vehículo cohesionador de la comunidad en el especial tiempo de ocio que, así, siempre será creador.***

b. De acuerdo a su contenido, la palabra que florece siempre será síntesis totalizadora, simbólicamente elaborada, de todo el proceso implícito en la construcción del conocimiento que va, desde el momento mismo en que el problema es detectado y ventilado por la comunidad, pasando por todas las acciones decididas y ejecutadas socialmente, incluyendo los aciertos y fracasos experimentados, hasta lograr el objetivo buscado y alcanzado por todos y para bien de todos. Y, todo ello, enmarcado en un relato que, no sólo registra simbólicamente la aventura del conocer, sino que afianza la territorialidad sobre la que afincamos la persistencia de nuestra existencia como pueblos dentro de la comunidad cósmica.

4) Para una mejor comprensión de lo antes dicho, pongamos un ejemplo.

Uno de los relatos más importantes para el pueblo *añú* es el que narra la historia de cómo ellos llegaron a crear la casa palafítica como solución a su necesidad de vivienda de la comunidad y, lo que finalmente logra, mediante un diálogo con el mundo, es decir, en armonía con la comunidad cósmica.

Este, al igual que todos los cuentos *añú*, para ser contados con propiedad debe ser, ante todo, cantado, y, su canto, al efecto dice:

Jmüiño, mpi wei jokotoyatüi mmokarü, wañún weintatünü watta
“Hace mucho tiempo, cuando nuestro padre cortó el mundo para compartir
la tierra, nosotros los *añú*, llegamos tarde”

Aka, jürükü wannuíachinü: wannuíachi keichi, wannuíachi joukai.
Kaaya mou tü mmokarü
“Entonces, todo era un peligro: era peligrosa la noche, era peligroso el día.
Era muy mala esta tierra”

Aka, apañakai jootatüi janapai maneü anou mmokarü.

Jamirü, apañakarü, aneenü aye

*“Entonces, el hijo mayor, salió a buscar otra tierra mejor.
Su hermana, la mayor, quedó esperando”.*

**Apañakai Kaaya janapai, oomi ketü apünüi joukai,
mané antunacha eintatüi pararukarü**

“Mucho buscó el hijo mayor, hasta que el tercer día, un ramito encontró en el mar”

Apañakai chikekü joutaatüi, maneicha namo antunachakarü

“El hijo mayor regresó de vuelta, solo con el ramito”

Jookoti nükü nnawa, maneicha namo antunachakarü.

Jürüko naliarune'in nounire natümainü

“Él no dijo nada, solo con el ramito. Todos, tristes en su corazón, se fueron a dormir”

Aka, apañakai japütüatüi antunachakarü,

“Entonces, el hijo mayor lanzó el ramito”

aka, antunacha tü, napünaatürü ouparayü

y, este ramito, se plantó en la orilla del mar.

Aka, apününru joukai namo jikeichikan

Entonces, en tres días con sus noches,

Maneü youkuunkarü naweetatürü ouparayü

Un gran árbol nació en la orilla del mar.

Aka, jürüko neiñatünü kuunkarü,

Nanounire ouparayü, aka nüyakuaru nawiitatünü awaanakai

aka akürü ata joukai

*Entonces, todos hicieron como el árbol, se fueron a la orilla,
y en su sombra encontraron cobijo y comida por siempre.*

5) Varias son las enseñanzas que florecen en esta palabra, pero sólo destacaremos las que nos parecen fundamentales.

a. La primera de ellas tiene que ver con la llegada de los *añú* a las costas de la Península de la Guajira y riberas del lago de Maracaibo. Como debe saberse, los *añú* son, al igual que los *wayuu*, descendientes del antiguo pueblo arawak, cuyo origen se ubica en la región amazónica en la que, aún hoy día, permanecen algunos pueblos originarios de esta gran familia.

Ahora bien, es sabiduría de todos los pueblos indígenas entender que, una alta concentración poblacional en un espacio reducido acarrea problemas de alimento y desarmonía cósmica, por lo tanto, cuando se está generando un crecimiento poblacional que arriesga la estabilidad de todos, se produce un corte poblacional y parte del grupo se desplaza a territorializar nuevos espacios. Fue por ello que, en varias oleadas a través del río Orinoco, los *arawakos* llegaron al mar abierto y ocuparon casi todas las islas en llamado Mar Caribe desde Trinidad hasta la isla de Cuba.

Posteriormente, parte de estas poblaciones *arawakas* se desplazaron desde las islas hacia el continente ocupando la región noroccidental del actual territorio venezolano. Así fue como *Kaketios* y *Ayamanes* territorializaron lo que hoy conocemos como estados Falcón, Lara y Zulia en el costado oriental del lago de Maracaibo.

bo. Por su parte, los *wayuu* territorializaron la costa occidental del lago hasta la punta norte de la península. De tal manera que, a la llegada de los *añú*, en lo que sería la última oleada *arawaka* desde las islas hacia el continente, todo el espacio se encontraba territorializado, y, por tanto, a los *añú* sólo le quedaron las orillas, tal como registra su palabra.

b. La falta de espacio no fue motivo para entablar conflictos bélicos entre los pueblos, pero sí planteó la necesidad de construir el camino para territorializar las orillas y sobre ellas levantar la vida de la comunidad. En este sentido, la búsqueda de una nueva tierra por parte del *apañakai* y su encuentro simbólico con la semilla del mangle, pone de manifiesto el proceso de comprensión del espacio ribereño por parte de los *añú*, esto es, descubrir en su diálogo con el mundo, que la selva de manglar es capaz de sostener la vida de comunidades de animales y plantas, pero además, sus raíces se enclavan en el agua, ganando tierra y acoplando otras especies vegetales, como la enea y la majagua, a su alrededor. Este intrincado tramado de raíces acuáticas sirve, además, de aposento a especies animales que, como la cangreja, el camarón, la babilla y la mayoría de los peces, utilizan en el tiempo correspondiente a su reproducción.

Luego, las raíces se elevan por encima de las aguas, propiciando una multitud de tallos de diferente grosor que terminan unidos en un punto en las alturas, y, a partir del cual, el mangle entonces extiende brazos y manos, armando con ellos una gran cúpula de follaje que pareciera imitar la cúpula del mundo.

Así entonces, la solución a uno de los principales problemas de todo proceso de territorialización del espacio como ciertamente lo es, la necesidad de vivienda, los *añú* lograron resolverlo a través de la observación de la selva de manglar, es a esto lo que llamamos: diálogo con el mundo. De allí que, tanto por su diseño arquitectónico, como por los materiales usados para su construcción, la casa *añú*: el palafito, no es más que la configuración humana del hacer de la selva de manglar y su conformación en el espacio.

De este modo, desde la selección del lugar de emplazamiento y el cálculo de sus dimensiones, pasando por la selección de los materiales de construcción y su debida obtención (lo que implica un tiempo verdadero), hasta el momento de su construcción colectiva, la casa palafítica sigue de manera estricta el camino del diálogo con el mundo, pues, es la forma de mantener la armonía al interior de la comunidad cósmica, única manera de alcanzar un conocimiento verdadero.

c. Finalmente, el hecho de que haya sido el primer hijo varón el encargado de sembrar la semilla del mangle que da origen a la casa *añú*, es lo que da lugar a que la comunidad decida conferirle, a partir de entonces, una condición social fundamental para todas las familias: ser la **mano masculina de la casa: apa-** (*mano*); **-ña-** (*casa*); **-kai** (*masculino*).

Es así cómo el *apañakai* adquiere la importante responsabilidad de mantener la organización y el orden familiar interno, sobre todo, en cuanto a las relaciones con el resto de las familias de la comunidad. Pero además, es el depositario directo de la memoria, es decir, de todos los relatos que registran el **proceso de conocer** y los **conocimientos en sí** generados por el pueblo *añú* a lo largo de su historia. Es el *apañakai*, el depositario de la sabiduría comunitaria y, por eso mismo, es el encargado de transmitir a los miembros de la familia todos los saberes creados hasta entonces por la comunidad.

6) Sin embargo, algunas veces estos sabios (*apañakai*) no llegan a dominar el arte del canto, esencial para la narración de saberes, de allí que encontremos a otros miembros de la comunidad reconocidos socialmente como: *añun jataain jaokoti wanükü* (*las personas que saben cortar/compartir nuestra palabra*), quienes por su dominio del canto, pueden sustituir por momentos a los *apañakai* en la tarea de sembrar la palabra que florece en el seno de la comunidad. Por lo general, éstos *añun jataain* (*gente sabia*) son *araurakan* (*ancianos o ancianas*) quienes, a lo largo de su prolongada vida han recibido la totalidad de los saberes producidos por la comunidad, y, entre todos los saberes aprendidos, ellos han desarrollado el dominio del canto por el que son socialmente reconocidos como verdaderos *añú*.

7) Como vemos, *el lenguaje del saber y el saber mismo* se hace dominio de todos, muy a pesar de que para su difusión la comunidad reconozca como verdaderos exponentes sólo a aquellos que, como los *apañakai*, los *añun kataain* o los *araürakan* en general, tienen la condición de ser seres completos, ya que poseen la memoria y/o dominan el arte del canto, por tanto, están capacitados para transmitir ciertamente, los saberes de la comunidad. Esto, a pesar de conferirles un reconocimiento como autoridad, en modo alguno les otorga poderes extraordinarios o los coloca por encima del resto de la comunidad. Se trata sí, de un reconocimiento social a quien ha logrado labrar en su corazón la sabiduría del pueblo con la que así ha alimentado su vida, y con la que ha de alimentar la vida de todos.

8) Así, es evidente la radical diferencia entre *el lenguaje del saber* y su transmisión en el contexto de los pueblos indígenas con respecto al saber y *el lenguaje del saber* en el contexto de la ciencia occidental, pues, como ya hemos visto, el lenguaje del saber en occidente es, como resultado del proceso de *objetivación*, ajeno a la comunidad humana en general y plenamente restringido al uso y comprensión exclusiva de la comunidad científica, por lo que toda su construcción responde a convenciones ajenas a la sociedad convirtiendo al discurso resultante en fraseología pretendidamente objetiva y, por eso mismo, supuestamente universal.

9) Por esta vía, *el lenguaje del saber* de los pueblos indígenas y, más particularmente la forma de transmitir sus saberes, para occidente corresponde más bien a lo que ella conceptualiza como: arte del mito o mitología, pues, tales narraciones representan, a lo sumo, bellas construcciones orales carentes de verdad y que de acuerdo a su idea lineal de la historia y de la humanidad, se corresponden con las primeras etapas de la vida de los pueblos, etapas que siempre manifiestan su condición salvaje, primitiva, atrasada, en fin, no científica, no objetiva, no verdadera.

10) Finalmente, la verdad que un pueblo indígena construye al transitar su propio camino al saber, siempre será la representación de su propio camino construido en función de resolver problemáticas que le son particulares, propias a su proceso de territorialización y distintiva de su territorialidad; por tanto, tales saberes o verdades nunca pueden presentarse como hegemónicas, muy a pesar de que, en efecto podemos constatar, en las relaciones entre los pueblos un pueblo determinado puede llegar a asumir como propia la respuesta creada por otro pueblo para un problema que resulta común.

Así por ejemplo, anteriormente, cuando un *añú* moría, su cuerpo era envuelto con una especie de alfombra tejida (*estera*) con la palma de la enea (*mariche*), luego era introducido a su propio cayuco (*anua*) y, finalmente, era llevado a un apartado lugar dentro de la selva del manglar donde era dejado hasta el momento en que debía realizarse el llamado segundo entierro que, consistía en la ceremonia de regresar al lugar donde yacen los restos, limpiar los huesos del difunto y colocarlos finalmente en una nueva caja elaborada al efecto.

Tal costumbre es similar entre los *wayuu*. Sin embargo, los *wayuu* elaboran para esta ceremonia una vasija de barro que sirve de urna funeraria definitiva a los huesos del muerto. Pues, bien, los *añú*, desconocedores del arte de la alfarería, terminaron por asumir el saber de la urna de barro *wayuu* como propia y, a tal efecto, eran los *wayuu* los encargados de surtirles de estas vasijas cuando la ceremonia del segundo entierro se planteaba como necesaria.

Ejemplos de este tipo y otros muchos son posibles de enunciar; en todo caso, lo que queremos dejar asentado es que, a pesar de que todo pueblo asume su saber construido colectivamente como un saber verdadero en relación a su efectiva acción en la solución de sus problemas particulares, ningún pueblo indígena en Venezuela que sepamos hasta ahora, ha pretendido imponer su saber como hegemónico por sobre los saberes creados, en sus propios términos y territorialidades, por otros pueblos, incluyendo a occidente. Dicho de otra manera, hasta ahora, sabemos que los pueblos indígenas han expuesto y siguen exponiendo ante los otros y el mundo, su saber, exponiéndose a sí mismos con ello; pero jamás han intentado imponer tales saberes como únicos y, mucho menos, como universales, más sí como palabra-saber cuyo florecer puede ayudar a todos los otros, Occidente incluido.