



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880195  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



# Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una Otra ciencia

*Doing in thinking and Thinking in doing: towards an Other science*

José Ángel QUINTERO WEIR

[jqarostomba@gmail.com](mailto:jqarostomba@gmail.com)

Universidad del Zulia / Universidad Autónoma Indígena (UAIN – Wainjirawa). Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13880195>

### RESUMEN

Lo que a continuación presentamos, es la transcripción revisada de algunas de las exposiciones que hicieramos entre el 20 de junio y el 4 de julio, durante las sesiones del Curso-Debate "Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una otra ciencia", como parte del programa que la UAIN (Universidad Autónoma Indígena), desarrolla de forma virtual. Las mismas están basadas e inspiradas en los escritos y conversaciones personales con el hermano, Carlos Walter Porto-Goncalves, muy particularmente, en dos de sus últimos artículos ("De Pandemia y de Racismo" y "Virus Civilizadorio"). Vale decir, todo lo aquí planteado debe entenderse como el resumen de nuestro aprendizaje al compartir con el Maestro Carlos Walter, quien siempre será para nosotros, alguien más que un Ayounakein (Extranjero con corazón), sino más bien, un Araüra Keintaari, es decir, un "Mayor que tiene sabiduría en su corazón", y por eso, su palabra ha de ser siempre estimada en la enseñanza y el entusiasmo que provoca.

**Palabras clave:** Hacer en el pensar; Pensar en el hacer; Eirare; Incompletud; Hacer comunidad.

### ABSTRACT

What we present below is the revised transcription of some of the presentations we made between June 20 and July 4 during the sessions of the Course-Debate "Doing in Thinking and Thinking in Doing: Towards Another Science," as part of the program developed virtually by the UAIN (Autonomous Indigenous University). These presentations are based on and inspired by the writings and personal conversations with our brother, Carlos Walter Porto-Gonçalves, particularly in two of his latest articles ("On Pandemic and Racism" and "Civilizational Virus"). It is important to note that everything presented here should be understood as a summary of our learning from sharing with Master Carlos Walter, who will always be more than just an Ayounakein (a foreigner with heart) to us; rather, he is an Araüra Keintaari, meaning a "Elder who holds wisdom in his heart." Therefore, his words must always be valued for the teaching and enthusiasm they inspire.

**Keywords:** Doing in Thinking; Thinking in Doing; Eirare; Incompleteness; Building Community.

Recibido: 20-07-2024 • Aceptado: 23-08-2024



## DOS ANÉCDOTAS PARA EMPEZAR

*En memoria del hermano Carlos Walter Porto-Goncalves*

Antes de comenzar, quiero contar dos anécdotas que me ocurrieron en la Laguna de Sinamaica. La primera sucedió un día que me invitaron a pescar unos compañeros. En el grupo iba un mayor que todos llamábamos Paisano porque él, a todos llamaba Paisano. Entonces, estando en medio del agua, ya lanzadas las redes, es de noche y la luna estaba bien grande, en llena; entonces, viene el Paisano y me pregunta: - Paisano José, vos que sos estudiao, que vas a la universidad y todas esas cosas, decime, ¿vos creéis que es verdad que esos gringos fueron a la luna? Entonces yo, bien pendejo, le digo: Si Paisano, esos gringos fueron pa'la luna. - ¿Y cómo lo hicieron?, me preguntó. Y yo, más tontamente todavía, le respondí: Bueno, ellos armaron un cohete, le pusieron harta gasolina y ya lo mandaron pa'la luna, se fue volando. Entonces él me miró así, como quien ve el rostro de alguien que dice palabras absurdas, y me dijo condescendiente: - Vos como que también sos tonto Paisano. Eso no es posible, no es posible que hayan ido a la luna, eso es mentira. Entonces le repliqué: Pero Paisano, ¿por qué usted dice que es mentira? - Es mentira Paisano, porque no se puede ir a la luna, nadie puede ir a la luna, porque la luna es el reloj del mundo y, ¿quién viaja pa'un reloj?, ¿a quién se le ocurre viajar pa'un reloj? Tonto que fuera.

Esa es la primera anécdota que me dejó pensando.

Posteriormente, estábamos en Puerto Cuervito, que es el atracadero de todas las embarcaciones en conexión con la carretera que lleva al pueblo wayuu de Sinamaica de tierra. Eso fue, más o menos por 1980. Estábamos allí cuando llegó la gente del gobierno con los de la compañía de electricidad pues, iban a meter la electricidad en el pueblo, dentro de la laguna. Llegaron con sus camiones, con unas grúas inmensas y con postes de concreto. Traían un martillo hidroneumático gigantesco, y nosotros allí viendo, pensando: ¿qué piensan hacer con toda esa maquinaria?, ¿cómo que piensan meter esos postes en el agua con esa maquinaria? ¿Cómo piensan meter ellos esas máquinas dentro del agua?

Nosotros sólo observábamos a los ingenieros y técnicos discutir entre ellos porque ciertamente, era imposible que ellos metieran todas esas grúas y esas maquinarias superpesadas en el agua para meter la luz eléctrica en la Laguna. Entre allí nos encontrábamos reunidos estaba Udón. Udón es un añuu al que todos respetan porque Udón es el "ingeniero" de la comunidad, él es el gran constructor, el que sabe resolver todos los problemas desde el punto de vista técnico, y viendo que esos ingenieros y técnicos sólo hablaban sin encontrar qué hacer, pensando sólo en su maquinaria, todos le pidieron a Udón: ¡Andá Udón, hablá con ellos y proponeles! Entonces, Udón fue y habló con el jefe de los que vinieron, y le dijo:

- Yo meto esa electricidad, yo meto esos postes. Y los ingenieros, incrédulos, le preguntaron:

- ¿Y cómo lo va a hacer, esos postes son grandes y pesados? A lo que Udón respondió con tranquilidad: Para eso, sólo necesito 12 pipas de plástico de 200 litros, vacías y bien selladas, y unos ocho hombres. Ustedes pagan, y nosotros metemos esos postes dentro del agua, los instalamos allí donde los necesiten para que ustedes puedan poner la electricidad en el pueblo. Y así fue.

Sencillamente, Udón hizo lo que durante más de 3 mil años los añuu siempre han hecho para construir sus casas y que ahora la ciencia física denomina como Principio de Arquímedes, esto es, anular el peso de los postes de concreto al ponerlos a flotar sobre la balsa construida con las 12 pipas de plástico; de los ocho hombres que ayudaban a Udón, 6 eran buzos, porque para instalar los postes/bases de las casas de los añuu no se usa la potencia de un martillo porque eso resultaría del todo inútil, sino que se cava con las manos y para eso hay que bucear, hay que sumergirse y cavar con las manos el suelo bajo el agua. Los otros dos hombres, sólo tienen que permanecer bogando a cada lado de la balsa para inclinarla y, de ese modo, deslizar el poste que, poco a poco, ingresa lentamente en el hoyo que se está construyendo con las manos en el fondo del agua.

Así se metió la electricidad en la Laguna de Sinamaica, más o menos, en 1980, eso recuerdo. Estas dos anécdotas las cuento, porque se trata de ubicar dos maneras de entender el mundo y, en consecuencia, de hacer en el pensar y producir los conocimientos en la búsqueda de solución a problemas de nuestra cotidiana existencia como comunidad humana, o lo que hoy se suele llamar: **hacer ciencia**.

## **EL CONTEXTO ACTUAL Y UNA BREVE HISTORIA DE LA CIENCIA OCCIDENTAL**

En primer lugar, debemos señalar que en el contexto actual estamos viendo que el despojo territorial avanza, aún en medio de la pandemia que igual estamos sufriendo. Pero esa pandemia y esta crisis que estamos viviendo, igual nos muestra cómo se ponen en jaque dos ideas que la modernidad-colonial-occidental-capitalista ha sostenido desde el momento en que se inicia lo que conocemos como la ciencia y la techno-ciencia moderna y sus relaciones con la producción económica.

La primera idea en jaque es, que resulta imposible un crecimiento económico infinito en un mundo que es finito. Es decir, no es posible que el capitalismo siga pensando que puede mantener un crecimiento imparabable, y que a pesar de lo que dicen todos los estados y gobiernos, sin importar su signo ideológico, que es necesario un crecimiento económico constante para poder ofrecer *bienestar* pues, sostienen que para poder crear riqueza es necesario un crecimiento sostenido e infinito; pero, es un hecho incontestable que nuestro mundo es finito, por tanto, esa idea generada en los orígenes de la modernidad capitalista y sustentada por la ciencia y tecnología de esa modernidad, entra en crisis paradigmática a partir del hecho de que no es posible crecer infinitamente sin generar catástrofes, sin provocar profundas e incontenibles perturbaciones en la naturaleza y el mundo.

En segundo lugar, la arrogancia de la ciencia (Porto-Goncalves, 2020) entra en crisis cuando no llega a comprender la respuesta de la naturaleza y el mundo; entonces, la ciencia entra en un debate existencial, tal como en este momento, donde todo el aparato científico-médico-biológico está en crisis frente a un virus para el que no consiguen solución verdadera; lo peor es que por el camino que transitamos van a seguir emergiendo nuevos virus como este del Covid 19 puesto que, esa ciencia se sustenta en la separación entre naturaleza y cultura con la que establece la disociación entre las relaciones sociales y las relaciones ecológicas que, de igual forma, se pretenden separadas, y no es así. Es a esto a los que los pueblos indígenas se refieren cuando dicen, que la manera en que tratamos al río, la manera en que se trata a los elementos de la naturaleza, es la manera en que se demuestra cómo son las relaciones sociales de esa sociedad. Si se maltrata al río, si se destruye el río, definitivamente las relaciones sociales de esa sociedad están rotas. Si nos atrevemos a destruir a la naturaleza en la que vivimos es porque estamos separados entre nosotros mismos. Así, las relaciones sociales se evidencian en nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo.

Pero, la arrogancia de la ciencia se quiebra ante las respuestas de la naturaleza y el mundo que supone poder dominar o "domina", porque convencida de la necesidad de esa separación, lo primero que hace es desacralizar a la naturaleza, desplazando a las divinidades a otro lugar, las envía al cielo, aunque para los pueblos indígenas las divinidades están en la tierra, están con nosotros y, como están con nosotros, forman parte de nuestra propia comunidad. Esto, para la ciencia, no son más que cuentos de viejos, de comunidades y de culturas atrasadas; de tal manera que la ciencia, al desacralizar la naturaleza hace que lo que antes era antropomórfico pase a ser antropocéntrico.

Así, el antropomorfismo propio de las culturas indígenas va a ser convertido por la ciencia occidental en antropocentrismo, es decir, el hombre por encima de todos los otros seres y de todas las otras presencias y existencias presentes en el mundo. Ese antropocentrismo no sólo desacraliza a la naturaleza y al mundo sino que los cosifica, convirtiéndolos en objeto de su estudio, de su dominio. Por esta vía, todos los demás seres: plantas, animales y personas inclusive, pueden ser convertidas en objetos susceptibles de ser conocidos, explotados y convertidos en mercancías.

Es Bacon el encargado de establecer este principio fundamental de la ciencia occidental-moderna, y con ello, instalar el mito del dominio del hombre sobre la naturaleza y el mundo. Pero además, como expresión de ese antropocentrismo, establece como lógica racional de esa idea, que la tarea de dominar la naturaleza, el conocimiento y la producción de conocimientos es por ello, naturalmente, una labor masculina puesto que, tal dominio requiere de una fuerza suficiente: masculina. De tal manera que, podemos decir, la ciencia moderna occidental nace machista, patriarcal, o como manifestación del control patriarcal sobre el conocimiento, al tiempo que deja a por lo menos la mitad de la especie humana fuera de ese proceso: las mujeres. Pues, para Bacon y todo el pensamiento que le sigue, las mujeres no forman parte del antropocentrismo en tanto que son asimiladas a la naturaleza y, por lo mismo, fuera de la cultura, de su proceso de conocer y de generación de la ciencia que, desde Bacon, resulta ser originaria o propia de los hombres. Pero cuidado, no hablamos de cualquier hombre, sino del hombre blanco y europeo; luego entonces, la ciencia moderna occidental se hace una cuestión de raza y, por lo mismo, racista.

En este sentido, el proceso de conocer y crear conocimientos de los pueblos, por sólo mencionar algunos, de la región de Australia, estaríamos hablando de unos 40 mil años de existencia; si vamos a la región amazónica, hablaríamos de pueblos con más de 12 mil años de experiencia; si del oeste de Venezuela hablamos, encontramos pueblos con unos 5 a 6 mil años de existencia, por lo que tal vez, el pueblo más joven es el pueblo añuu, con apenas unos 3.600 años de presencia en el Lago de Maracaibo. Es a esto a lo que, entre otros, Boaventura de Sousa llama epistemicidio y desperdicio de conocimientos, ya que todo el proceso de generación de conocimientos provocados, inducidos o haciéndose, a lo largo de esas historias territoriales de muy larga duración ha sido totalmente desechada pues, corresponden a creaciones de seres entendidos como naturales o de la naturaleza, y es la naturaleza lo que la ciencia moderna busca dominar. Así, esta ciencia no sólo es patriarcal y racista sino que desecha y desconoce otras formas de conocer, provocando con ello un permanente epistemicidio.

Pero, además, ese hombre único capaz de producir conocimientos o hacer ciencia no sólo tiene que ser blanco y europeo sino también y por sobre todo: propietario, ya que este hombre blanco, europeo, es el único capaz de generar riqueza porque es el que tiene la propiedad de los medios para la producción y reproducción de la vida; por tanto, se despoja al resto de los pueblos de la posibilidad de generar los conocimientos para la producción y reproducción de su propia vida. Así pues, esa ciencia nace no solamente antropocéntrica, sino también patriarcal, europea y racista bajo dominio del hombre blanco, sino como naturalmente propia del hombre con propiedad privada o, como diría Carlos Walter, *de quienes privan a todos los otros de los medios de producción y de reproducción de la vida*.

Pero, por si fuera poco, Bacon plantea la necesidad de separar la ciencia de la tecno-ciencia ya que, para él, la ciencia como tal, sólo ha de encargarse de demostrar la "verdad" de la ciencia como única y universal; es decir, separa lo que corresponde a la filosofía de la ciencia de la producción de la técnica a nivel científico, esto es, de la tecno-ciencia. A partir de entonces, la tecno-ciencia se encargará de producir los elementos materiales (instrumentos, herramientas, tecnologías), o lo que él denominó como: lo "bueno", lo "útil" y lo "bello". Así, es la tecno-ciencia la que entra en una inseparable unidad con el proceso de producción capitalista en Europa y por colonialismo y colonialidad, en todo el mundo.

Esta separación entre ciencia y tecno-ciencia exilia de sí, todo lo que es sensible, todo lo que corresponde a la sensibilidad-subjetividad lo que; por una parte, termina por desplazar a las mujeres, entendidas como símbolo de toda sensibilidad-subjetividad y, por tanto, ajenas a la "razón", y, por otro lado, igual exilia al arte de cualquier relación con el proceso de creación de conocimientos y de la ciencia, dado que lo que ha de sustentar el desarrollo, la producción y el crecimiento de la riqueza, ha de estar en manos de la tecno-ciencia. Así pues, la ciencia queda para demostrar la "verdad" entendida como proposición universal y, para lograrlo, debe desplazar todo lo vinculado a sentimientos y emociones, siempre incommensurables, incalculables y, en este sentido, el arte queda definitivamente separado de la "razón" pues, una cosa es la razón y otra la sensibilidad; mientras que la tecno-ciencia se orienta hacia la producción de mercancías.

## DE BACON A DESCARTES

Ahora bien, si Bacon es considerado como el padre de los principios de la ciencia occidental, es Descartes a quien se reconoce como creador del método de la misma. Para Descartes, la lógica del método occidental de la ciencia se basa en tres fundamentos:

El primero, lo resume en su frase: “**No confíes en lo que ves porque tus ojos te pueden engañar**”; es decir, no creas en nada de lo que ves pues, lo que está frente a tus ojos es la imagen generada desde un sentipensar que lo guía; vale decir, porque ellos pueden generar confusión y para la ciencia, la confusión no puede ser parte del proceso de conocer ya que obstaculiza llegar a la verdad; sólo la razón es la que permite separar al sujeto del objeto o fenómeno observado y que le perturba, es de la mano de la razón que se puede llegar a la verdad de la existencia del objeto disipando la confusión.

En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, Descartes establece la necesidad de negar lo que se ve para llegar a la verdad de la razón, es decir, negar al otro para llegar a la verdad de la ciencia. Se trata de negar lo que él llamaría la “sin razón”, esto es, lo que no es o resulta ser “no razonable”; pero, ¿qué es lo “no razonable” para Europa?, pues, todo lo que no es europeo, todo lo que no es blanco, todo lo que no es patriarcal, en fin, todo lo que no se exprese en términos de su perspectiva de ver el mundo puede ser definitivamente considerado como una “sin razón”. De allí que para la ciencia resulte una “sin razón” que los indígenas wayuu, por ejemplo, creamos en los Yolujá, los espíritus, o que creamos en los poderes del conocimiento de los chamanes o que se crea en el poder de los hongos para transportar los espíritus a otras dimensiones, esas corresponden a las que considera creencias de la “sin razón” y toda “sin razón” debe ser negada para poder alcanzar la verdad que provee la razón.

Por último, y tal vez más importante principio del método cartesiano, es el que establece que sólo es verdad aquello que puede ser mensurable, es decir, lo que es susceptible de ser medido, cuantificado, es decir, lo que puede ser objetivado; así, sólo es verdad lo objetivo, de tal forma que los espíritus igual que la sensibilidad y los sentimientos al no poder ser objetivados y cuantificados quedan fuera de la razón y de la verdad; de tal manera, muchachas que lean este escrito, basadas en Descartes no pueden creer cuando al chico que aman les dice cosas como “te amo hasta más allá del espíritu del universo” pues, para Descartes, los sentimientos al no poder ser medibles, cuantificables o mensurables, no forman parte de la verdad, de la razón, ergo, no existen.

Este principio es el que posteriormente va a servir de sustento al proceso de matematización de la ciencia. De hecho, no de balde nuestros sistemas educativos instituidos para supuestamente formar a los sujetos para la producción científica del conocimiento se estructura mediante dos ejes fundamentales; el primero es la expresión verbal y escrita en la lógica de la lengua dominante, en nuestro caso, el castellano, y el segundo, es el eje del razonamiento lógico-matemático puesto que, se supone, que el dominio de tales ejes es por lo que podemos alcanzar la verdad de la ciencia y expresarla en sus términos.

Ahora bien, esta matematización va a estar en correspondencia con el proceso de mercantilización, de la conversión de la naturaleza en mercancía; por supuesto, esto exilia de manera definitiva todo hacer correspondiente o vinculado a lo sensible, y es desplazado a espacios particularmente controlados sin posibilidad de interferencia en el proceso de conocer y del conocimiento. En este sentido es que podemos ver la creación de claustros para el arte, por ejemplo. El arte es enviado a los museos para ser contemplado en tanto que ha dejado de ser parte del hacer cotidiano del proceso de conocer para la solución de problemas de la existencia de las comunidades y de los pueblos en general.

Así, por sólo poner un ejemplo, cuando vemos los vestidos o las blusas que bordan las compañeras mayas en Guatemala, o Kunas en Panamá, o cuando vemos un bolso wayuu tejido por esas compañeras y compañeros, plasmados con aquellas figuras geométricas con las que van delineando su forma y lo vemos como muy bellos, pero también, vemos que se trata de un elemento creado para y por su utilidad pues, todo wayuu que se precie de serlo tiene su Súsü, que así se le llama, que se lo tejen su esposa, su madre, sus hermanas, sus tías o su abuela, pero en los que esas figuras que le adornan con su colorido cuentan una

historia, es decir, no se tejen al azar sino que forman parte de un discurso, de la memoria del grupo del que el sujeto portador forma parte y cuyo Sùsù se encarga de anunciar a los otros. Pero esto ni siquiera va a ser considerado como arte sino como artesanía, pues, en este punto, el arte es considerado como perteneciente a un nivel superior pero, en todo caso, estas creaciones igual no son consideradas como parte del proceso de conocer o de la producción de conocimientos, es decir, están totalmente fuera del campo de la ciencia.

Pudiéramos decir que este es el proceso establecido a partir de la expansión europea y del dominio europeo sobre el mundo como el único camino para generar conocimientos o que puedan ser tomados en consideración como parte de la verdad científica, y es el proceso por el que transitan todos los estados del mundo y por lo que son los estados centros del conocimiento los que imponen la punta a seguir por el resto de los estados en la periferia.

### **HACER EN EL PENSAR Y PENSAR EN EL HACER: EL PROCESO DE CONOCER DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

El proceso de conocer de los pueblos indígenas en tanto **Hacer en el pensar y Pensar en el hacer** corresponde a otra perspectiva, a otra manera de ver, sentir y vivir el mundo; pero, antes de entrar a considerar el proceso mediante el cual se genera la creación y producción de conocimientos de los pueblos, creemos necesario debatir tres falacias que colonialmente se han construido precisamente, con el propósito de negar, minimizar y descalificar el proceso de conocer y los conocimientos así creados por los pueblos.

La primera falacia para la descalificación del proceso de conocimiento de los pueblos es la idea acerca de la intemporalidad de la cultura; queremos decir, la cultura o las culturas no son intemporales pues, toda cultura se genera en un tiempo y su despliegue siempre resulta ser el ejercicio de su propia temporalidad que está sujeta a una territorialidad de la que es insoluble. Así, la temporalidad de la cultura es correspondiente al lugar que ocupa, toda cultura es un lugar puesto que no existe cultura sin territorio. En este sentido, el concepto de nomadismo o la supuesta existencia de pueblos nómadas, sin territorio, fue generada precisamente durante el proceso de conquista y dominación colonial porque éste brinda sustento teórico a la apropiación y despojo del territorio a los pueblos conquistados por parte del conquistador.

Por sólo mencionar un ejemplo, si revisamos los textos escolares (tanto de Venezuela como de Colombia), y buscamos sus referencias acerca del pueblo wayuu, en ambos se insiste en decir que el pueblo wayuu es un pueblo nómada y eso no es del todo cierto pues, como hemos dicho, no existen culturas sin territorio ya que es en el proceso de territorialización que las culturas se conforman como tales. Así, podemos reconocer que ciertamente los wayuu se desplazan, sin embargo, tal desplazamiento siempre tiene presente como epicentro el que consideran su territorio ancestral, el que marcan con los cementerios familiares de cada uno de los clanes en su territorio de la Guajira colombo-venezolana. En fin, no existen culturas sin territorio y ese territorio se construye de acuerdo a su propia temporalidad, de tal manera que es falso que las culturas sean intemporales.

Una segunda falacia, vinculada a la supuesta intemporalidad territorial de las culturas indígenas, es la que les despoja de su capacidad de transformación de los conocimientos; porque se entiende que el conocimiento indígena es algo que ya está hecho y no cambia, que es incapaz de transformarse; así, los pueblos parecen tener sólo conocimientos ancestrales, esto es, conocimientos fijamente establecidos en tiempos ancestrales y, por ello, inamovibles, eso dicen. Con ese “condescendiente reconocimiento”, la colonialidad pretende hacernos un favor, e incluso nosotros, hemos llegado a reproducir esos conceptos coloniales y, hasta orgullosos hablamos de nuestros “conocimientos ancestrales” como de algo que ha permanecido inamovible, e imposible de ser transformados. Nada más falso.

Se trata de una falacia a la que se recurre para sostener la idea de que sólo la ciencia occidental tiene la capacidad de cambiar, de transformar y de generar movimiento, mientras que el conocimiento indígena es presentado como estático, al punto de que muy bien puede ser archivado en un gavetero para ser consultado a discreción. Pero, si así fuera, en este momento y luego de más de 500 años de dominio y despojo territorial,

los pueblos indígenas ya no existirían; por el contrario, se han mantenido y re-existido hasta el presente porque precisamente, han tenido la capacidad de re-configurar su proceso de conocer y re-configurarse territorialmente en el ejercicio de la transformación de su propio conocer.

Así, podemos sostener, que en el contexto de la pandemia del llamado COVID-19, creada exteriormente a los territorios indígenas por la manipulación de la ciencia occidental de seres de la naturaleza, muchos pueblos indígenas del continente revisaron viejos conocimientos de plantas e infusiones y, a su modo, los mezclaron incluso con productos médicos elaborados comercialmente, pero cuyo principio activo es extraído de plantas locales como la “menta” o el “Chichicastle” (la hortiga), que combinados con rituales como el Temazcal (en México<sup>1</sup>), o la Yonnajaa<sup>2</sup> (wayuu), actualizaron la llamada medicina tradicional y territorializar así, un nuevo sanar comunitario.

Como vemos, se trataba no de una intervención sobre el cuerpo de los sujetos enfermos, sino del re-establecimiento de la armonía de vida entre la comunidad humana y la comunidad de espíritus desterritorializados por la ciencia de los blancos, en su afán por producir medicamentos como mercancía; así, las comunidades percibieron que no sólo tenían que pagar por los medicamentos e insumos de atención a sus enfermos, sino que éstos, al final, la mayoría de las veces, terminaban muriendo.

Entonces, decidieron volver al sanar territorial del “Nosotros comunitario”. Ese es el que aquello invisible que ahora les atacaba no eran sino, lo que los wayuu llaman **Yolujá**, o lo que los añuu llaman **Waünnü**, o lo que los barí llaman **Labigdú**, o el **Nisum**, como le llaman algunos pueblos amazónicos; porque todos los pueblos indígenas saben que otras comunidades de seres invisibles están presentes en el mundo, porque viven aunque parezcan estar muertos; es la comunidad de seres que la ciencia occidental llama virus; la diferencia está en que los pueblos indígenas respetan el territorio de cada una de las comunidades incluso, el territorio de estos espíritus presentes en la naturaleza de sus territorios; por el contrario, la civilización occidental en su proceso de dominio de la naturaleza revienta los territorios de los **Yolujá**, de **Waünnü**, de **Labigdú**, de **Nisum**, quienes, al ser reventados sus territorios, despiertan de su sueño y actúan en su defensa convertidos en enfermedad para todos nosotros, los blancos incluidos.

Por último, la tercera falacia la instaura Lévy-Strauss, a quien todos deben colonialmente estudiar pues, está presente en todas las escuelas de antropología como precursor de una nueva manera occidental de entender a nuestros pueblos indígenas. Lévy-Strauss descubre que ciertamente, hay un proceso de creación de conocimiento parecido a la generación de una **ciencia propia** de los pueblos; sin embargo, de inmediato pone freno a su lengua y, la acota en sus posibilidades; por ello, sólo se atreve a llamarla como **“ciencia de lo concreto”**, esto es, un **hacer** y un **pensar** que a pesar de su eficacia comunitaria, resulta incapaz de ser expresado en un lenguaje de abstracción conceptual universal y, por tanto, limitado territorialmente; por ello, prefiere aceptarlo como el **“hacer de una ciencia de lo concreto”**, dada su condición de conocimiento territorial, pero que en algo se le asemeja a lo que muchos definen como **“ciencia aplicada”**. No obstante, este criterio colonialmente despoja a los pueblos de la capacidad de pensar abstracciones que, al parecer de occidente, es el único lenguaje de la “universalidad del saber”; olvidando que, como diría Carlos Walter: **“la modernidad de la ciencia occidental es, con todo, una expresión provinciana de algún lugar de Europa”**, o como bien decía nuestra más hermosa, poderosa y querida poeta: Lydda Franco Fariás: **“Para llegar al mundo siempre hay que pasar por la comarca”**.

---

<sup>1</sup> Esto lo atestigüamos en el pueblo de San Isidro, en el estado de Tlaxcala (México), donde permanecimos durante todo el periodo de confinamiento ordenado por el gobierno frente al Covid-19. El hecho es que la gente de esos poblados dejó de acudir a los centros de salud y, llegaron a expulsar a los médicos y enfermeras que les visitaban para aplicar sus vacunas y medicamentos que, para la comunidad eran propiciadoras de muerte; en cambio, el Temazcal (baño de vapor), vaporizando hojas de eucalipto; árnica y chichicastle, mezcladas con mentol Vick Vaporub, dieron resultado sanatorio efectivo.

<sup>2</sup> Algo similar hicieron los wayuu en varias comunidades de Uriba (Colombia), pues, la danza interminable de la Yonna, que mezclada con la inhalación del vapor de plantas hizo posible la contención de la pandemia en sus comunidades que, de cierto, pudieron contener el nivel de mortalidad en sus poblaciones que, por demás, hace largo tiempo que vienen siendo acosadas y sometidas por el peor de los espíritus: **Jamükai**: el Hambre.

Ahora bien, podemos señalar que el proceso de conocer de los pueblos indígenas está unido a los siguientes principios: en primer lugar, al establecimiento de lo que en lengua añuu se denomina: **Eirare**, que es el lugar desde donde se ve, se siente y se vive la relación y experiencia con el mundo; así, la definición de ese lugar es una necesidad a resolver por todos los pueblos durante el proceso de territorialización, esto es, en el momento mismo que inician el proceso de territorializar o convertir un espacio geográfico en su territorio, necesitan establecer un punto desde donde se genera su relación con el espacio/tiempo a ocupar. Será este **Eirare** el que oriente todo el proceso de conocer y reconocer los lugares/tiempo que van conformando el territorio y, este lugar/**Eirare** igualmente, permite considerar la relación con todas las otras comunidades de seres.

Así, podemos decir que de acuerdo al **Eirare** de los pueblos indígenas, todo lo que está presente en el mundo está vivo, se presenta como un elemento vivo. Una planta está viva, igual los insectos y los animales, hasta las piedras, e incluso los muertos, viven. Se entiende que todo está vivo porque todo tiene un **hacer**, y es este el siguiente principio: **Todo tiene un hacer**.

Todo lo que está presente en el mundo no está porque sí, sino que está presente por su **hacer** en el espacio/tiempo donde emerge al mundo, y ese **hacer**, está en correspondencia con otro siguiente principio: **todo lo que está en el mundo es incompleto**. Todos nosotros somos seres incompletos, entonces, necesitamos de la complementariedad con los otros diferentes a nosotros. Necesitamos de las plantas, de los animales, necesitamos de los insectos, necesitamos de las piedras, necesitamos del río, de la montaña, del bosque pues, somos seres incompletos; así, el principio de incompletud solamente se subsana con la complementariedad, que representa otro de los principios del proceso de conocer y de la producción de conocimientos entre los pueblos indígenas.

Pero además, el **Eirare** de los pueblos nos señala, que todo elemento presente en el mundo está, porque pertenece a una comunidad. No hay elementos solitarios en el mundo, no hay elementos aislados sino que cada uno de los elementos presentes es perteneciente a una comunidad de la que forma parte. Nosotros pertenecemos a la comunidad humana, pero en el mundo igual está la comunidad de plantas y dentro de la comunidad de plantas las diferentes familias y especies que igual se presentan como parte de una comunidad; igualmente los insectos, los animales; en fin, todo se presenta como una comunidad y es la complementariedad entre comunidades lo que hace posible la existencia de cada una de ellas, y por esa vía, la existencia del mundo. Porque todo lo que está en el mundo se comparte. Todo lo que está en el mundo se corta para compartirse con los otros.

Cuando hablamos de cortar nos referimos al hecho de que al momento de compartimos con otros tenemos que ceder parte de nosotros, igualmente, los otros para compartirse con nosotros habrán de desprenderse de algo que así compartido es asumido y asimilado por nosotros. Los animales se comparten con nosotros porque son capaces de entregarnos parte de los miembros de su comunidad para nuestra sustentación, y nosotros tenemos entonces la obligación de cuidar la posibilidad de su restitución para que esa comunidad pueda volver a compartirse con nosotros.

Como se puede observar, se trata de una relación compartida con las otras comunidades y especies. Para occidente, esto suena tonto porque la lógica del **Eirare** de su cultura moderna les orienta hacia un proceso de acumulación porque desde su perspectiva, es en la acumulación donde logra ver riqueza; sin embargo, la riqueza no se manifiesta de esa manera pues, como bien señala Porto-Goncalves, la riqueza se presenta precisamente, no en la abundancia sino en la escasez y no en la abundancia, lo que coincide con el sentipensar indígena pues, para estos pueblos la riqueza se manifiesta en la permanente posibilidad de multiplicación mediante la complementariedad y no por la acumulación de un mismo elemento; para occidente, por el contrario, la riqueza está en la acumulación de un mismo elemento; de tal manera que si acumulas más dinero entonces eres más rico y nunca en la capacidad de complementarte con otros pues, para la cultura occidental moderna la riqueza no está en el reconocimiento de su incompletud y, por ello, aceptar compartir y complementarse con los otros y por eso, nunca ha aprendido lo que el dicho popular reza: *"siempre es más rico quien tiene muchos amigos y no quien tiene mucho dinero"*.

Así pues, el proceso de conocer generado por los pueblos indígenas está profundamente unido a la construcción de sus territorios, a su proceso de conformación territorial; puesto que, se necesita conocer y reconocer cada lugar/tiempo, cada especie/lugar/tiempo, cada río, cada montaña, cada surco, cada accidente geográfico presente en el espacio por donde anda y desanda nuestra existencia, o donde finalmente podemos establecer un **habitar**. Necesitamos conocer y reconocer todo aquello con lo que podemos alimentarnos y producir-reproducir nuestra existencia, nuestra vida, y eso tiene que ver con el **comer** y el **sanar**. Esto es, reconocer todos aquellos elementos con los que podemos sustentarnos y, por tanto, conocer y reconocer esos elementos en función de generar o provocar su propia reproducción.

Por sólo mencionar un ejemplo, el maíz que hoy comemos no es la semilla originaria producida por el **Ariiyuu** de la naturaleza, sino que es el resultado de todo un proceso de conocimiento y reconocimiento por parte de la comunidad humana tanto de sus propiedades como de su capacidad de transformación a partir de los diferentes suelos donde germina para compartirse; así, el desplazamiento de las comunidades humanas sobre suelos diferentes, de alguna manera hizo posible la transformación de la semilla que terminó creando a la “gente de maíz”. Lo mismo pudiéramos decir del frijol o de la yuca; es decir, muchas de las cosas que ahora consumimos son el resultado de un proceso de conocimiento y de producción de conocimientos que se engendra originariamente en la realización territorial y en el **hacer** del territorio.

En este sentido, cabe preguntarse entonces: ¿qué es hacer territorio? Para nosotros es, ni más ni menos que **Hacer Comunidad**, pues, en la medida en que un grupo humano territorializa un lugar es porque llega a conocer y reconocer cada uno de los lugares/tiempo y los configura y conforma como parte de su espacio territorial y, en esa misma medida, ese grupo humano va estableciendo su propia comunidad; es decir, nace como cultura y nace en ese lugar y en ese tiempo. Es a este proceso al que llamamos “**Hacer en el pensar**” pues, luego que esas comunidades descubren, generan su conocimiento y son capaces de crear tecnologías particulares o propias a sus procesos, así como técnicas de producción, herramientas, instrumentos y todo aquello que va siendo necesario crear para producir y reproducir la vida, forma parte de su “**Hacer en el pensar**”.

No obstante, este **Hacer** requiere una continua reflexión y, sobre todo, de una reproducción conceptual para su transmisión y reproducción. Es a esto a lo que llamamos “**Pensar en el hacer**”. Pues, en el **hacer** luego de ello, necesitamos reflexionar y pensar en el qué hicimos, cómo lo hicimos, por qué lo hicimos, qué nos dio resultado y en qué fallamos, qué tipo de herramienta usamos, cuál su forma de la herramienta, qué materiales utilizamos para esa herramienta, para ese instrumento, para esa técnica; en fin, todo aquello que se ha relacionado o ha formado parte del proceso lo reflexionamos y lo convertimos en conceptos que van a ser transmitidos en el proceso de socialización de nuestras propias comunidades. A eso es lo que llamamos entonces, “**Pensar en el hacer**”.

Este “**Pensar en el hacer**” se establece como un lenguaje particular. Hay quienes dicen que precisamente, la ciencia no es más que un lenguaje y, en efecto, para la ciencia occidental moderna ese lenguaje es tan particular, que solamente llega a ser comprendido por aquellos que lo generan. Así, el lenguaje de la ciencia se presenta como un lenguaje abstracto no visible para cualquiera, al punto de que sólo las “**comunidades científicas**” pueden intercambiar conocimientos mediante ese lenguaje que nunca es del dominio público. Para que me entiendan, les narro brevemente la anécdota según la cual, en una oportunidad se encontraron Albert Einstein y Charles Chaplin. Al saludarlo a Chaplin, Einstein le dice:

- ¡Caramba! Don Chaplin, usted en sus películas ni siquiera habla y resulta que todo el mundo lo entiende. Entonces, Chaplin le responde de inmediato:

- Para que usted vea, en cambio de usted habla todo el mundo, pero nadie lo entiende.

Con esto quiero decir, que el lenguaje de la ciencia occidental es un lenguaje resultante de la propiedad privada sobre el conocimiento; mientras que el “**Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer**” de los pueblos indígenas es estrictamente colectivo y, por lo tanto, su transmisión es del dominio colectivo, aún cuando aquellos que lo transmiten adquieren su propia especialización en el dominio del lenguaje. Nos referimos a

que el lenguaje que expresa el **Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer**; esto es, el proceso de conocer y de producir conocimientos es convertido por los pueblos en narrativas que, ciertamente son especiales, ya que se trata de narrativas que han de exigir a quien las expresa del dominio de la lengua sino también, de algunas técnicas particulares para su comunicación; por ello, los cuentos, relatos, narraciones y cantos de nuestros pueblos no son solamente cuentos, porque no están referidos sólo a la sensibilidad o vinculados a lo lúdico, al divertimento (que efectivamente también lo son), sino que en su contenido expresan o manifiestan el proceso de **hacer** de la comunidad en el transcurso de su construcción territorial.

Dicho de otra manera, el lenguaje del conocimiento de los pueblos indígenas es un lenguaje narrativo porque surge de un **hacer colectivo** que exige ser colectivizado como espíritu de todos. Sin embargo, debemos decir que en nuestros pueblos no todos dominan el arte de contar/cantar historias; por mejor decir, entre los wayuu no todos saben cantar los **jayeichi**, muy a pesar de que todos puedan conocer el contenido que los **jayeichi** narran pues, todos conocen la historia y sus acontecimientos pero su exposición exige al expositor unas condiciones particulares, ya que se trata de una persona que desarrolla capacidades para su transmisión, las que despliega en tres campos que la conforman y que aquí apenas mencionaremos; ellas son: 1) una **conciencia imaginante**, entendida como la capacidad imaginativa o de constante expansión del imaginario colectivo y su conformación como memoria del grupo; 2) un conocimiento y dominio particular de la lengua, no sólo en cuanto a su uso sino en su proceso histórico y en la generación de nuevos términos y conceptualizaciones, y, 3) el dominio de la lengua en su rítmica y musicalidad, de forma que su entonación en la enunciación permita al que escucha entrar en el campo de la historia que se canta y, por esa vía, apropiarse de su contenido colectivamente expandido.

Por otro lado, hemos dicho que el conocimiento no es estanco y, por tanto, no se queda allí encerrado en el canto porque, en efecto, igual los cantos también se transforman, los cantos cambian y las versiones de los mismos empiezan a cambiar en el mismo proceso de transformación del territorio y su conocimiento. Con esto respondemos a la falacia que dice que el conocimiento indígena es algo definitivamente hecho y por lo que es posible usarse como un archivero al que cualquiera puede acceder y consultar de acuerdo a su curiosidad o necesidad, tal como sucede actualmente.

Decimos esto porque, hoy día, es evidente la crisis de la civilización occidental moderna y del mundo por ella colonialmente sometido, manifiesta en lo que entre los científicos pareciera tratarse del debate por quién de ellos martilla el "**clavo de oro**"<sup>3</sup> y, por eso, buena parte de su debate se centra en la forma de definir su crisis ambiental y civilizatoria puesto que, hay quienes la definen como **Antropoceno**, otros más críticos, hablan más bien del **Capitaloceno**, y aún hay otros, tal vez, más terriblemente fantásticos, la denominan como **Cthuluceno**<sup>4</sup>, por lo que pareciera que para ellos el problema es qué nombre van a colocar a la catástrofe que ha venido provocando precisamente, ese supuesto desarrollo de la ciencia y la tecnología en función de un crecimiento económico infinito sobre un mundo que es finito.

En este momento enfrentamos el problema del cambio climático y, a solicitud de revistas científicas comienzan a plantearse, cómo los pueblos están entendiendo el cambio climático, cómo los pueblos indígenas se están "adaptando" al proceso y problema del calentamiento global, nos percatamos de que hay una profusión de literatura acerca de eso y de cómo acercarse a ese conocimiento de los pueblos indígenas en función de obtener y utilizar elementos de ese supuesto conocimiento estanco de los pueblos para atender el problema del cambio climático y del calentamiento global.

Nosotros entonces buscamos cómo lo entiende el pueblo wayuu, sobre todo, porque este pueblo lo está padeciendo pues, los periodos de sequía son cada vez más largos en la Guajira, y las temporadas de lluvia impredecibles y, al no llover, por supuesto no hay producción autónoma de alimentos y se pasa a depender

---

<sup>3</sup> El "Clavo de Oro" es para los científicos, el punto de anclaje de un nuevo paradigma; así, quien martilla el "clavo de oro" es el merecedor del reconocimiento a su "descubrimiento", lo que representa para ellos la mayor exaltación como individualidad superior.

<sup>4</sup> **Cthulu** es la denominación de una realidad y un mundo oscuro y pleno de seres indescriptibles por su informe figura y poder, creados por el escritor de seres y mundos fantásticos: Howard Phillips Lovecraft; de tal manera que quienes hablan de **Cthuluceno** se refieren a la llegada o materialización del mundo de Lovecraft en nuestro presente.

totalmente de los alimentos procesados cuya obtención depende estrictamente de la posesión de dinero. En este sentido, enviamos unas preguntas al respecto a Rafael Jusayú, un abuelo wayuu, y cuando él llegó a la pregunta sobre qué hacer o cómo dar respuesta al problema de por qué Juyákai (El Lluvia) se ha ido de la Guajira, ha sido exiliado Juyá de la Guajira, él respondió preguntándose: ¿Quién lo ha hecho abandonar a la Guajira?, si han sido talados los bosques para explotar las minas de carbón de El Cerrejón en el lado de Colombia, y se ha arrasado el bosque en la Sierra de Perijá para explotar las minas de carbón del Guasare en el lado venezolano. Así, al arribar a la pregunta, qué y cómo hacer, el abuelo wayuu respondió contundente:

No me preguntes eso a mí, pregúntaselo a los Alijunas porque ellos son los que lo han provocado. Ellos son los que deben saber cómo resolver esto porque ellos son los que lo han provocado, ¿me lo vienes a preguntar a mí?, cuando nosotros estamos viviendo las consecuencias de lo que ellos han provocado, nosotros solamente estamos resistiendo.

Entonces, los pueblos indígenas y todos los que creen que otro mundo es posible nos encontramos en un disparadero que voy a explicar con una última anécdota. El climatólogo brasileño Antonio Nobre, quien forma parte de un grupo de investigación de meteorólogos y climatólogos que vienen planteando una teoría que denominan como la Bomba Biótica, y que se opone a la teoría establecida como paradigma tradicional en el campo de la meteorología y la climatología, que señala que los cambios de temperatura del planeta y su calentamiento se producen, o están relacionados, con los cambios de aceleración en el giro de la tierra y en su desplazamiento alrededor del sol; mientras que la gente de Nobre plantea que hay que considerar la intervención de los bosques tropicales en la generación de lluvias y en consecuencia, de agua, que estos bosques producen con su transpiración y que de esa manera se incorpora al proceso del ciclo del agua y de los cambios de clima en el planeta.

Nobre está hablando y defendiendo su teoría pero asiste a la lectura de unos textos de un chamán Yanomami de nombre Davi Kopenawa, y Kopenawa dice en esos textos que "los blancos, al talar los bosques están cortando la lluvia, puesto que son los árboles de la selva amazónica los que llaman a la lluvia, y es la lluvia la que hace posible la existencia no sólo de los árboles sino de todo lo que vive en la selva amazónica". Entonces, Antonio Nobre al escuchar eso se pregunta: ¿cómo es posible que él sepa eso que a nosotros nos ha tomado años para llegar a esa conclusión? ¿Cómo es posible que él lo sepa? Y fue y se lo preguntó a Kopenawa. - ¿Cómo sabe usted que al desaparecer los bosques desaparece la lluvia? Y Kopenawa le respondió. - Porque el espíritu del bosque nos lo dijo hace mucho tiempo.

En fin, hablamos de dos formas de ver y de relacionarnos con el mundo, dos formas de conocer y de producir conocimientos. Una para la mercantilización, la otra para hacer comunidad. He allí pues, los principios fundamentales para la generación de una nueva ciencia. Entender que el conocimiento que podamos producir debe estar en correspondencia con la necesidad de complementarnos para responder a nuestra propia incompletud; en segundo lugar, que todo es comunidad y, por lo tanto, la manera en que nos relacionamos con la otras comunidades va a manifestarse en nuestras propias relaciones sociales, si tratamos mal al mundo, si tratamos mal a la naturaleza, definitivamente nos estamos tratando mal entre nosotros. Y, por último, en este momento tenemos la necesidad casi obligatoria de retomar ese **Hacer en el pensar y Pensar en el hacer** para reconstituir nuestras propias comunidades. Todo lo que hemos aprendido o que nos han enseñado a través de la educación pública, y que busca reproducir de manera constante y permanente la ciencia moderna occidental, patriarcal, racista y epistemicida, debemos decir que definitivamente no es el camino para seguir el caminar del mundo y, por tanto, es necesario abandonarlo.

Esto que decimos, de cierto, suena a una decisión difícil, pues, cuesta dejar atrás lo que hemos pensado que naturalmente forma parte de nosotros, de nuestras vidas, aunque en verdad se trata de una imposición colonial continuada en la colonialidad de nuestras sociedades; pero, lamento decir que no hay otra manera de que podamos reiniciar nuestro camino, el que necesitamos andar y ese es el camino de la recuperación de nuestro hacer comunidad, y eso va a requerir y está requiriendo, la necesidad de reconstituir nuestro Hacer en el pensar y Pensar en el hacer. Es un camino largo, es un camino difícil, como de miles y miles de

kilómetros, pero como me dijo el hermano Carlos Walter que reza un proverbio chino: “**para andar un camino de miles de kilómetros, hay siempre que dar un primer paso**”.

Hoy, lo que estoy planteando es que nos atrevamos a dar el primer paso. Intento tocar sus corazones para poder preguntarles: ¿de qué lado está su corazón?, porque hacia donde está mirando no es la dirección correcta, tenemos que mover la dirección de su sentir para poder ver desde otra perspectiva, y de seguro podamos así descubrir, que todo lo que creíamos que era no es sino la reproducción de nuestra propia esclavitud. Entonces retomar nuestro caminar siguiendo el caminar del mundo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

MALHEIRO B.; PORTO-GONCALVES C. W. y MICHELOTTI F. (2021). Horizontes Amazónicos: para pensar a Brasil y al Mundo. Fundación Rosa Luxemburgo – Expression Popular – Sao Paulo –.

PORTO-GONCALVES C. W. (2020). La Bolsa o la Vida: más allá de la financierización de la vida. Colección Biblioteca de la UAIN – Universidad Autónoma Indígena – UAIN Wainjirawa. San Isidro Buen Suceso – Tlaxcala – México - Primavera – Verano.

PORTO-GONCALVES C. W. (2017). Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso. Consecuencia Editora – Río de Janeiro –.

PORTO-GONCALVES C. W. (2009). Territorialidades y luchas por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Ediciones IVIC – Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas – Caracas – Venezuela –.

QUINTERO WEIR J. Á. (2022). Conocer desde el Sentipensar indígena. Teoría y Práctica del conocimiento para la vida. UAIN-Wainjirawa – IXIM Cooperativa de Diseño – Guadalajara- México.

QUINTERO WEIR J. Á. (2021). Hacer Comunidad. Ediciones Pomarrosa. Veracruz – México-.

## **BIODATA**

**José Ángel QUINTERO WEIR:** Fue hasta hace muy poco, profesor de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia de la que hoy está jubilado. Entre 2002 y 2007 realizó Maestría y Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) bajo la tutoría del Maestro Carlos Lenkersdorf, de quien aprendió a ser un **muy otro** lingüista **de** y **con** los pueblos indígenas y, desde entonces, es un invitado permanente a Universidades Interculturales Estatales y de proyectos de Educación Autónoma de los pueblos indígenas de México, al punto de que en la actualidad, es Residente Permanente en ese país y, desde allí, sus propuestas de **Educación Propia** y **Pedagogía del Nosotros** se ha extendido a muchos otros países de Sur-América a través de la experiencia de lo que denomina como Universidad Autónoma Indígena (UAIN), la que impulsa junto a indígenas y no indígenas de Venezuela reunidos en la Organización para la Educación Propia y la Autonomía de las comunidades: **Wainjirawa**.



Código: ut29pr1072024