

EPISTEMOLOGÍAS DEL FUEGO, UNA PROPUESTA A PARTIR DEL PENSAMIENTO ANCESTRAL*

EPITEMOLOGIES OF FIRE, AN APPROACH FROM ANCESTRAL THOUGHTS

EPISTEMOLOGIAS DO FOGO, UMA PROPOSTA BASEADA NO PENSAMENTO ANCESTRAL

Federico Sánchez Riaño^a
cotidianocreativo@yahoo.es
Aura Isabel Mora^b
auraisabelm1@gmail.com

Fecha de recepción: marzo 15 de 2019
Fecha de revisión: marzo 29 de 2019
Fecha de aceptación: abril 23 de 2019

RESUMEN

En este artículo se da cuenta de la investigación realizada sobre la producción de conocimiento ancestral a partir de los rituales de varios pueblos originarios de América (Abya Yala), en lo que se ha denominado por los autores “Epistemología del fuego”. En ella se enuncian las maneras propias de producción, búsqueda y transmisión de conocimiento que, desde lo ancestral, han sido usadas por los pueblos indígenas para la construcción de comunidad, privilegiando la forma en la que cada ser se piensa a sí mismo dentro de una cosmovisión y una inteligencia cósmica¹ que permite bases para afrontar la idea de la separación interna y externa, a la que se ha visto abocado el ser humano desde la construcción occidental del mundo.

1. *La inteligencia cósmica es una categoría de investigador Atawallpa Oviedo Freire investigador del Buen Vivir / Vivir Bien quien desarrolla la cosmología de los pueblos andinos. | Cosmic intelligence is a category of the researcher Atawallpa Oviedo Freire whom investigated Well Being and who develops a world view of Andean peoples*

* Artículo de investigación en el marco de la maestría de Comunicación Educación en la Cultura de la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

a. *Magister en Comunicación Educación en la Cultura y Especialista en Comunicación Educativa de la Universidad Minuto de Dios, Abogado de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Periodista de la Fundación Universitaria INPAHU, investigador, editor y escritor independiente.*

b. *Comunicadora Social, Especialista en Comunicación - Educación, Magister en Investigación en problemas sociales Contemporáneos y Doctoranda en Comunicación Universidad de la Plata. Investigadora - docente de la maestría en Paz, desarrollo y Ciudadanía*

Para citar este artículo:
Sánchez, F., y Mora, A. (2019).
Epistemologías del fuego, una propuesta a partir del pensamiento ancestral.
Revista Misión Jurídica, 12, (16), 281 - 308.

Continuando con la idea tejida por otros autores de un pluriverso (un mundo donde quepan muchos mundos), estas epistemologías basadas en el reconocimiento de la diversidad aportan también a la construcción de una polifonía académica que pueda retomar estas ciencias nativas para integrar sus conocimientos y la forma de producirlos para ampliar las perspectivas en las Ciencias Sociales.

Se desarrolló un trabajo de inmersión usando metodologías de aprendizaje y descripción propias de los pueblos con los que se realizó el trabajo. Esto permitió realizar un ejercicio de escucha atenta de la palabra hablada de los mayores (abuelos sabedores) y la participación en sus rituales, que aquí se entienden como unas pedagogías ancestrales.

PALABRAS CLAVE

Ley de origen, epistemología, fuego, Buen Vivir, pedagogía ancestral, sentipensar, pueblos indígenas

ABSTRACT

This article reveals an investigation carried out on the production of ancestral thoughts from the rituals of many native populations of America (Abya Yala) in what has been called by the authors "Epistemologies of fire". Here their own ways of production, search and transmission of knowledge are set which, from the ancestral, have been used by indigenous communities for the construction of a community, privileging the way in which each being thinks of itself inside a world view and a cosmic intelligence that allows for bases to be laid to confront the idea of internal and external separation, that has been pursued by human beings since the western construction of the world.

Continuing with the idea elaborated by other authors of a pluriverse (a world where many worlds can fit), these epistemologies based in the recognition of diversity contribute as well to the construction of an academic polyphony that can recapture these native sciences to integrate their knowledge and the way of producing them to expand the perspectives in Social Sciences.

Continuing with the idea woven by other authors of a pluriverse (a world where many worlds fit), these epistemologies based on the

recognition of diversity also contribute to the construction of an academic polyphony that can take up these native sciences to integrate their knowledge and way to produce them to broaden the perspectives in the Social Sciences.

An immersion work was developed using learning and description methodologies specific to the villages with which the work was carried out. This allowed us to carry out an exercise in careful listening to the spoken word of the elderly (knowledgeable grandparents) and participation in their rituals, which are understood here as an ancestral pedagogies.

KEYWORDS

Law of origin, Laws of indigenous peoples, fire, well being, ancestral pedagogy, feel-thought, indigenous communities.

RESUMO

Este artigo relata a pesquisa realizada sobre a produção de conhecimento ancestral a partir dos rituais de vários povos indígenas da América (Abya Yala), no que tem sido chamado pelos autores de "Epistemologia do Fogo". Afirma os modos de produção, busca e transmissão de conhecimentos que, do ponto de vista ancestral, têm sido utilizados pelas comunidades indígenas para a construção da comunidade, privilegiando o modo como cada ser se pensa dentro de um cosmovisão e uma inteligência cósmica que permite que as fundações encarem a ideia de separação interna e externa, que foi abordada pelo ser humano a partir da construção ocidental do mundo.

Continuando com a ideia tecida por outros autores de um pluriverso (um mundo onde muitos mundos se encaixam), essas epistemologias baseadas no reconhecimento da diversidade também contribuem para a construção de uma polifonia acadêmica que possa absorver essas ciências nativas para integrar seu conhecimento e maneira de produzi-los para ampliar as perspectivas nas Ciências Sociais.

Um trabalho de imersão foi desenvolvido utilizando metodologias de aprendizagem e descrições específicas para os povos com os quais o trabalho foi realizado. Isso permitiu realizar um exercício de escuta cuidadosa da palavra falada dos idosos (avós conhecedores) e da participação

em seus rituais, que são entendidos aqui como uma pedagogia ancestral.

PALAVRAS-CHAVE

Lei de origem, epistemologia, fogo, vida boa, pedagogia ancestral, sentir-pensar, povos indígenas

INTRODUCCIÓN

Ha sido habitual desde el paradigma de conocimiento racional – científico cartesiano de la cultura occidental mostrar la ciencia separada e independiente de la vida, de las especies no humanas, y estas, separadas de los contextos sociales culturales de lo humano. Los modelos científicos de esta cultura se presentan en un marco de pensamiento único y como verdad absoluta, donde se ha impuesto una forma y manera de producir conocimiento al amparo que le da la epistemología ligada a la razón científica, por ser la que estudia cómo se construye el conocimiento y cómo sabemos lo que pensamos que sabemos. Es decir que la epistemología es la encargada de cuestionar la manera en la se produce el conocimiento.

Para efectos de este trabajo, la epistemología del fuego es una metonimia que produce condiciones y horizontes de posibilidad de pensar otras epistemologías, en este caso, la idea de visibilizar la sabiduría de los pueblos originarios que han demostrado tener un equilibrio mayor con la naturaleza y el ambiente que las propuestas de desarrollo creadas en las últimas décadas. Este trabajo pretende abrir caminos que contribuyan a las comprensiones y preguntas de la epistemología del Sur² y procurar producir un lenguaje apropiado para la producción de una epistemología “otra³”, la epistemología del fuego.

2. La epistemología del Sur es una tendencia teórica de las Ciencias Sociales elaborada por Boaventura de Sousa Santos quien las define como un reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (de Sousa Santos, *Epistemologías del Sur*, 2011).

3. La epistemología “otra” es un término que nace en la corriente de la decolonialidad en América latina utilizada por Aníbal Quijano, para referirse a las comprensiones de la realidad anti hegemónica. Comprender el sentido de los movimientos contrahegemónicos contemporáneos en América Latina, requiere desbordar los

Pensar en una epistemología del fuego y enunciar formas de producción de sentido a través del conocimiento de nuestros pueblos nativos, es una propuesta que lleva implícito el gran desafío de trabajar en conjunto las rigurosidades y perspectivas del mundo cultural de occidente, incluyendo sus formas de validación de lo que se puede denominar “ciencia”, junto con las propias rigurosidades y perspectivas de los pueblos originarios de nuestro continente para producir y pensar lo que se ha denominado por ellos como Ciencia de Origen o Ley de Origen⁴.

La epistemología del fuego es un lugar para observar cómo se producen los conocimientos en los pueblos originarios, conocimientos poco valorados y, muchas veces, invisibilizados por la academia y por las ciencias sociales como conocimientos propiamente dichos. La propuesta es tomar estas formas de producción como válidas para pensar los problemas estratégicos de la sociedad, en campos como la educación, la política, la economía y la tecnología. Dado que la Epistemología es una “ciencia” que se ocupa de los métodos de hacer “ciencia” y de la forma de validar el “conocimiento”, se quiere proponer entonces observar la manera en que se producen los conocimientos de comunidades, sabedores, pensadores y sabios del territorio alrededor del fuego, de donde nace el nombre de “Epistemologías del Fuego”, que al ser producidos

marcos teóricos de raíz occidental, así como las posturas epistemológicas que les dieron lugar. Sin ello, no es posible recuperar el sentido de acción de la diversidad del mundo o la pluralidad de prácticas reales y de relaciones sociales, a través de las cuales se ha ido construyendo aquella organización social que se origina en el contexto de la historia de un subcontinente con pasado colonial, es decir, en naciones ancestrales de origen no occidental, entre las que la definición de lo común y lo colectivo necesita de otras perspectivas de análisis que permitan reconocer en ellas, no la pervivencia de socialidades atrasadas, sino la resistencia de fuentes de construcción de lo social fundamentadas en otra forma de entender la realidad toda o donde priva aún, una racionalidad diferente a la hegemónica. (López, 2015: 213).

4. Son las leyes que orientan la vida de los pueblos originarios. La Ley de Origen se entiende como el principio ordenador del actuar colectivo de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es aquel “mandato inicial en el cual se estableció el cuidado y deber que tienen los pueblos indígenas de cuidar la tierra que habitan. Es por eso que, reestablecer el pensamiento mayor significa restituir también el orden natural inscrito en dicha ley” (Murillo, 2013: 27). Es importante anotar que la Ciencia o Ley de Origen es la que permite la creación de una cosmovisión, es decir que por medio del conocimiento de la Ciencia de Origen es que los mayores han comprendido el entrelazamiento del ser nativo con su habitad y, a partir de su estudio, han generado sus propias formas de explicar el universo, las cuales se contienen y se presentan al final en lo que se ha denominado desde Occidente, como “cosmovisión”.

de manera ritual y comunitaria alrededor del fogón, la fogata, la hoguera son verdaderos espacios de comunicación donde se comparte un sentido colectivo y compartido de la vida.

METODOLOGÍA

Esta es una investigación cualitativa, bajo el paradigma hermenéutico, entendiendo la realidad investigada como diversa, múltiple y holística, además con una naturaleza interpretativa, por cuanto se realizó un ejercicio de síntesis, traducción y reflexión de la experiencia de los coinvestigadores, así como de los conceptos y dimensiones de pensamiento que trajeron en su palabra los mayores y sabedores. Se realizaron entrevistas semiestructuradas, así como inmersión en los rituales que se describen en el cuerpo del trabajo considerando la reflexión sobre los mismos una sistematización de corte biográfico narrativo, un lugar de encuentro e intersección entre diversas áreas sociales y que permite relacionar diversos saberes, entre ellos la historia oral e historia de vida, y la antropología narrativa (Huchim & Reyes, 2013).

Con el taita Miguel Chindoy se realizó el método propio Kamëntšá del Jenëkwentan «conversar entre dos o más», comprensión Kamëntšá de la manera de transmitir los conocimientos mediante la oralidad (Mavisoy, 2014: 207), aquí más que una entrevista se concibe el escenario de aprendizaje como una visita, donde el Wuachën (visitante), comparte espacio y tiempo con el Tsenjwuachën (visitado). La diferencia fundamental es que el mayor es quien marca la pauta del desarrollo de la visita y no se llevan preguntas escritas sino se formula un tema para comenzar el diálogo.

Igualmente se realizaron sesiones de palabreo, entendido como una reunión entre iguales alrededor del fuego, donde la palabra adquiere una dimensión “sagrada” al ser pronunciada desde el corazón, por lo general con la presencia de plantas como el ambil y la hoja de coca, razón por lo cual también se le conoce como mambear, nombre que recibe el acto de mascar la hoja mientras se observa el pensamiento.

Fundamentalmente se puso en juego un diálogo de saberes, donde los coinvestigadores no solo entraron a preguntar sino también a exponer y aportar a los temas escogidos

para el abordaje del propósito central de la investigación, es decir, observar cómo se producen los conocimientos en los pueblos originarios, para lo cual se abordaron temas como la construcción de comunidad, el ritual, la educación entendida desde las costumbres y la importancia y potencia de la lengua como forma estructurada de pensamiento propio.

DE LA EPISTEMOLOGÍA Y LA VERDAD

En una concepción general, la epistemología estudia cómo se genera y se valida el conocimiento de las ciencias. Su función es analizar los preceptos que se emplean para justificar los datos científicos, considerando los factores sociales, psicológicos y hasta históricos que entran en juego. De ahí que la epistemología esté relacionada directamente con la ciencia y la importancia que ella tiene para lo que ha sido el proyecto de la modernidad, considerada dentro una “región espacio-temporal muy reducida que de manera muy arbitraria se llama mundo occidental, y a una parte temporal que es, como suele hacerse, de Grecia en adelante” (García, 2006: 116).

Jaramillo, citando a Ceberio y Watzlawick, afirma que “es una rama de la filosofía que se ocupa de todos los elementos que procuran la adquisición de conocimiento e investiga los fundamentos, límites, métodos y validez” (Jaramillo, 2003: 2). Por su parte, Valderatto, considerando a la ciencia como un sistema de comunicación que postula aquello que la sociedad va a considerar como verdadero, encuentra que un centro del debate epistémico está en encontrar qué es la verdad, entendida como la adecuación entre las teorías y los hechos en un lenguaje capaz de explicar los fenómenos de una manera clara y general (Valdettaro, 2015).

Varios temas se desprenden de esta cuestión: qué relaciones se postulan entre las teorías y los hechos; qué son las teorías; qué son los hechos (o la realidad); que está primero (si la teoría, o los hechos); Todo ello tiene que ver con las maneras de construir el conocimiento científico: si desde la teoría, o desde los hechos. Y, además, qué lugar ocupa el sujeto (el investigador) en dicho vínculo: esto es, cómo se relaciona un sujeto con hechos y teorías: ¿se relaciona de manera directa? ¿se relaciona de otros modos? ¿se encuentra involucrado o no el investigador con aquello que investiga? (Valdettaro, 2015: 23).

Por su parte, García señala que el surgimiento de métodos y metodologías que precisaran la verdad del conocimiento surgió en contraposición a los seis siglos en los que la iglesia dominó el ámbito de la ciencia. Es la llegada de Tomas de Aquino, proponiendo una “doble verdad” que pudiera admitir que, por debajo de la luna, el hombre podría admitir la existencia de “verdades relativas” a través de la experimentación, lo que abriría la puerta para la aparición de Newton, que llevaría la verdad al plano de la física y con el descubrimiento de las leyes naturales en contraposición a las normas morales o jurídicas (García, 2006). Nace entonces una forma de legitimación de la verdad que, superando la fe, admite que la mente humana pueda comprender las leyes de la naturaleza, la verdad deja de ser un atributo de la revelación divina y se convierte en un asunto meramente racional.

En 1901, Bertrand Russell es quien introduce el término epistemología, traduciéndola del alemán *wissenschaft* (ciencia) en contraposición a *erkenntnis* (conocimiento): “A partir de ese momento se hace necesario distinguir entre una teoría del conocimiento que podríamos llamar teoría del conocimiento común, y una teoría del conocimiento científico que sería la epistemología” (García, 2006: 117).

Para García (2006) el conocimiento (la posibilidad de determinar qué es verdadero) es fundamental como base del poder, además su legitimación dentro del desarrollo del mismo es una expansión del proyecto de occidente en todos sus sentidos en la construcción de un mercado semicapitalista por medio de “una producción de creencias basada en un sistema de pasiones” (Valdettaro, 2015: 16).

Precisamente para Valderatto, citando a Pierce, el conocer hace parte de un Sistema de Creencias que puede partir desde cuatro métodos, (i) tenacidad (opinión propia), (ii) la autoridad (lo que el poder de turno quiere que creamos), (iii) metafísico (creencias en armonía con las causas naturales) y (iv) el científico (que permite alcanzar la verdad por medio de la razón y la experiencia) (Valdettaro, 2015: 26).

Aquí es importante detenernos para anotar que para la epistemología existen dos contextos fundamentales desde donde se analiza el conocimiento, el “contexto de descubrimiento” y el “contexto de justificación”, donde el primero

aborda las condiciones sociales de producción del conocimiento científico, mientras el segundo se centra en el tipo de criterios que dichas hipótesis deben satisfacer para ser aceptadas en el corpus científico, es decir premisas que puedan demostrar su validez a partir de la experiencia (Bárceñas, 2002: 48).

En esta investigación, por su delimitación y propósito, se realizará sobre todo un abordaje de ese contexto de descubrimiento en el marco de las comunidades y grupos que compartieron con nosotros su experiencia. Por eso resulta fundamental la comprensión de epistemología para Piaget, quien se interesa específicamente por cómo conoce el sujeto más que por lo que es el conocimiento en sí (Cortes y Gil, parafraseado por Jaramillo, 2003). Piaget también identifica con claridad la necesidad de entender los “mecanismos comunes”, como actividades cognitivas presentes, inclusive antes del nacimiento, que luego pasan a la biología y a las actividades del ser humano; actividades que “tienen continuidad con la ciencia, que hay una continuidad funcional de mecanismos en todo ese proceso” (García, 2006: 119).

Con esa claridad es necesario, sin embargo, hacer un esbozo de tres aspectos básicos donde posteriormente – en otras investigaciones – se podría realizar un análisis con respecto al objeto, la teoría, la sistematización y los métodos de producción y reproducción del conocimiento, revisados a la luz de una epistemología del fuego.

En primer lugar, si bien una episteme se centra en el conocimiento de un objeto, la palabra misma abstrae y nombra a una realidad que, en este caso, no es un algo sino un quién: abuelo, y un cómo: ritual. Por lo tanto, no se puede confundir al fuego con el fuego, no es sobre el elemento y sus propiedades donde giran las inquietudes de las ciencias ancestrales, sino desde una visión holística de ser, estar y pensar el mundo a partir del conocimiento de la naturaleza puesto al servicio de la vida, más que del hombre. Por eso el objeto y propósito de las ciencias nativas es integrar y conocer una manera de estar en equilibrio con la naturaleza, entendiendo al hombre como parte y guardián de la misma. **El fuego es el pensamiento del hombre ancestral escuchando el corazón de la vida en todo lo que existe.**

De allí se desprende una teoría sensible que pasa por postulados que tienden a transformar lo cotidiano en un espacio “sagrado”. El Buen Vivir,

entendido como un cuerpo teórico polifacético y polifónico, es expresado por cada cultura desde un punto de vista particular con generalidades compartidas por pueblos distantes entre sí pero que han seguido un mismo cauce de pensamiento y validez: aceptar que hay conocimientos que están más allá del alcance del hombre, pero que se colocan a su disposición para enseñarle “el arte de vivir” (Garreta, 2017). En esta investigación se da cuenta de dichos conceptos sin pretender generar una estructura de validez, por ahora consideramos que es necesaria su enunciación para comenzar a observar con atención el poder propio de una voz milenaria que no ha usado a la escritura para conservarse, una voz potente y propia de los territorios de Abya Yala.

En tercer lugar, en la epistemología del fuego la premisa de la sistematización del saber de la Ciencia de Origen, adquiere una dimensión escrita en el viento (tradición oral) que confía en la transferencia de los conocimientos por medio de la memoria/hilo resguardada en el fuego/abuelo, pero sembrada y cuidada en los líderes espirituales, políticos y culturales, representados en los mamos, curacas, taitas, cocineros, sembradores, caminantes del sendero. Aquí se percibe el conocimiento como la siembra de una semilla. La palabra y el saber se entregan a las nuevas generaciones para que la comprendan, la guarden, la cuiden y luego la vuelvan a entregar. Esta sistematización comprende el mito no desde una concepción devaluada y confrontada con un conocimiento real y científico, sino como una ciencia de lo cotidiano. El mito guarda un poder de comprensión de todas las esferas de la vida, la relación de pareja, el trato de los hijos, el cuidado de la tierra, el origen de las plantas y su uso, la cura de las enfermedades, en fin, todo lo que la comunidad requiere para su bienestar.

Finalmente, en sus métodos, la construcción de comunidad adquiere un sentido profundo porque es para eso que debe servir la palabra. El rito que protege al mito es un diseño de poder que resguarda al participante para que pueda tener un proceso de aprendizaje propio. La experiencia es fundamental. Si bien la palabra del mayor es la guía en la mayoría de los rituales y ceremonias que aquí se describen, es la experiencia propia la que determina la validez del conocimiento, bien el cuerpo y las visiones en Yagé, la reflexión y percepción ampliada en un Círculo de Palabra, el calor y el sudor del Temazcal, los mensajes y sentires en un Fuego Maya. Construir conocimiento en comunidad se

concibe como un espacio de aprendizaje en familia, por eso el abuelo fuego, el abuelo yagé, la madre tierra, el padre sol, son referencias de seres que hacen parte de nuestro linaje en lo no humano y a quienes se caracterizan como parte fundamental del aprendizaje, al reconocer en ellos a seres más antiguos que el hombre y con una sabiduría propia.

Esta perspectiva permite inferir formas de conocimiento distintas a la humana, aunque a su alcance. El conocer en la perspectiva de los sabedores involucra no tanto una comprensión de lo que rodea al ser humano como separado de él, sino en la integralidad presente en las relaciones de la existencia en el plano tiempo de la experiencia en la Tierra y, además en el por qué y para qué de la misma.

Para el campo de la CEC (Comunicación Educación en la Cultura), en construcción, resulta fundamental y prometedor un abordaje de estos campos de interacción que superan lo puramente antropológico para pensar en otras formas de producir conocimiento relacionadas directamente con el territorio de Abya Yala. Intención no ajena a lo enunciado por Wallerstein (1999) con respecto al papel central de las ciencias sociales en la reunificación epistemológica de la cultura, la ciencia y las humanidades (Valdettaro, 2015: 156).

LA PROPUESTA DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL FUEGO

La “epistemología del Fuego” es una metáfora que permite conocer cómo se produce el conocimiento en las ritualidades de los pueblos originarios, donde se han tejido comprensiones “otras” de la vida que han resultado valiosas para su preservación. En las condiciones epistemológicas actuales los conocimientos de los pueblos originarios no están en el estatuto de validez de ciencias, “la identificación de las condiciones epistemológicas permiten mostrar la vastísima destrucción de conocimientos de los pueblos originarios, causada por el colonialismo europeo” (de Sousa Santos, Epistemologías del Sur, 2011: 10) lo que ha llamado Boaventura desde su propuesta de epistemología del Sur: epistemicidio. Como el autor plantea, el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo epistémico y, por el contrario, continuo produciendo una forma única de producir conocimiento.

Desde antes Iban Ilich y actualmente Boabenventura de Sousa, identificaron la dificultad de nuevas imaginaciones políticas para asumir los retos del presente, la confirmación de formas de producir conocimiento “otros” hacen frente a esta dificultad. Se pretende que la propuesta de la epistemología del fuego entre a hacer parte de una propuesta de imaginación política decolonial que conlleve a contribuir a la ausencias epistémicas, comprendiendo la importancia de los conocimientos de los pueblos originarios, porque son estos pueblos lo que en las últimas décadas se han puesto en la tarea de entrar al mundo de occidente para compartir su sabiduría y han dado las luchas necesarias para entrar a participar de la política de una manera transcendental en el cambio de pedagogía.

Por eso, Colombia cuenta en la actualidad con categorías como la etnoeducación, etnopedagogía, pedagogías ambientales y una licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra⁵, liderada por personas de pueblos originarios, para hablar del caso colombiano. Mientras tanto en Bolivia hay actualmente tres universidades indígenas⁶ y en Ecuador está la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Ecuador, que acosada y sin el aval del Estado sigue funcionando. México ha desarrollado una experiencia denominada la Universidad de la Tierra, vinculada con la revolución indígena zapatista y que está estrechamente relacionada con un aprendizaje convivencial y estructurado a partir de necesidades propias, privilegiando el uso de la lengua del territorio, pero en diálogo constante con el mundo. Estos son solo algunos de los casos de la participación de los pueblos originarios por entrar a disputar desde su propia perspectiva los espacios de poder de la educación y la pedagogía.

Así pues, cabe preguntarse si se puede pensar occidentalmente la manera en la que se produce conocimiento en los pueblos originarios, para determinar si pueden cumplir las características básicas internas de una ciencia, a saber, la necesidad de un dominio de objetos específicos, una serie de

hipótesis mínimas a partir de las cuales se explica el funcionamiento de dicho dominio, y unos métodos consolidados. Más allá de eso, la posibilidad de preguntarse si es necesaria dicha enunciación para determinar su validez o si, en otra perspectiva, lo sea la narrativa de las prácticas de lo que se denomina Ciencia o Ley de origen que tiene características propias y formas de validación que sobrepasan las premisas intelectuales y los rigores de la ciencia de occidente. Consideramos que la puesta de esa narrativa es la primera parte del ejercicio y en ella se centra por lo tanto el presente escrito.

Esta propuesta no trata de crear un distanciamiento radical con el pensamiento occidental, sino de crear un escenario para otorgar el mismo estatuto de validez al pensamiento ancestral, por ello, “tomar distancia no significa estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica” (de Sousa Santos, 2010: 24). Esto en concordancia con lo que se plantea en la epistemología del Sur; la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias, es decir, un movimiento epistemológico que consiste en contraponer a la epistemología dominante del norte global, una epistemología del Sur.

Para la epistemología del Sur “su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales (...) se trata entonces de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes” (de Sousa Santos, 2013: 22). En este orden de ideas, las no existencias están configuradas en aquellos conocimientos que han sido invalidados y siguen siendo invisibilizados por tener características de pensamiento mágico, primitivo, inferior, premoderno o subdesarrollado, como plantean las corrientes decoloniales (Quijano, 2007). La epistemología del fuego es una alternativa de transición que aparece frente a la dificultad de imaginación política ya que entra a disputar un espacio de comprensión en las ciencias sociales, dándole validez a los conocimientos de los pueblos originarios, entendiendo las diferencias con las formas en la que se producen los conocimientos en occidente.

En la epistemología del fuego, como una epistemología “otra”, el fuego no solo se configura como productor de conocimiento en el uso material, ejemplo: el pueblo maya lee literalmente el fuego y

5. Programa de pregrado de la Facultad de Educación la Universidad de Antioquia, creado a partir de un trabajo realizado con La Organización Indígena de Antioquia, el Grupo de Investigación Diverser y el Programa de Educación Indígena, así como con comunidades indígenas de Antioquia. Esta en marcha desde el 2011 y tiene como objetivo desarrollar un proceso para maestros líderes de los pueblos con pedagogía y corazón bueno.

6. La Universidad Indígena “Tupac Katari”, en la Paz; la Universidad Indígena “Casimiro Huanca”, en Cochabamba; y la Universidad Indígena “Apiaguaiki Tüpa, en Kuruyuki-Chuquisaca.

a partir de esta lectura se produce el conocimiento⁷, esto además de ser diferente a la manera en que se produce el conocimiento en occidente, es una manera material y de utilizar el fuego como productor de conocimiento. El fuego es también pasión humana, significa la apuesta de la afectividad en la producción de conocimiento, corazonar la investigación, recordar la palabra antigua.

Betty Martínez Ojeda, investigadora en el tema de pueblos ancestrales, que indaga sobre cómo funciona el conocimiento de los pueblos originarios para entender el choque con el pensamiento occidental, plantea que los pueblos occidentales (europeos) poseen las mismas capacidades cognitivas que los pueblos originarios, pero ¿qué es lo que propone el mundo occidental, científico cartesiano?: “propone un conocimiento que en búsqueda de la objetividad separa el sujeto del objeto cognoscente, formando una radicalidad en la validez del conocimiento, además de creer que esta forma de producir conocimiento es universal” (Martínez, 2018: 1).

En este contexto plantea Martínez que, a nivel cognitivo, el pensamiento occidental fue despojado de la afectividad, de ponerle emoción al conocimiento. Está es una diferencia a nivel cognitivo, porque el conocimiento despojado de la afectividad da como resultado una producción de conocimiento sin afectividad con el entorno, con la naturaleza. “El pensamiento occidental tiene una forma cognitiva por descripción, el pensamiento de los pueblos originarios es participativo y para que sea participativo y los sujetos puedan apropiarse de ese conocimiento generan al mismo tiempo identidad” (Martínez, 2018: 3). Este concepto ofrece luces para comprender cómo se produce el conocimiento alrededor del fuego de manera participativa en una comunidad indígena, que además promueve la identidad particular de ver el mundo y organizar la vida en las comunidades de pueblos originarios.

Un ejemplo es la forma de preguntar, en occidente la pregunta de investigación se da en tanto la parte de un todo, en los pueblos originarios se da dentro del contexto no solo social y cultural sino natural o ambiental, por eso, el interés de los pueblos originarios de tener en cuenta los animales y plantas del territorio para

preguntarse sobre la vida. Con ello, se organiza la vida social en las comunidades, se le pide permiso al río y al espíritu del pescado para acceder a la él como comida, lo que se aprende intenta entender que la vida es un tiempo sagrado y que el conocimiento indígena trabaja en la ciencia de lo cotidiano. Por otro lado, en occidente, el objetivo de la pregunta es razonar de manera humana, sin participación de las especies no humanas.

El conocimiento de pueblos originarios, es un conocimiento mítico, no siempre ni exclusivamente cognitivo,

fundamentalmente el conocimiento mítico, es metacognitivo, no se puede trabajar como una reflexión ultra consiente de la razón, de la modernidad, sino, al contrario, está producido a través de los mitos. Las comunidades lo que hacen es escuchar el mito en un ritual, entonces la cognición cambia, además cambia con la alteración de la conciencia, ejemplo de ello es la toma de yagé, del yopo u otras pantas que participan de la reflexión. Es decir, se provoca la metacognición, que reflexiona sobre el sujeto mismo y sobre su cosmología a partir del mito. Mientras Descartes saca la metafísica del conocimiento, de tal manera que le quita lo sagrado, en los pueblos originarios lo sagrado viene a hacer el sentido, es decir el plano de lo metafísico, y eso hace una conexión mayor del sujeto con el entorno para producir su conocimiento (Martínez, 2018: 6).

El conocimiento producido a través o acompañado por el fuego, es un conocimiento producido sobre algo objetivo con una participación humana y de especies no humanas, que tiende a promover la identidad colectiva, un conocimiento que emociona.

Por eso la emoción se concentra a través de la ceremonia, cuándo se quiere dar mayor sentido entonces se ritualiza. El ritual es una fuente de conocimiento potente, estas acciones son liminales, donde se lleva a las personas al límite de sus capacidades, del desorden, del miedo, al terror todo esto permite crear conocimiento y aprender. Es el lugar donde la conciencia comienza desbaratar los límites, se pierden lógicas adquiridas, se desaprende y se aprende de nuevo (Martínez, 2018: 7).

7. Véase caso de la profesora Astrid Pinto en el capítulo sobre el Fuego Maya.

QUÉ SIMBOLIZA EL FUEGO

El fuego en la historia humana fue fundamental para crear una nueva relación con el mundo, su conocimiento le brindó la posibilidad de protegerse del frío y los animales, establecerse en un sitio, cocinar y, así, absorber más proteínas de los alimentos, transformar los elementos de su entorno, por ejemplo, con la producción de herramientas de piedra y barro cocido, en fin, repensar el mundo y la vida. Su luz y calor, además, le permitió prolongar el día y realizar otras actividades que ya no quedaban restringidas por la llegada de la noche. Esa memoria de gratitud ante el elemento que parece haberse perdido en la modernidad, fue bien guardada en una memoria que se preserva en nuestros territorios a través de los pueblos originarios.

En un viaje realizado dentro del contexto de esta investigación, el coinvestigador tuvo la oportunidad de llegar a Nabusimake⁸, donde fue recibido hospitalariamente en la casa del profesor Tobías Mendiola⁹. Allí, le fue ofrecida la cocina para pernoctar.

(...) sobre un cuero de vaca, pasé varias noches preguntándome seriamente por qué, si había varias habitaciones desocupadas, no me ofrecían una cama. La incomodidad de los primeros días dio paso a un bienestar sin igual para la situación y a múltiples sueños que me hacían despertarme en paz y armonía. La última noche, frente a una hoguera armada en el patio interior de la casa, un yerno de Don Tobías me reveló la verdadera dimensión de mi estadía en la cocina, lugar reservado, me dijo, para invitados muy especiales, porque se ubicaba frente al fuego que sostenía la casa. Era, de alguna y muchas maneras, una forma de abrirme su corazón y de que yo abriera el mío (Sánchez F., 2017).

8. Territorio Aruhaco en la Sierra Nevada de Santa Marta. Para llegar se requiere hacer un recorrido por carretera destapada en camionetas 4x4, capaces de superar el inclemente viaje. Los Aruhacos se han negado a dejar que la carretera se arregle para resguardarse de la penetración del mundo occidental y del consumo. El turismo se maneja con mucha prudencia. Igualmente, no han dejado que se instale luz para evitar la producción de basura, representada en todos los electrodomésticos que se dañan con el paso del tiempo. No necesitan acueducto porque su cuidado del agua hace que todos la tengan en cantidades abundantes de los múltiples ríos que bañan su territorio.

9. Nativo del territorio, Don Tobías es profesor de historia y es uno de los promotores de recuperar la lengua y el territorio a partir de la sabiduría de la ciencia de origen, representada en el conocimiento de los mamos.

Esta anécdota muestra cómo las comunidades usan el fuego en la vida cotidiana para producir solidaridad con el huésped, es una forma de agrandar al otro que viene de lejos, de indicarle que es bien recibido. La cocina representa la calidez del hogar, creada por y con el fuego, que ejemplifica cómo la comunidad teje sus relaciones alrededor del elemento, capaz de unir los afectos que se entregan, al dar la cocina para pernoctar. También es costumbre en zonas rurales de Colombia, especialmente en regiones frías, que la cocina, generalmente de leña o carbón, sea el lugar de encuentro para las familias. La cocina es una parte fundamental de la vida en los territorios indígenas. El fuego allí simboliza afecto, protección y un alimento tanto material como espiritual.

En esa dimensión espiritual, los taitas Ingas y Kamëntšá, en Putumayo, se reúnen alrededor del fuego para palabrear, cocinar y servir yagé; los Misak, en el Cauca, lo usan de manera imprescindible para practicar su sanación ritual; en la Sierra Nevada para los Kogui, Aruhacos, Kankuamos y Wiwas hace parte del diseño del mundo originario y se ubica en Nabusimake (Lugar de Claridad), conocida por ello como “el corazón del mundo”. Mama¹⁰ Senchina¹¹, mayor Kogui, y su familia se siguen sentado frente al fuego para contar el mito de origen de la hoja de coca (experiencia que dura tres noches sin dormir), para enseñar la palabra antigua “palabra de origen”, aprender a tejer, cantar y contar la vida. El fuego sirve para alentar el uso de la palabra reflexiva sobre lo cotidiano y lo sagrado dentro de lo cotidiano; el fuego acompaña la memoria de la comunidad a través de la narración de los mitos y la realización de los ritos.

El Taita Miguel Chindoy¹² piensa el fuego como la primera forma de conocimiento humano, es

10. Mama o mamo es el guía espiritual de los kogui, así como la figura central de la cultura al encarnar la ley de origen. Su preparación comienza desde la gestación, aprendiendo directamente de sus mayores y en la naturaleza el conocimiento del origen que, según su creencia, no solo preserva y cuida el equilibrio su territorio, sino de la Tierra entera.

11. El mama Senchina pertenece al pueblo Wiwa y se formó con los Kogui como guía espiritual. Actualmente, habita en el territorio de Ubate y se desplazó de su territorio de origen junto con su familia para compartir consejo con los “hermanos menores”, como son denominados los que no pertenecen a su cultura. El mama es portador de valiosos conocimientos del buen vivir y sus enseñanzas se centran en el cuidado de la vida por medio de la sanación personal de la energía sexual, así como el “pagamento”, ritual por medio del cual se agradece y se “paga” a la Tierra por los alimentos y demás dones recibidos.

12. El Taita Miguel es autoridad del pueblo Kamëntšá y ha recorrido un largo camino como representante de su comunidad y de los pueblos indígenas del país. Aunque en el andar por el mundo

decir que en sí mismo saber prenderlo y usarlo significó mucho para la humanidad entera. “Es un elemento que nos habla de la vida y, a su alrededor, los abuelos se sentaron a hacer una cocción no solo de los alimentos sino también de su palabra, calentar la palabra” (Chindoy, Palabreo, 2017)¹³.

Astrid Maribel Pinto¹⁴ plantea que “el fuego es el único elemento que el hombre no puede contaminar”, sin embargo, aclara que “la única forma de contaminar el fuego es racionalizándolo”. Esto no quiere decir que no se puede pensar en su significado, manifiesta que “lo mejor es sentarse a sentir, mirarse desde y con el corazón” (Pinto, 2017).

El fuego ancestral se presenta, entonces, como un elemento conectado con el corazón, con el espíritu, simboliza sanación y comunidad, comunicación a través de la palabra que en él se calienta y se repite para que se adhiera en la mente y el corazón de las comunidades que se permiten ser con su compañía y guía; conocimiento del arte milenar del aprendizaje humano; abuelo y orientador de la vida.

En síntesis, reiteramos que esta epistemología concibe el fuego como el pensamiento del hombre ancestral escuchando el corazón de la vida en todo lo que existe.

indígena ha visto como se les ha dado la denominación de “taitas” a los médicos tradicionales, especialmente a los que sirven yagé, el Taita Miguel aclara que el término viene de quien puede ejercer autoridad y que se deriva de los tres pilares fundamentales que sostenían el fogón Kamëntšá, ellos son: el espiritual, encargado de la medicina; el político, encargado del bienestar social; y el productivo, encargado fundamentalmente de la siembra. Por lo tanto, quien ejerce o ha ejercido alguna estas dignidades es taita... y quien es taita no deja de serlo porque se vuelve un guía y debe ser ejemplo. El Taita Miguel fue elegido popularmente como gobernador de su comunidad en 1997 y posteriormente en 2004, el más alto cargo político dentro de la estructura de cabildo heredada de la Colonia, pero que se ha pretendido resignificar desde la práctica con todas las dificultades que ello puede implicar. Actualmente, el mayor está vinculado a la organización Autoridades Indígenas de Colombia lo que involucra su constante devenir por todo el territorio nacional.

13. Estas y las otras citas del taita Miguel Chindoy fueron recopiladas en reuniones de Palabreo, siguiendo la ya propuesta metodología del pueblo originario, donde el investigador fue el visitante (menor) y el taita el visitado (mayor).

14. Maestra de la ceremonia del Fuego Maya y guardiana de un territorio de belleza y poder a las afueras de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Es Investigadora y docente de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, así como del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Su vida entre la academia y el conocimiento maya no ha estado ajenas a las críticas de sus compañeros de oficio, sin embargo, ha conseguido posicionar estos conocimientos en su entorno desde la seriedad milenaria con la que los aprendió, su línea de investigación actual es Historia y estudios culturales de las emociones.

CÓMO PENSAR LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL FUEGO. PERSPECTIVA DECOLONIAL Y PENSAMIENTO SUR

Para contestar la pregunta de esta investigación ¿cómo se producen los conocimientos en los pueblos originarios? es necesario retomar su sabiduría como ciencias nativas para integrar sus conocimientos y la forma de producirlos y de esta manera ampliar las perspectivas en las Ciencias Sociales “otras”.

Para ello, retomando lo planteado por el grupo de Colonialidad – Modernidad es necesario pensar las Ciencias Sociales “otras” como un espacio decolonial. La intención de este trabajo es proponer una episteme “otra”, donde el pensamiento corazonado simbolice el fuego, y la afectividad y la conexión con la naturaleza puedan hacer parte de las ciencias y de los espacios de educación de los niños, niñas y jóvenes.

A partir de la perspectiva decolonial, liderada por Quijano (2001) se encuentra claramente la preocupación por la creación de nuevos conceptos que permitan dar cuenta de epistemologías “otras” que permitan narrar la realidad de la sociedad, en este caso la de producción de conocimiento en las comunidades visitadas. Un reto de dar forma a esa creación de esos nuevos marcos conceptuales son las narraciones de la práctica social que se hace a través de formas “otras” de producir conocimiento como el diálogo de saberes, la toma de Yagé, el Temazcal, y el Fuego Maya.

En el camino hacia el conocimiento a partir de la obra de Aníbal Quijano (2014) en el desarrollo de la categoría decolonialidad del saber, se puede concluir que están dadas las condiciones necesarias para generar el conocimiento sobre la realidad de los pueblos originarios para hacer una propuesta de epistemologías “otras”. Quijano pone en discusión la manera en cómo, de la epistemología de las ciencias sociales, surgieron tres supuestos: el de la simplificación, la objetividad, y el supuesto de las dos culturas y, como estos supuestos, ya no pueden explicar la realidad social de las poblaciones (Quijano, 2014).

Boaventura de Sousa Santos, plantea que la epistemología del Sur es fundamentalmente un reclamo de nuevos conceptos de producción y de valoración “de los conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones

entre diferentes tipos de conocimiento a partir de las prácticas de los grupos sociales que han sufrido las injustas discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo” (de Sousa Santos, *Epistemologías del Sur*, 2011: 35). La premisa de una epistemología del Sur ofrece la dimensión del mundo más allá de la comprensión de occidente. Eso significa que la propuesta epistemológica puede descentrarse, cambiar y tomar caminos impensados en la epistemología occidental. La segunda premisa se centra en que la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y no humanos y de organizar colectivamente la vida, la convivencia y lo asuntos de ciencia.

Estas premisas dan bases para la epistemología del fuego, entendiendo que la epistemología occidental dejó por fuera y desperdiciados un sinnúmero de conocimientos de los pueblos originarios que le servirían para su pensamiento porque las teorías y conceptos desarrollados en el norte global y sobre todo en el mundo académico, “no identifica tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto a contribuciones válidas para construir una sociedad mejor; por eso necesitamos un pensamiento alternativo de alternativas” (de Sousa Santos, *Epistemologías del Sur*, 2011: 36), en este caso un pensamiento alternativo se encuentra en la apertura de una epistemología del fuego, que ofrezca parámetros de validez académica para el pensamiento vivo de los pueblos originarios.

Para la producción de las epistemologías del Sur, Bonaventura de Sousa Santos propone la ecología de saberes y la traducción intercultural. El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento. Por ello, el interés de que los conocimientos de los pueblos originarios integren estas nuevas epistemes componen una mirada crítica a la forma de producir conocimientos en todos los centros, sin dejar por fuera ninguno en su forma territorial, es decir en el sur hay centros, y en los centros del norte hay sur. En cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el/lo propio (de Sousa Santos, 2011: 35).

Para Bonaventura de Sousa Santos, “la ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia” (de Sousa Santos, 2010: 43). El problema se centra en que, epistemológicamente, el hegemon dominante de la sociedad se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico.

A parte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación a los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en términos de igualdad. En la ecología de saberes, forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contra-hegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos (de Sousa Santos, 2010: 43).

Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia, Los planteamientos de Bonaventura de Sousa Santos, nos permite entender como desde una epistemología occidental, se deslegitima constantemente a partir de supuestos racionales y se niega la presencia de saberes y conocimientos en su origen y tradición milenaria de pueblos que han sido capaces de convivir y dialogar con especies no humanas, haciéndolas participantes de su producción de conocimiento y parte fundamental de organización de la vida social de sus pueblos y comunidades.

La epistemología del fuego es una alternativa a la crisis civilizatoria y ambiental actual, esto teniendo en cuenta que la sociedad no ha construido su sentido común alrededor de la

tranquilidad y el equilibrio ecológico, lo que implica un desafío para retomar los conocimientos que antes no habían sido válidos para la razón y para el desarrollo, pero que hoy urgen, porque el pensamiento y la forma de producir conocimiento de los pueblos originarios están mucho más cerca de la armonía con la naturaleza y de producir maneras de Buen Vivir¹⁵ en un proyecto de sociedad que incluya y sane la deteriorada relación del hombre con la Tierra.

Para esta epistemología, el fuego en los pueblos originarios es energía, cuerpo expandido, representante del sol que se transforma en alimento para el cuerpo (cocina) y el espíritu (medicina) porque el fuego, sana, purifica y transforma.

El mundo indígena se vive alrededor del fuego, donde la palabra consigue calentarse, pensarse y ofrecerse con la profundidad y la verdad que pueda hacerla resonar en quien la escucha. Trae consigo enseñanza de perspectivas antiguas de entender la vida y crea prácticas en torno a la comunicación desde el arte de escuchar y el arte de hablar. En efecto, la creación de una vida en comunidad surge ante el fuego como símbolo de unidad y compromiso, memoria e identidad. Allí, todos tejen el conocimiento para la comunidad y, finalmente, se nombran en un colectivo. El fuego es el organizador de la vida social reconocido como maestro y memoria, hilo de pensamiento y sentir que se teje en las relaciones sociales. El fuego es también el lugar de encuentro y constructor de una comunidad que reflexiona sobre su propia experiencia (Sánchez, 2017).

15. El Buen Vivir es una perspectiva epistemológica que nace de los pueblos originarios de los Andes, especialmente en Bolivia y Ecuador. Desde esta perspectiva los territorios no son solo un espacio geográfico, como se piensa desde el Estado, sino recursos naturales ligados íntimamente a la vida del ser humano desde donde la vida se estructura como un todo integral y permite reconocer principios construidos, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, para la formación de comunidad.

El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas-originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el "paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien", sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010:11).

Esta epistemología está presente en los rituales con los cuales se ha honrado la búsqueda de los hombres de conocimiento de nuestro continente, desde el norte al sur, es de suma importancia su presencia en los rituales ceremoniales. Sin embargo, el fuego no está solo, los elementos de la naturaleza están presentes siempre como guías y compañeros del camino, al igual que las plantas de conocimiento; cada cultura tiene una, muchas comparten varias. Podemos decir que es común y, por lo tanto, sumamente importante, que los pueblos originarios sostienen su conocimiento y su ser en la naturaleza, dotándola de una vida plena e igualitaria a la del hombre, y que no han conseguido tanto hablar con ella (que lo hacen) como escucharla. El fuego es parte del conocimiento de nuestros nativos americanos, un lugar/tiempo donde se construyen saberes y conocimientos que transforman e intervienen la vida por medio de los rituales y ceremonias que producen conocimientos sobre su territorio.

La epistemología del fuego parece emerger como complemento necesario del mundo de la razón desde una multidimensionalidad de diálogo y la singularidad. Esta ciencia sensible, que reconoce en la naturaleza una fuente de sabiduría aplicada al bienestar de todos los seres, puede aportar mucho sentido al momento actual. Para los sabedores participantes de esta investigación, el fuego es un ser vivo, un abuelo capaz de guiar y al ser humano para que conserve el equilibrio de la vida con prácticas concretas como el cuidado del agua, la salud, la sexualidad. Aprender a interser: ser con la intermediación de todo lo que existe.

El propósito de entablar un diálogo entre pensamiento occidental y pensamiento ancestral es una labor de tejido que une, tanto la manera en la que se ha producido el primero, como la forma en que se ha sostenido el segundo.

Este es un ejercicio que nos permite afianzar lo que intentamos indagar, pero también, en lo poquito que se pueda producir, aportar a la sociedad, al mundo, porque hoy necesitamos entender el mundo desde la pluralidad, entendernos nosotros mismos desde la dimensión no puramente racional y de eso se trata: cómo entender el pensamiento ancestral no simplemente desde la racionalidad, sino desde otras dimensiones (Chindoy, 2017).

Desde esta perspectiva de la dimensión indígena, el fuego significa y dignifica la necesidad

de reconocer las emociones y los sentires como parte del conocimiento propio de cada ser humano, en el mismo sentido como lo utiliza Orlando Fals Borda, con el sentipensar (Fals Borda, 2009).

Traer al escenario académico estas miradas otras-propias-ancestrales permite observar una dimensión de la vida más allá de la razón cartesiana, sin necesidad de eliminar o contraponerse a esta última. Todo lo contrario, es en el encuentro de los conocimientos, a través de un diálogo sincero, lo que puede traer al campo de las ciencias sociales una oportunidad para unir lo que nunca se debió separar¹⁶. Por lo tanto, escuchar la invitación que nos hacen las comunidades a través de sus sabedores, y mediante símbolos como el fuego, a re-unirnos con lo más esencial de la vida, cobra mucho sentido.

Por ello, el fuego representa la posibilidad urgente de emocionar el pensamiento, es decir ponerlo en movimiento y revitalizarlo con un re encantamiento del mundo que nos permita sentirnos y pensarnos como parte de la vida. Como dice Arturo Escobar, más que movimientos sociales, crear una sociedad en movimiento capaz de reconocer que “la conciencia no es una prerrogativa de los seres humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida” (Escobar, 2017: 55). Además, nos sirve para re conocer la gran diversidad de conocimientos que los pueblos originarios han conservado con gran esfuerzo y sacrificio para comenzar a dimensionar su utilidad en la construcción de un territorio que requiere pensarse desde la complejidad de sus múltiples perspectivas.

Cuando se habla de epistemología del fuego, es necesario entender la particularidad de cada comunidad, lugar y costumbres de los grupos humanos que han tejido alrededor del fuego formas de comprensión y rituales particulares. En la diversidad polifónica de las comunidades, se simboliza un solo fuego, un elemental que se convierte en puente - puerta - escenario

16. Eduardo Galeano lo describe bien en su texto *Celebración de las bodas de la razón y el corazón*: “¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuarta: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad (Pérez, 2012).

multidimensional que permite una purificación del ser. Se puede decir que las distintas voces que aquí se dan cita están cuidando un solo fuego-memoria que viene a recordar y proponer una relación con el mundo y la vida estrechamente ligada con la Tierra, pero, sobre todo, con el territorio, que permite una humanidad capaz de reconocerse a sí misma en todo lo que ve.

CONOCIMIENTOS DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL FUEGO

La necesidad de tejer, producir y transmitir estos conocimientos es plantear nuevos horizontes de sentido en los procesos de enseñanza, pedagogía e investigación con capacidad de generar marcos teóricos de intelectuales indígenas y académicos e investigadores que coincidan en un pensamiento de la organización de la vida social a partir de principios biocéntricos. Por ello, en esta epistemología del fuego se proponen, como teorías fundantes, el pensamiento y cosmovisiones de los pueblos originarios, el Buen Vivir / Vivir Bien, la educación popular y el pensamiento sur - decolonial, que proponen un diálogo entre epistemes.

Esta epistemología se nutre de nuevas posibilidades de resignificar lo aprendido y aprender otras formas de producir conocimiento, antes invalidadas por el estatuto de verdad académica. Esta trasmisión de conocimientos de los pueblos originarios ha logrado mantener prácticas de convivencia pacífica, de procesos colectivos y comunales que desarrollan lazos de solidaridad entre especies humanas y no humanas, enraizadas en valores de la cosmocomunidad.

Entender una forma de adquirir conocimiento a través de la naturaleza en una relación de enseñanza aprendizaje lleva a admitir y confrontar varias cosas que serán el sustento de esta nueva - antigua epistemología:

1. La naturaleza tiene una forma de conocimiento propia.
2. Este conocimiento es tan poderoso que es capaz de crear y recrear la vida.
3. Tiene memoria y la guarda en la realidad de lo que es, minerales, plantas y animales (incluido el ser humano).

4. Se mueve en esferas que superan la racionalidad, pero que están al alcance de la comprensión humana (entender desde el corazón, sentipensar).

5. Tiene reglas que anteceden -superan- al hombre (y a sus necesidades) para respetar y guardar el equilibrio de la vida.

6. Se pone al servicio del hombre para ayudarlo a guardar el equilibrio (interno - externo) y, en ese sentido, le entrega un propósito: ser guardián de la vida.

7. Tiene una pedagogía propia que, si bien es diferente en cada grupo humano (uso de ritos y plantas diversas), conserva en todas unas características comunes.

8. Permite cambiar el enfoque del antropocentrismo al biocentrismo, por lo tanto no se puede entender la vida al margen de las relaciones comunitarias y con el territorio.

9. Reconoce en el hombre su diversa igualdad.

Toda la potencia y el enriquecimiento que se pueda generar en este trabajo solo es posible si a esta enunciación le sigue también una labor de comprensión, solo digna y sostenible, en cuanto reúne muchas voces capaces de nombrarse desde otras realidades, muchas manos que quieran construir lo que con urgencia será la base de una deuda con nuestra identidad en lo indígena.

LOS CONOCIMIENTOS PRODUCIDOS ALREDEDOR DE LA MADRE TIERRA

Para el Taita Miguel, el reconocimiento del pensamiento indígena es una necesidad que se encuentra en las “leyes de la naturaleza”. Desde su mirada, se requiere otra forma de entender la relación con la Madre Tierra y, por eso, ella misma ha buscado un espacio para observar desde el conocimiento ancestral de nuestros territorios una relación que nos conecte nuevamente con la vida, de la cual somos cuidadores. También resalta la importancia que tiene para la academia, y para el mundo indígena, generar este diálogo “entre iguales” para compartir, desde la diversidad, formas de pensar el mundo que puedan ser tomadas con seriedad y respeto.

(...) ha llegado el momento de escuchar ese otro pensamiento nacido de la naturaleza, de lo que llamamos ley natural. En el mundo hay normas mucho más antiguas que las humanas; lo que

han hecho los pueblos indígenas es escuchar, interpretar y respetar esa ley. Nuestro llamado es respetar esa ley (Sanri, 2013: 74).

Estos conocimientos de la denominada Ley de Origen han redundado en un beneficio ambiental gracias al cuidado de los ecosistemas que esta palabra/obra de los mayores ha permitido en nuestro país. Bien lo explica el Taita Víctor Jacanamijoy¹⁷ -quien renunció a ser abogado por no poder aceptar la concepción de que la tierra es un “bien” susceptible de venderse y comprarse-, al afirmar que los pueblos indígenas se han dedicado al cuidado de la Tierra y que en sus territorios es donde se encuentra la riqueza natural y la biodiversidad más notoria del país.

Este pensamiento de afuera (la tierra es un bien) nos ha llevado a volver todo susceptible de negociación, de explotación. Y eso es lo que ha hecho la humanidad, sacar y sacar y saquear. No ponen nada, solamente sacan y contaminan. Al contrario, los pueblos indígenas hemos cuidado, a nosotros no nos ha importado sacar esas cosas que están debajo de la tierra, que por algo deben estar allí, porque hacen parte de ese otro cuerpo que es la Tierra. La Tierra tiene huesos que son las rocas, la Tierra tiene sangre que es el agua, y también el petróleo, su calor. Tiene sistema respiratorio, que son las lagunas; si se acaban las lagunas, ¿dónde puede evaporarse el agua?, así respira. Eso lo entendemos desde los abuelos. Hoy en día, los científicos hablan de la capa de ozono y la atmósfera; nosotros lo entendemos desde hace rato (Sanri, 2013: 64).

Las culturas nativas de Abya Yala permiten entender como los pueblos nativos han centrado su existencia con respecto al cuidado de la Tierra y su papel como ser vivo:

17. El Taita Víctor dice ser seis veces taita, por cuanto tiene seis hijas, es un médico tradicional indígena Inga, perteneciente a lo que él denomina con orgullo “la Cultura Milenaria Médica Indígena del Ambi Uaska, Yagé”. Nació en Santiago, Valle de Sibundoy, Putumayo, y es fundador del Cabildo Indígena Inga de Bogotá, donde también fue gobernador en 1999. Trabaja permanentemente en la difusión de la cultura del yagé y en la recuperación de la música indígena (Kalusturinda), vestido tradicional, lengua y los tejidos en Auanga (telar tradicional). Es reconocido en muchos ámbitos por su facilidad de expresión y activa participación social y política lo que hace que sea muy fácil encontrar entrevistas suyas por internet hablando de su pueblo. Ha sido conferencista de Derecho Comparado, Derecho Indígena y Romano, Medicina Indígena y Lengua Quichua, debido a su formación de tres años en el estudio del Derecho.

Una cosa bonita, que he aprendido de los pueblos indígenas hermanos que manejan distintas plantas, es el cuidado de la Tierra, es decir, nosotros estamos al servicio de la naturaleza, no al contrario; aquí se ha entendido que la naturaleza está al servicio nuestro. En nuestras tierras, que yo llamo "América Indígena", nosotros debemos estar a la orden de la naturaleza; ella es la que nos gobierna. Por eso, nuestros sabios, nuestros taitas, nuestras mamas, nuestros curacas entienden que es así; nosotros debemos estar al servicio de la naturaleza (Entrevista a Taita Víctor Jacanamijoy en: Sanri, 2013: 64).

Cuando los abuelos han entendido que el centro es la vida, entonces... nosotros somos parte de esa existencia viviente y no el centro, y nosotros como existencia viviente con todas las posibilidades y los regalos que nos ha dado la naturaleza, hemos entendido -o los abuelos entendieron-, la responsabilidad de ser guardianes de la vida, entendiendo que todo es vida (Chindoy, 2017).

Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos: todas las cosas están ligadas como la sangre que une a una familia. El sufrimiento de la tierra se convertirá en sufrimiento para los hijos de la tierra. El hombre no ha tejido la red que es la vida, solo es un hilo más de la trama. Lo que hace con la trama se lo está haciendo a sí mismo (Jefe Seattle, 1854: 5).

En el conocimiento ancestral, la comprensión sobre la vida y el papel del hombre se enfatiza desde diversos territorios y culturas sobre los mismos puntos: el primero, la imposibilidad de no comprender a la Tierra en una dimensión de respeto a partir de una relación familiar, como a la madre; en segundo lugar, honrarla por medio de una profunda gratitud que se debe manifestar en actos concretos de cuidado que benefician a las próximas generaciones; en tercer lugar, comprender que el papel del hombre, más que el de un transformador de su entorno, es el de un guardián del mismo, lo que le da sentido y propósito a su existencia recordando que el bienestar de la Tierra es el suyo propio; finalmente, aceptar que la Tierra, como ser vivo, posee una inteligencia capaz de dialogar y crear en niveles de conocimiento

y orden (Ley de Origen) que, si bien pueden sobrepasar en muchos casos la comprensión humana, se ponen a su alcance para quien quiere escucharlos y respetarlos.

PEDAGOGÍAS DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL FUEGO

Toda epistemología tiene sus propias metodologías, es decir aquellas maneras que le son propias para fijarse en cómo se aprenden sus conocimientos. En este caso, nos referiremos no solamente a una manera de crear (y crear) un conocimiento ancestral -invisibilizado por la idea de una verdad y una única forma privilegiada de llegar a ella-, sino también a la manera en la cual, el mismo conocimiento ancestral se ha involucrado con la construcción de una comunidad mediante prácticas que convierten a la vida en una ceremonia de conexión con el entorno.

En ese sentido, más que metodologías, estas prácticas son pedagogías ancestrales que han sostenido, de una generación a otra, los rasgos más importantes de las culturas que aquí dialogan. Del norte al sur del continente, los abuelos encontraron plantas de poder con las que descubrieron que la sanación y el conocimiento no están separados. La ciencia indígena, si bien, busca prioritariamente la salud, no la entiende alejada del aprendizaje. Por eso, la manera de transmitir la ciencia es fundamentalmente el ritual, que es también medicina y al mismo tiempo memoria y escuela.

Cada ritual indígena tiene su propio diseño que, más allá de la forma de realizarlo, guarda maneras de ordenar el entorno para que sea de mayor provecho el tiempo invertido en la experiencia y esté de acuerdo con el conocimiento que se ha adquirido por las generaciones anteriores. En el diseño se guarda también la protección de un camino enseñado, por lo general, por un abuelo, lo que garantiza que su espíritu está presente en la medida en la que se respetan sus enseñanzas por medio del "cuidado" de la ceremonia que, en muchos casos, gira en torno a las plantas sagradas.

Para el Taita Benito¹⁸, el siguiente paso de la evolución de un ser humano es convertirse en

18. Benito Chasoy es un Taita Inga, que durante más de quince años se ha dedicado al estudio de la ciencia del yagé por medio de su preparación y su práctica. Vive en la selva del Putumayo, por la

planta sagrada, pues es la forma de ayudar a los hermanos que están buscando formas de estar y ser en el mundo. Las plantas en los rituales son usadas como mediadoras de conocimiento y portales de comunicación con lo sagrado, su uso adecuado permite un estado trascendente y de atención que enseña y cura, propósitos comunes de los rituales que se abordarán. Sin embargo, no es exclusivamente sobre su uso, cualidades, beneficios o sus rituales sobre los que la presente investigación trata, pues ello requiere un espacio propio de indagación¹⁹.

Por eso, si bien las plantas son parte fundamental de la vida ritual y del conocimiento de los pueblos indígenas, no es en ellas, ni exclusivamente con ellas, que se está planteando la existencia de una epistemología del fuego, tampoco se pretende desconocer su importancia, sino entender que en los rituales, que alrededor de ellas se desarrollan, se han tejido buena parte de los conocimientos que sostienen el mundo ancestral, y que en su uso se ha desarrollado una verdadera ciencia multidimensional destinada al beneficio del hombre y de la vida misma.

Considerando el espacio y la intención de este trabajo, la profundidad que cada uno de los rituales merece no va a poder ser abordada completamente en la presente investigación. Por lo tanto, si bien se describirán los principales rituales en que los coautores han participado, el texto se centrará de manera específica en las relaciones que se producen en ellos y las reflexiones que han surgido a partir de su abordaje.

EL YAGÉ: UNA ESCUELA, UN CAMINO

Lo primero que se pone en tensión al entrar en un ritual es la dimensión de lo sagrado, esto por cuanto desde la espiritualidad católica, prevaleciente en nuestro entorno, resulta muy difícil pensar que una planta no solo está viva, sino que es la representación de la divinidad misma en la Tierra. Eso pasa con el yagé.

Esta ceremonia alrededor del bejuco del yagé propone la toma de la medicina para curar no solo

el cuerpo, sino la mente y el espíritu. El yagé es una bebida ancestral que se realiza con dos plantas, yagé²⁰ y chago pangra²¹. Se realiza de noche y con el fuego encendido, es dirigida por un taita, quien, por lo general, ha recibido la medicina desde cuna y se ha preparado para compartirla a través de un serio estudio²². Por eso, la concepción del yagé entre los taitas no está ligada exclusivamente a la medicina, los mayores se refieren a su práctica como “la ciencia del yagé”, hablan del estudio de la planta y nombran a los guías que la sirven como “sabedores”.

El yagé, por lo tanto, ofrece un camino de conocimiento que permite a quien lo estudia comprender, a través de la experiencia, en primer lugar, su vida misma. Aquí la palabra ciencia no busca emular a la cultura occidental, más bien es una forma de referenciar el campo de los saberes dentro de un contexto de conocimiento ancestral donde curar es una forma de conocer, como lo relata el Taita Víctor Jacanamijoy.

En el bajo Putumayo, uno llega y le dicen los mayores: “Bueno, ¿usted es Taita?”, y uno dice: “Bueno, estoy aprendiendo”. “A ver –le dicen a uno–, cúreme este paciente. Si se cura, le creo que es taita, si no, pues no”. Es una gran prueba; esto no es como el examen del Icfes o de la Nacional, donde en un papel lo ponen a hacer pruebas; esto es en vivo y en directo, delante del taita: si usted sabe o no sabe takii (cantar para curar), sabe samai, sabe curar o no (Sanri, 2013: 17).

Si bien, el rol del taita como guía de la ceremonia es imprescindible, el papel del tomador de yagé en su propia cura es fundamental. En sí, de él dependen los avances que obtenga en el camino. La ingesta del “remedio”, como le dicen con cariño y respeto la mayoría de taitas, provoca generalmente chuma (borrachera de yagé), vómito y diarrea. Esto resulta parte fundamental de la enseñanza del yagé por cuanto uno de sus objetivos es limpiar el cuerpo.

Región de Planadas, a veinte minutos en lancha de Puerto Asís. Su confianza en el yagé lo llevó a adoptar un estilo de vida dedicado a su estudio y, por eso, se desplazó a esta región para poder profundizar en las enseñanzas tanto de la planta como de la selva.

19. Al respecto puede consultarse Sánchez F. (2015) donde se analiza a la planta del yagé y su ceremonia como un espacio de enseñanza aprendizaje profundo y se desarrollan las subdivisiones aquí propuestas.

20. Bejuco que crece en la selva del Putumayo, encargado de la limpieza física del organismo en la ceremonia.

21. Planta selvática a la que se le atribuyen las propiedades visionarias de la medicina de la Ambi Huasca.

22. Corresponde esta descripción a nuestra experiencia, sin pretender que todas las tomas o ceremonias sean así. Es más, por la llegada del yagé a las grandes ciudades se ha incrementado el número de “taitas” que no necesariamente tienen tanta preparación, por eso es necesario, de querer tener la experiencia, seleccionar con mucho cuidado al sabedor que orientará la ceremonia.

El Taita Víctor Jacanamijoy, parafraseando a Descartes, dice, con toda seriedad “vomito luego existo”. Esta “limpia” conecta la experiencia profundamente con el cuerpo y prepara al tomador para la pinta, es decir las visiones que pueden llegar.

El yagé es una planta de conocimiento y enseñanza. Por eso, cuando lo tomamos, decimos suma pinta. Suma: lo más bonito de la vida, y pinta: visión, que no se puede confundir ni con sueño, ni con alucinación; es un estado de consciencia. En ese estado nos ponemos al alcance de información útil para nosotros mismos y para nuestros seres queridos. El yagé te cura con la belleza de la naturaleza; eso es lo que se ve en las visiones: la perfección de la naturaleza (Sanri, 2013: 67).

Como constructo de conocimiento, también se puede pensar en el yagé como ciencia médica -medicina expandida- (Sánchez, 2015: 26), que trabaja en niveles de observación muy profundos, tanto del paciente como del taita, los cuales permiten reconocer, en un nivel energético, las causas de los problemas físicos. Sin embargo, el concepto de salud no está enfocado hacia la enfermedad, sino a llevar una vida en plenitud y equilibrio, donde mente y cuerpo están profundamente relacionados. “Después de que usted es alegre, así tenga una enfermedad, si usted es alegre y no mentaliza la enfermedad, pues inevitablemente se cura, porque hay que recordar que la mayoría de enfermedades son psicológicas” (Chasoy, 2013).

Salud y educación van de la mano. Como en otras miradas ancestrales, el concepto de separación no existe en el mundo indígena; aprender a cuidarse es una forma de conocimiento, el yagé tiene como mandato, para comenzar, no contaminar el cuerpo. Poco a poco, se comienzan a notar, para bien, cambios en la alimentación y en las prácticas cotidianas de los tomadores que se toman el yagé en serio, “yageserios”, se dice en algunos grupos, en contraste con “yageceros”, como usualmente se nombran a los tomadores.

Nos están matando desde la cuna; a un chiquitín desde la cuna le dan tóxico y veneno: azúcar. En vez de raspar panela que le aporta nutrientes y calorías a su cuerpo. El tema es de comportamiento humano. Aquí [en mi casa] no se consume azúcar; segundo, nos bañamos con agua tibia al fogón; procuramos sembrar

nuestro propio maíz que no tiene insecticidas, pesticidas, abonos químicos, porque nada más, ni nada menos, aquí está en juego la vida de cada uno de nosotros. Es esta semilla, yo soy semilla; esta semilla es el cuerpo. Es cuidar nuestra propia naturaleza, nuestro cuerpo. ¿Cómo estamos comiendo, durmiendo, respirando? (Jacanamijoy, 2012).

(...) ha sido muy difícil verme a mí mismo y transformarme; ver en qué estoy fallando y cómo autocorregirme, es un abuelo que te enseña a ti mismo a corregirte, no solo que te va a corregir, sino que permite que tú mismo lo hagas y te permite evolucionar y adquirir fortaleza: (Gaitan, 2015).

Al realizarse usualmente en espacios fuera de la ciudad (y aunque no, también), crea para el tomador una relación más consciente con la Tierra, a quien se reconoce como la madre, la gran proveedora de todo lo que existe:

La Tierra es la que nos da todo. Igual que una mamá nos da su seno, nos da su cariño, nos da su amor. Igual que una mamá nos da la leche a todos, la Tierra nos da la leche que es el agua, el líquido vital de todo ser viviente que es el agua. Nos da el oxígeno, nos da el alimento, nos da además medicamentos, porque todos somos susceptibles de enfermarnos, pero la misma naturaleza nos da las plantas para que nos curemos. Es decir que en la Tierra está todo. Esto sería suficiente para explicar por qué nosotros debemos estar a la orden de la naturaleza, de la Tierra; no al contrario (Sanri, 2013: 64).

Para el Taita Víctor, la medicina enseña fundamentalmente voluntad²³, paciencia²⁴ y constancia²⁵. Con el yagé, no solamente los antiguos aprendieron los secretos de la naturaleza, sino que consiguieron ordenar y educar a sus comunidades. Por eso, pensar en esta ceremonia como un campo de adquirir conocimiento útil para un buen vivir ubica a la planta -dentro del mundo indígena- como parte esencial dentro del proceso de formación

23. Nadie va obligado, el querer es fundamental pasar una noche con frío enfrentado al malestar del cuerpo y mirándose a uno mismo dentro del misterio de lo desconocido requiere, sin duda, voluntad.

24. Aprender a tomarse la vida con calma, las grandes angustias mentales de lo cotidiano pasan a un segundo lugar frente a la intensidad de la experiencia y se mide con otro baremo a los problemas.

25. El camino exige permanencia para profundizar y aprender a resistir la medicina.

humano que, usualmente, en el mundo occidental, se relaciona con la escuela. Reflexionando sobre el yagé y la educación, el taita Miguel piensa que uno de los objetivos que comparten, es la claridad.

Los mayores siempre hablan de que el yagé nos muestra el camino, entonces es como el equivalente a la educación o a la formación, como le dicen en la sociedad, pues para quienes han tenido la posibilidad de tener claro el camino, y eso es la educación, la educación es claridad... la claridad con la vida, los compromisos y el deber ser (Chindoy, Palabreo, 2015).

El Taita Miguel explica que los abuelos “entendieron esta práctica como parte de la formación que requiere el ser humano; ancestralmente, la educación no se ha entendido como un proceso de información, sino como proceso vivencial y energético fundamentalmente, no es de información” (Chindoy, 2015). Así también lo confirma el músico “yageserio” de Tabio, David Sánchez²⁶, al comparar al yagé con la academia: “Yo le digo mi universidad, yo estoy haciendo una carrera, en ella estoy aprendiendo, tengo maestros, tengo compañeros, lo siento igual que una universidad en la que estoy aprendiendo” (Sánchez D., 2015).

Un aprendizaje personal e intransferible. Cada uno aprende lo que necesita para su vida, no se pretende que todos aprendan ni lo mismo, ni al mismo tiempo. A pesar de desarrollarse en un espacio común alrededor del fuego, cada tomador tiene su propio escenario de enseñanza personal a través del cuerpo, el silencio, la música, la palabra y la pinta²⁷. En esos espacios, cada ser determina su camino. El Taita Oscar Garreta asegura que el avance de un buen tomador se puede ver por la forma en que hace caso tanto a los consejos del taita como a los de la planta misma.

Si bien se recalca que la sanación y el aprendizaje son personales, la comunidad que se genera alrededor del yagé se construye alrededor de una propuesta de solidaridad y hermandad:

26. Guitarrista de la academia *Gentil Montaña*, tiene un terreno en Tabio, donde construyó en compañía de otros buscadores de conocimiento una maloca dispuesta para que sirviera como lugar de curación. Actualmente toca con un grupo que se creó gracias a las sesiones de yagé y es aprendiz del Taita Oscar Garreta, con quien actualmente toma la medicina. Su papel como músico es fundamental durante la medicina, pues la música hace parte esencial del yagé.

27. Se recomienda para profundizar en estos espacios de comprensión a Sánchez, F. 2013.

todos toman de la misma copa, todos son parte de la sanación, hay aprendices dedicados a ayudar a los que pasan por momentos de crisis y el taita, literalmente, pone su vida al servicio de la salud y la protección de los presentes.

Finalmente, el yagé es un camino de autodescubrimiento que permite entender las relaciones del hombre con la naturaleza, busca la sanación personal integral (mente, cuerpo) y permite diálogos experienciales con dimensiones interiores. Es una práctica milenaria que, compartida ahora con los no indígenas, se convierte en una manera de enseñar un pensamiento antiguo que, como dice el Taita Víctor, requiere necesariamente pasar por la experiencia para ser comprendido.

(...) los Inga salimos de nuestros territorios, pero no con las manos vacías; nosotros venimos a proponer; a proponerles limpia, conocimiento. También nos movió la necesidad de que haya más personas que compartan nuestro conocimiento. Algo que ya he entendido es que, solos, no va a pasar nada. Lo que queremos hacer es, como dicen los arhuacos, al hermanito menor hay que hacerle entender; hay que hacerle probar yagé. Esa es la enseñanza de yagé, es tomando. Muchos profesores en la universidad alegan que hay que leer; usted acaba la universidad y viene una especialización, y luego una maestría, y luego un doctorado, y luego un PhD. Entre más lea, más conocimiento. Se nos ha querido engañar o decir que la única forma de adquirir conocimiento es leyendo. Yo estoy afirmando que no es así, porque el conocimiento también es experimentando, entendiendo directamente (Sanri, 2013: 69).

MEDICINA TEMAZCAL: “UNA CASA PARA SUDAR CON TODAS MIS RELACIONES”

Está lloviendo. No sé si eso es una buena o una mala señal: La tierra se comunica pero no me han enseñado a escucharla. El hombre fuego está luchando con toda sus fuerzas para encender la hoguera que le recordará a las abuelas el volcán del cual vienen, sin embargo, el clima que a la una de la tarde rodea a Tabio hace que su tarea de brindarles calor sea realmente difícil, entonces ayudamos a encender el fuego, mientras las nubes caen sobre nosotros en forma de lluvia antigua y fría. Luz Amalia comienza a entonar una canción que le pide al cielo un poco de sol, se

acompaña por una maraca que imita el sonido de la lluvia bailando con el viento, esta es una forma de hablarle al cielo donde danzan las dos fuerzas vitales con las que intenta comunicarse (Sánchez F., 2017).

Volver a entrar con consciencia en el vientre de la madre tierra, lugar de protección y crecimiento, felicidad y paz; recordar la humildad de quien no es más que un niño aprendiendo a gatear por la vida; enfrentar la oscuridad, madre de la luz, abuela de la humanidad; hacer memoria por medio del calor de las abuelas piedras calentadas al fuego; tener un propósito; morir para volver a nacer; todo eso, y más, sucede en un Temazcal.

La palabra proviene del náhuatl (lengua yutonahua de Mesoamérica) y significa “casa de las piedras calientes”: Tetl, piedra; Mazitli, caliente; Calli, casa. Como lo indica su nombre, es un lugar para purificar el cuerpo a través del sudor, el cual es producido por la interacción del agua con el fuego concentrado y condensado en piedras volcánicas, denominadas abuelas, por ser parte de la Tierra desde su creación. En primer lugar, las abuelas son puestas al fuego durante varias horas, esta labor es realizada por el hombre fuego, un ser a quien se la ha dado la responsabilidad de activar su memoria por medio de una hoguera que debe permanecer correctamente prendida para que caliente a todas por igual y así permitir que su conocimiento sea útil para los asistentes a la ceremonia.

El Temazcal se realiza dentro de un diseño circular que posee cuatro entradas, las cuales simbolizan no solo las cuatro direcciones (norte, sur, oriente, occidente), sino los cuatro elementos (fuego, aire, tierra, agua) y también las cuatro puertas en las que se desarrolla la ceremonia. Dentro del círculo mayor, que rodea y protege lo que en él está contenido, se levanta una construcción que se asemeja al vientre de una mujer embarazada, realizado con madera flexible y amarrado con lianas. A esta casa se debe entrar gateando y saludar, besando a la Tierra, con una frase en náhuatl, Mitakuye Oyasín, que traduce “con todas mis relaciones”, lo que indica que quien entra reconoce que lo hace con todo lo benéfico y lo que ha sembrado en sus relaciones con la vida (seres humanos y no humanos) y que entra dispuesto a sanarlo (resignificarlo).

Así como en otros rituales, se prohíbe la entrada de mujeres en su sagrado tiempo de luna (periodo menstrual) por considerar que

su energía debe ser tratada cuidadosamente²⁸ (se hacen temazcales específicos para mujeres con periodo). También se recomienda entrar guiado por un propósito definido y sudar con él. Aunque con formas de hacer diferentes en puntos específicos (cantos, propósitos, formas de manejar la palabra, la mayoría de los sabedores que lo dirigen (hombres medicina) obedecen a un legado tradicional que se protege en la estructura de la ceremonia, orientada principalmente a reconectar al ser con su cuerpo, su espíritu, su entorno y con la vida expresada en la Tierra, que es invocada en el Temazcal como madre de amor y sabiduría.

Las cuatro puertas, más que un lugar físico, expresan el simbolismo del tiempo que dura cada parte del ritual. Cuando todos los presentes están adentro, mujeres a un lado, hombres al otro (con el fin de garantizar el equilibrio de la energía de lo masculino y lo femenino) el hombre del fuego va entrando las abuelas piedras, quienes son saludadas por todos los presentes y se les da la bienvenida ofreciéndoles una planta que se frota en su superficie (copal, palmito dulce, cedro, entre otras) y que despiden aromas medicinales. Quien ofrenda la planta también hace una oración de acuerdo con el propósito de ese momento específico del ritual. El encargado de acomodar las abuelas en el centro del Temazcal, lo hace con cuernitos de venado. Una vez todas las abuelas han entrado, se ordena al hombre del fuego recoger las medicinas y los cuernitos y entrar al “agua de vida”, por lo general, depositada en una tinaja de barro. Luego, entran la maraca y tambor y, finalmente, ante la solicitud del hombre medicina, el hombre fuego cierra el Temazcal.

Aún con los ojos abiertos, todo queda en perfecta oscuridad. Los sabedores explican que es una oportunidad para verse a sí mismo y que la energía usada normalmente para estar permanente viendo hacia afuera, retorne al interior de los presentes. De acuerdo con la puerta y la escuela del hombre medicina que dirige, se indica el propósito, el cual puede ser pensar y, o, rezar en, y con, los abuelos, los padres, los hijos o uno mismo; se pide también concentración y

28. En esto la mayoría de rituales coinciden en preservar el tiempo de periodo menstrual como un momento de regeneración de la mujer en la cual debe conservarse y cuidarse. Al respecto, una médica tradicional Misak, quien dirigió una ceremonia a la que asistieron los coinvestigadores, explicó que parte de su preparación para ser sanadora era saber menstruar.

silencio para escuchar los cantos de medicina, que pueden ser en náhuatl o en castellano. El hombre medicina ofrece agua a las abuelas y el vapor comienza a calentar todo el espacio, poco a poco la temperatura se eleva y el calor comienza a ser el protagonista principal de la experiencia. Mientras tanto, los cantos se van entonando y el tambor llena el aire con los latidos del corazón que pretende emular. El tambor es el corazón del Temazcal y quien lo toca debe mantener su latido de manera constante, se escuchan respiraciones agitadas y gemidos producidos por el calor, el tiempo comienza a parecer eterno y cada quien hace lo que puede para mantenerse concentrado en su respiración y permanecer vivo.

No es en vano que Arturo Rueda²⁹, sabedor de México, en el último Temazcal al que asistió el coinvestigador, hubiera comenzado la ceremonia diciendo que nos encontrábamos en “la universidad más antigua, y también, al mismo tiempo, en el hospital más antiguo del continente” (Rueda, 2017). La estrecha relación entre salud y educación que se presenta en estas prácticas, nos remite nuevamente al Taita Miguel, quien explica que, en el mundo indígena, la educación es todo un proceso vivencial y energético, más que un espacio de acumulación de información. En efecto, en el Temazcal, a la par que se van liberando toxinas, también la mente hace una limpieza profunda. Esto sucede, según la experiencia de los investigadores, porque la mente, al no poder sostenerse en su ritmo de pensamiento normal, por enfrentarse a una situación que le parece límite, libera la energía que gasta en los procesos de pensamiento repetitivo cotidianos y, entonces, se accede a un nivel de conciencia diferente de la vida, donde todo cuenta para el aprendizaje.

Los miedos, las angustias, las memorias que se requieren sanar se convierten en una forma de enseñanza muy profunda. El Temazcal es morir al miedo para nacer a la vida, soltar lo que no sirve para seguir adelante, adquirir fuerza para estar más consciente del privilegio de estar vivos. Sentir el cuerpo, probar sus límites, descubrir que es más fuerte de lo que uno cree, entender que en su

forma de funcionar hay un conocimiento que nos mantiene vivos (Sánchez, 2017).

Para Felipe Mardones³⁰, el Temazcal busca la unidad, recordar que no estamos separados, que mente, cuerpo y espíritu son una unidad permanente y no andan solos, cada uno por su lado, sino en una común unidad con respecto a sí mismos y a todo lo que hace parte del todo. La dinámica de la separación se hace evidente en la forma de pensar el mundo, eso genera la enfermedad, “pensar que nada tiene que ver contigo, cuando todo es un reflejo de la misma creación es un error que debe ser sanado” (Mardones, 2017).

Felipe Mardones denomina a la separación un “arreglo neuronal colectivo”, equiparado a una cultura, una narrativa. Identifica en esa cultura de la separación la verdadera raíz de nuestros problemas, o todo lo que llamamos problemas, entre ellos: la desigualdad, la pobreza, la destrucción de la naturaleza. Entonces, dentro de esa lógica, se busca arreglar lo que parece ser el problema, por ejemplo, luchar contra los empresarios ambiciosos y los políticos corruptos parecería solucionarlo, pero le parece ingenuo porque llevamos décadas y décadas en esa lucha y no funciona porque, para él, la ambición y la corrupción no son la causa del problema sino sus síntomas. Esto, a su entender, no tiene sentido, separar el mundo entre “los buenos y los malos” es completamente absurdo, se debe ir al origen: la separación es el problema. Pero, de ser así, ¿de qué exactamente es de lo que estamos separados? (Mardones, 2017).

Separados de todo, yo separado de ti, separado del viento, el viento es una fuerza azarosa, está soplando porque hay un cambio de presión atmosférica en un lugar y en el otro, no está soplando porque la vida tenga algo que ver conmigo, ¿te das cuenta? Cuando uno reduce todo, todo está reducido al azar, y si va caminando una niña allí no tiene nada que ver conmigo, ¿por qué tendría algo que ver conmigo? Cuando comienzas a expandir tu ser, te das cuenta de que todo tiene que ver contigo, hasta el pajarito que acaba de pasar

29. Estudiante de maestría en Desarrollo Sostenible en ECOSUR, Arturo Rueda es un joven mexicano que ha recibido la enseñanza del Temazcal de los Lakota, pueblo del norte del continente. También es biólogo y trabaja con investigación social.

30. Un hombre medicina de Chile, quien después de hacer un doctorado y ser profesor universitario renunció a la academia para dedicarse a otra forma de vida, con prácticas como el Temazcal, pero también por medio del desarrollo de una “economía sagrada”, más consciente de las necesidades de la Tierra.

por arriba, está diciendo: “Ah, me gusta lo que está diciendo, se está acordando cómo es la vida”, y eso que me estoy acordando de solo un cero punto uno por ciento de lo que hay para recordar. Separado yo de la vida, dividiendo las situaciones que me agradan y las que me desagradan y tengo que evitar, si hay alguien en mi comunidad que me cae mal voy a aprender a apartarlo. Nuestro arreglo neuronal, nuestra forma de pensar, nos hace pensar separados (Mardones, 2017).

A parte de la unidad, Onennes, Felipe Mardones explica que el Temazcal tiene otro dos principios fundamentales: uno, el aliento, el aire que respiramos (re espirar, re espiritualizar la existencia), y otro, el agua, la fluidez, la belleza de la vida. Aunque aclara que no es un vocero de los Lakota, a quien respeta por lo que le han enseñado y cuya tradición lleva en su corazón, nos explica con mayor profundidad el Mitakuye Oyasin, y cómo el llamado de esta medicina no tiene nada que ver con que uno se vuelva una buena persona:

Estamos todos relacionados, todos somos familia, con estas piedras, con el aire, con todo el mundo visible y todo el mundo invisible, con las estrellas, con la señora que va caminando al frente. La gente, cuando no entiende, piensa que este camino es un llamado a ser buena persona. No lo es. El mundo separado puede estar también dentro de uno mismo, así como separo afuera a Donald Trump [de] la Madre Teresa, por decirte un ejemplo, también me puedo separar yo mismo [de mí]: ¡Ah, tengo un ángel y un diablo!, que es también una separación totalmente absurda. Por ejemplo, si juzgamos que somos pecadores -visto desde la religión-, o que tenemos ego -en los caminos espirituales-, debemos derrotar nuestro ego. Así como debemos derrotar a Monsanto y Donald Trump, también debemos derrotar nuestro ego, es lo mismo. Llega un punto en la vida, donde la ausencia de la separación no es tan fácil de aceptar porque estamos acostumbrados a estar en guerra con algo y muchos no van a querer escuchar lo que estoy diciendo. Si uno está en guerra con algo de uno, está en guerra con algo de afuera y viceversa, entonces llega un momento de la vida en que uno se cansa de estar en guerra y aprende a abrir los ojos del alma y ver su mente y su corazón como en verdad son. Yo no sé cómo hacerlo, no quiero que suene como receta, cada quien tiene su camino (Mardones, 2017).

Las tradiciones ancestrales son caminos que le dan la bienvenida a quien sienta su llamado. En el Temazcal los abuelos han propuesto un rezo para recordar y renacer a la experiencia de una vida no separada del ser humano, volver a espiritualizar la experiencia de andar por el mundo y conocer en la plenitud del momento presente. Como dicen los Mapuches en Argentina, “estar ahí no más”... con todas mis relaciones.

ECOSOFÍA MESOAMERICANA: EL FUEGO MAYA

La ceremonia de Fuego Maya³¹ es uno de los ejemplos fundamentales para la comprensión de lo planteado en la presente investigación, debido a su especial relación con el elemento escogido para condensar la relación pedagógica entre el hombre -como un ser integrado a la naturaleza- y el fuego -como un abuelo dispuesto a guiarlo en el camino del Buen Vivir-

Si bien, como ya se ha dicho, el fuego es reconocido en las ceremonias ancestrales como abuelo, memoria, guía y sabedor profundo, es en el Fuego Maya donde se presenta con un papel definido de Ser Vivo capaz de hablar, expresarse y dirigir el ritual de acuerdo a las características de los presentes. Lo visible y lo invisible en un espacio que borra las fronteras de una razón protegida en sus sentidos corporales (solo es verdad lo que se puede medir) y teóricos (solo es real lo que sobreviva a las reglas de la lógica). Además, se reitera, el fuego en este ritual es considerado sagrado por ser el único elemento que el hombre no ha podido contaminar.

La maestra de Fuego Maya, Astrid Pinto, nos indica que la ceremonia da cuenta de los muchos conocimientos que los antiguos condensaron en su realización: manejar impecablemente el espacio donde se enciende el fuego, pedir permiso al territorio y a los espíritus, limpiar el lugar, hacer las ofrendas adecuadamente, saber qué día se está haciendo la ceremonia, qué se conmemora ese día, qué nawal es el que se trabaja³², Es un

31. El Fuego Maya del que se da cuenta en esta investigación se desarrolló en el contexto del curso “ética ambiental y ecología política” de la maestría en desarrollo sostenible del Colegio de la Frontera Sur ECOSUR y fue levantado por Astrid Pinto, quien además de ser mediadora de la ceremonia trabaja como investigadora en CESMECA.

32. Del término nawal y su significado se hablará con

aprendizaje largo que, en su caso, partió de la relación con su abuela, una sabedora indígena que, cuándo Astrid se enfermaba, le curaba no el cuerpo, sino su nawal, “si te enfermas, vienes al altar y quemas candela, haces una oración, haces una ofrenda y así se cura. Es sanación por medio del espíritu”. También explica, entre risas, que eso de la medicina botánica maya es una invención de antropólogos, “los mayas no curan con hierbas, curan con el fuego, con el espíritu” (Pinto, 2017).

El fuego en Maya K'iché se dice Q'áqu, cuando se le añade Lok'laj Q'áqu, se refiere entonces al Fuego Sagrado Maya, el cual se considera sobre todo como “un portal de comunicación con las jerarquías espirituales” (Mayatecun, 5133)³³. También es una ceremonia para recordar el tiempo como lo concebían los antiguos y elevar un rezo, día por día, a cada uno de los nawales que simbolizan los veinte meses de trece días en los que se divide el año, según la ceremonia a la que se asiste. Es tal la importancia del tiempo para la ceremonia que, a quien la dirige se le llama Ajq'ij, que significa “el contador de los días” o el “contador del tiempo”. “Contar” quiere decir que no solo sabe enumerarlo con precisión, sino también narrarlo, siendo de esta manera, más que guías espirituales, orientadores y mediadores de las relaciones entre la comunidad, el fuego y el tiempo.

El Toj (ceremonia Maya) [ofrenda] tiene el sentido de agradecer a los Ajaw (las energías del Universo) y armonizarse con el Cosmos. Tiene además sentidos particulares, dependiendo de la energía del día y la intención de quienes la celebran. Se establece un diálogo entre las y los participantes, con el fuego, mediado a través del Ajq'ij (Baldomero Cuma citado en: Hurtado, 2013: 1).

El fuego, como puerta del tiempo, se centra en el calendario solar, conservado en los territorios Mayas para pensar la vida alrededor de la siembra y como un ritual en sí misma. Además, según nos explica Alberto Vallejo³⁴, como una visión

detenimiento más adelante, se quiere primero ponerlo en el contexto en el que se usa y después observar su narrativa en un pasaje especial para ello.

33. Aunque la fecha de consulta en calendario gregoriano es 6 de noviembre de 2017 y ante la ausencia de fecha de publicación, hemos decidido en homenaje a esta otra forma de contemplar el tiempo, referenciarla con la fecha en calendario Maya A'b: Mes Mak año Job'iq 5.133, según nos informa la página de consulta.

34. Antropólogo y un reconocido estudioso y experto en la

de ecosofía mesoamericana, lo que involucra la posibilidad de invocar y convocar la sabiduría de la naturaleza en una propuesta al servicio del hombre para el cuidado de la vida.

Los *nawas* le llamaban a este calendario el Tohualtalani, la cuenta de los sueños o de los tonales, porque justo, a lo que refiere es a un calendario de usos rituales y adivinatorios. Estos dispositivos matemáticos, mentales para generar un pensamiento y un conocimiento de todo el entorno, la ecosofía, una relación con el medio y con los seres que interactúan con esos medios. Estos dispositivos matemáticos calendáricos tienen esas funciones, esos orígenes, esos usos (Vallejo, 2017).

El Fuego Maya, como lo conocimos y según hemos podido constatar en otras experiencias, se basa en una ofrenda a diversos elementos de la vida. El azúcar es la base del mismo y, a partir de círculos realizados en el suelo, se van disponiendo dentro de sus límites, otros alimentos como panela y cacao, además de flores y velas (en grupos de a trece) de diferentes colores, que se ubican de acuerdo con las instrucciones del Ajq'ij. Una de ellas es comprender que al fuego (a la vida) se le están ofreciendo “dones”, objetos con significado, alimento; lo que se da es lo que se recibe. Así, la idea es permanecer con buenos pensamientos y con atención en lo que se está haciendo, entre otros: deshojar las flores y acomodar sus pétalos, de acuerdo a los colores sin que se mezclen, disponer los alimentos en orden, acomodar los palitos de madera entre los elementos. Es decir que se crean unos dispositivos de atención en lo que se hace y en cómo se hace. Es una práctica compartida en todos los rituales, donde no se enfoca al aprendiz en un resultado, sino en la atención al proceso.

Un mándala multicolor hecho por la interacción de todos los presentes es el resultado final. Desde su interior, Astrid enciende el fuego con la intención de recordar a la academia que existen muchas formas de saber y todas merecen ser abrazadas con el corazón de una ciencia que necesita recobrar el espíritu de la vida, para ser, sobre todo, útil, en estos momentos de crisis.

Cultura Maya, no solo a nivel teórico, sino con un recorrido experiencial que, en la ceremonia en mención, le llevó a realizar una codirección donde nos explicó la mayor parte de lo que aquí se expone. Hace parte del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, San Cristóbal de las Casas.

Comienza, entonces, el proceso de ofrendar (dar alimento) a los nawales, elementos que simbolizan la unión entre el hombre y la naturaleza, por medio de un animal o un ser. Para Vallejo, 2006, el uso de los nawales obedece a una lógica indígena de alteridad y construcción dialógica que da respuesta al planteamiento del otro “no humano, la naturaleza y los seres del mundo sagrado” (p. 216), y que define al mismo tiempo la construcción del yo a partir de la relación con lo simbólico.

Para Alberto Vallejo, la importancia del nawal es que visibiliza una forma de conocimiento otra sobre la condición humana, al recordar que los hombres son diversos y, dentro de esa diversidad, cada uno tiene funciones, habilidades y características personales, sin las cuales, sencillamente, no sería él mismo.

El *nawal* lo que define básicamente es tu arte, saber de qué y para qué estas hecho. Los mayas, en Guatemala, dicen que una de las enfermedades más comunes en la sociedad en general es no conocer tu nawal. Estamos tan necesitados de chamba y todo esto, dentro de un sistema laboral impuesto por el capitalismo, que la gente no desarrolla lo que realmente es su ser. Las neurosis, sicosis y enfermedades mentales en la sociedad actual se producen porque la gente no sigue su destino, no sigue su camino, se traicionan a sí mismos, no se conocen a sí mismos. No desarrollan lo que podrían aportar al mundo (Vallejo, 2017).

El Fuego Maya es una antropología ancestral que propone desde el conocimiento mesoamericano respuestas al por qué y para qué de la vida a partir de los dones que por naturaleza posee cada ser humano en relación con el cosmos. Su práctica, como todas las descritas en esta investigación, fue ferozmente perseguida durante la Conquista y la Colonia, la evangelización la relacionaba con brujería. Al igual que en otros territorios, el ritual, como un dispositivo de memoria y relación con el mundo, se conservó en las profundidades de las selvas, guardado con cuidado hasta que llegara el momento adecuado. El momento en que el hombre blanco pudiera tener la disposición de escuchar. Ese tiempo del renacer de estas ceremonias rituales parece haber llegado con fuerza para dejar sentir una voz antigua que, por supuesto, no se piensa diferente a la práctica política.

Estamos en tiempos donde estas tradiciones no solo han tenido un resurgimiento sino un uso a nivel político, por parte de los pueblos mayas, incluso con uno de los acuerdos de paz más importantes, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas³⁵. Es la primera vez, desde la llegada de los españoles, que hay un instrumento legal que reconoce el derecho de la espiritualidad indígena y a su cosmovisión, un concepto antropológico que se volvió herramienta política (Vallejo, 2017).

LA FIGURA DEL ABUELO/MAESTRO EN LA EPISTEMOLOGÍA DEL FUEGO

El abuelo en el mundo indígena desempeña el mismo papel del maestro en el mundo espiritual de oriente o, guardadas las proporciones, el de profesor del mundo occidental. La diferencia radica en la profundidad del trato que se crea gracias a un lazo de sangre directo o simbólico, que genera un escenario de tejido familiar y humano, no desentendido de un proceso de aprendizaje serio y exigente. En este escenario, el maestro es de la familia (abuelo) y enseña para la familia (nieto, pueblo), es “el mayor”, término que se refiere con mucho respeto a la enseñanza que él representa para su pueblo la comunidad que se reúne alrededor del fuego con toda la carga de significado que ello implica.

Una acepción con carga simbólica es la que referencia a este proceso educativo, comunicacional y espiritual como una siembra. En ese sentido, la posibilidad de sembrar adecuadamente ofrece a quien deposita la semilla la oportunidad de perpetuarse a través de la palabra que el otro lleva consigo. La siembra se hace para muchas generaciones adelante, la palabra es referencia de semilla, el ejemplo lo es de alimento y abono para que la semilla crezca bien. Así como las plantas se ofrendan a sí mismas como alimento de sus descendientes, este proceso de entrega no es ajeno en el espíritu de la ancestralidad de nuestros pueblos. En el pueblo Kamëntšá, se repite una frase que ejemplifica con mucha belleza este proceso: “somos los herederos de nuestros abuelos y los abuelos de nuestros herederos” (Chindoy, 2017).

35. Firmado en México D.F. en 1995

Ese conocimiento que se teje de manera oral se escribe por medio de la experiencia en la sensibilidad de los participantes. Cabe anotar que esto va generando una forma de ser, estar y pensarse en la vida. La palabra no es tanto propiedad de una persona. El plural de los abuelos, los mayores, los taitas, los mamos, antecede por lo general la enunciación de los conocimientos hablados que se imparten, se refugia el sabedor en un conocimiento comunitario del cual él solo es un mensajero. Sin embargo, cada quien hace y teje la historia de este hilo milenario desde su propio ser, su infinita diversidad que vino a expresarse con la libertad y la sabiduría que trae el camino recorrido por sus antepasados.

Valga decir que la idea de que sean los mayores los guías de la comunidad (o la sociedad) no fue desconocida: en Roma, el término Senado, en latín, Senatus, venía precisamente de senex: anciano. Para las comunidades son los mayores quienes sostienen la comunidad con su palabra. Fundamentalmente, la palabra de un mayor resguarda un camino milenario que indica a quien la escucha cómo llegar a sus canas y, más allá, cómo asegurar la vida para los que vienen en comunidad. Allí se reflejan la cultura, uso, costumbres, -sus usos y costumbre-, el mito vivo de ley de origen. Palabra de orden y respeto, la palabra de los mayores es, fundamentalmente, una medicina.

En ese sentido abuelo, nieto y padre no están separados, todos tienen el mismo hilo de sangre y los conecta no solo a todos entre sí, sino a todos con la Tierra. Por eso, que la placenta junto con el ombligo del recién nacido se siembre en la tierra, no es simplemente una tradición, sino un rito con la intencionalidad de iniciar al nuevo miembro de la comunidad en el cuidado del legado de los mayores (Pueblo Kamëntšá, 2014: 6). Desde esa parte de su ser, sembrada en su lugar de nacimiento, es que el Taita Miguel enuncia a los Kamëntšá, no como una comunidad que se piensa como parte de la Tierra, sino que se siente como parte de ella.

Al decir que “somos los herederos de nuestros abuelos y los abuelos de nuestros herederos”, el Taita Miguel indica que los que vienen adelante son los mayores, por eso en las comunidades es muy común cargar a los niños atrás. Frente a una concepción del tiempo que propone una linealidad con principio y fin, (re) aparece una mirada de espiral donde a veces para avanzar hay que devolverse y para subir se debe bajar. La

metáfora del caracol, tan bien manejada por los zapatistas, define con perfección el movimiento: de adentro hacia afuera, de abajo hacia arriba, de adentro hacia afuera

LA EXPERIENCIA PEDAGÓGICA - SENTIPENSAR

En esta propuesta pedagógica, se instala la experiencia como principal fuente de conocimiento. El sentipensante, un término acuñado por el investigador y fundador de la Investigación Acción Participativa, Orlando Fals Borda, nos indica que el camino para producir un conocimiento pertinente para la vida está en la vida misma. El sentipensar tiene conciencia de mente - cuerpo en la construcción del pensamiento. Fals Borda plantea que es necesario reconocer los saberes de las comunidades populares, campesinas e indígenas, porque son ellos, los que tienen los saberes y conocimientos de las bases de la vida, como la alimentación, el cuidado del agua y la protección de la naturaleza.

Los asuntos estratégicos de la vida social se juegan en la cotidianidad de la gente del común, por eso, esta propuesta supone salir del salón al territorio y convertirlo en un aula de clase. Un ejemplo sería las aulas abiertas, donde confluye el interés de investigación de la academia con el de las comunidades.

Orlando Fals Borda plantea que, a partir de la experiencia en territorio, están personas inteligentes, preparadas para asumir su ritmo de vida, que tienen el conocimiento y que fueron ellos quienes inventaron el concepto de sentipensante que aparece en sus libros,

Ese concepto no lo invente yo, eso fue cerca de las ciénagas de San Benito Abad, un pescador que iba conmigo que me dijo: mire, nosotros si en realidad creemos que actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza y, cuando combinamos las dos cosas, somos sentipensantes. Es un concepto muy sencillo y que se entiende en su totalidad (Fals Borda, 2008).

Esta anécdota del investigador señala, como él lo expresa, “que el lenguaje que dice la verdad es el lenguaje sentipensante, aquel, que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando” (Fals Borda, 2008). La pedagogía del sentipensante

está comprometida con la transformación de la realidad de la vida de la gente. Es producir un conocimiento que rompa con las concepciones clásicas de las ciencias sociales, que colocan a los profesores, intelectuales e investigadores fuera de la sociedad, cuando, por el contrario, son ellos los llamados a transformar la realidad con la participación de la gente.

Cuando la escuela queda alejada del territorio, también queda ciega. Es necesario convertir el territorio en un aula de clase donde se aprende y se produce un saber útil. El profesor y el investigador ya no son quienes tienen y llevan el saber, son quienes deben escuchar para comprender y, con el otro, con el poblador, con los pueblos originarios, con los campesinos y el pescador, producir un conocimiento pertinente para la verdadera solución de los problemas de la vida, por eso es fundamental un conocimiento sentipensante.

En la epistemología del fuego, los sabedores nativos producen su saber, y lo comparten, en una conexión profunda entre mente y cuerpo, al explicar con su ejemplo y en los rituales ancestrales que existe una manera de estar en el mundo que pueda ser más benéfica para sí mismo y para quienes lo rodean. Para los abuelos y sus aprendices, la pedagogía del sentipensante es la vida cotidiana y el conocimiento es para transformar.

LA OBSERVACIÓN DEL MUNDO EN LA EPISTEMOLOGÍA DEL FUEGO

Para el Taita Miguel es claro que el ejercicio que involucró la racionalidad indígena de la vida fue realizado por los mayores mediante un proceso profundo de observación del mundo. Observar desde el pensamiento Kamëntšá implica que cuando observamos nos estamos comunicando con aquello que estamos observando. “No es un simple mirar”, aclara el taita, gracias a esta capacidad, los abuelos aprendieron a comprender su entorno y, por ende, a penetrar en el espíritu de lo observado, por eso boninch ja bua juan quiere decir adentrarnos con nuestra vista en aquello que estamos mirando, observando. Entrar en algún lugar con nuestros ojos:

(...) A través de la observación del boninch ja bua juan fue como nuestros abuelos comenzaron a entender el mundo, el entorno

y, claro, la perfección del mundo. Entonces no miraron un entorno lleno de cosas, sino la perfección del mundo, a través de la observación fue como nuestros abuelos entendieron que la Tierra es un ser vivo, y todo lo que crece alrededor de la Tierra tiene vida. Mire todo lo que se produce a través de un acto que es la observación boninch ja bua juan. Ese acto de observar tiene unos efectos que generan acercamiento, entendimiento, generan un afecto con aquello que estamos observando (Chindoy, 2017).

Entonces, mientras observar, como se hace en la investigación tradicional, es describir un objeto de estudio, exclusivamente a través de los ojos antropocéntricos de la razón moderna; en las cosmologías ancestrales, observar es un ejercicio que se realiza a través de los ojos del corazón, es un espacio para conocer, pero también para cuidar y preservar porque se concibe la vida como un mismo tejido vital. Como lo expresara con tanta belleza el Jefe Seattle, de la Tribu Sioux, cuando se vio obligado a vender su tierra al presidente de los Estados Unidos en 1854:

Esto es lo que sabemos: todas las cosas están ligadas como la sangre que une a una familia. El sufrimiento de la tierra se convertirá en sufrimiento para los hijos de la tierra. El hombre no ha tejido la red que es la vida, solo es un hilo más de la trama. Lo que hace con la trama se lo está haciendo a sí mismo (Jefe Seattle, 1854).

Comprender la observación a partir de la sabiduría de los pueblos originarios explica en gran medida el profundo respeto por el entorno que las culturas ancestrales desarrollaron en el continente, esta comprensión acepta e involucra que no solo el otro humano, sino lo otro (existencia viviente) tienen subjetividad y sentidos propios. Por lo tanto, estos agentes - seres (plantas, sol, objetos, espíritus...) entablan permanentemente comunicación con lo que somos y hacemos en el mundo. La importancia de llevar la vida a un plano como el aquí expresado puede hacer que se entienda con mayor facilidad la necesidad de comprender procesos ecológicos urgentes para nuestros territorios.

La epistemología del fuego busca la posibilidad de integrar, al conocimiento actual, la palabra antigua de los mayores (pueblos originarios) para conectar la experiencia y tomar decisiones sobre

el futuro, con miras a producir sentidos sociales compartidos alrededor de una vida buena y bella para todas y todos.

CONCLUSIONES

El trabajo de investigación abordó la epistemología del fuego, más que su estudio, su práctica está respondiendo a un llamado que han recibido los pueblos ancestrales de compartir su manera de aprender y curar. Un llamado que, sostienen, es realizado directamente por el territorio, por Abya Yala que, como ser vivo, requiere que esta manera de cuidar la vida, sin desentenderla ni centrarla exclusivamente en lo humano, pueda tener la oportunidad de aportar algo útil en estos momentos de intensa búsqueda de sentido.

Las prácticas y las nociones que han sido entregadas con el cuidado y respeto de los pueblos originarios al cosmos, permiten elaborar ciertos preceptos para abordar las que se han denominado epistemologías del fuego, enunciando en ellas las maneras de producir conocimiento, y que, desde lo ancestral, han sido usadas para la construcción de comunidad, privilegiando la forma en la que cada ser se piensa a sí mismo dentro de una cosmovisión y una inteligencia cósmica y que permite bases para afrontar la idea de la separación interna y externa, a la que se ha visto abocado el ser humano desde la construcción occidental del mundo.

Como complemento necesario de lo que es el hombre, emergen de las selvas conocimientos que se ponen al servicio de la vida, enseñándole a estar en paz con ella. Destino no resuelto dentro de los esquemas de pensamiento utilitarista, donde lo único que ha tenido valor (si lo ha tenido) es el ser humano. Descubrimiento no realizado de un verdadero Nuevo Mundo, que está a la espera de hacer aportes que no solo generen un movimiento en el pensamiento para admitir la necesidad de curar una enfermedad muy profunda en la manera de entender la vida, sino la posibilidad de que se

admitan otras formas de conocimientos creados con rigores y perspectivas de una ciencia ancestral.

Nuevamente, frente a las coincidencias en los descubrimientos de Abya Yala como un territorio capaz de producir conocimientos propios con una enunciación que sobrepasa y ponen en tensión las lógicas tradicionales de validez científica, el papel de las ciencias sociales se expande. En efecto, si estas ciencias son capaces de integrar a su pensamiento el conocimiento de los pueblos nativos, podrán reconocer en ellos su propia ancestralidad e historia para, desde allí, aportar a una urgente resignificación de la vida del ser humano en la crisis de una modernidad que, en muchos lugares del continente, ni siquiera ha llegado del todo.

En ese sentido, y continuando con la idea tejida por otros autores de un pluriverso (un mundo donde quepan muchos mundos), estas epistemologías basadas en el reconocimiento de la diversidad aportan también la construcción de una polifonía, donde no solamente la palabra y el pensamiento son protagonistas de la producción de sentido; en efecto, la relación de expresiones variadas como música, canto, poesía, narrativas cantadas, mitos, ritos y otros emergen como un escenario de comunicación-educación en la cultura capaz de tejer lazos profundos y producir conocimientos variados y útiles para un buen vivir.

Invitar al cuerpo al escenario de la educación formal, comprendiéndolo como un vehículo que se relaciona sabiamente con el mundo, es un llamado a tomar conciencia de su importancia y cuidado a través de diferentes vías que puedan ser útiles en ese propósito. La conexión del hombre con todo su ser es un llamado de los mayores que, con su ejemplo, enseñan un estilo de vida basado en el respeto y en el reconocimiento de lo sagrado, más allá de lo religioso, en una dimensión espiritual práctica que no está en guerra con nada externo y que busca con sinceridad la unidad, desde la diversidad de cada uno y de sus sueños.

BIBLIOGRAFÍA

- Bárcenas, R. (2002). Contexto de descubrimiento y contexto de justificación: un problema filosófico en la investigación científica. *Acta Universitaria*, 12(2), 48-57.
- Botero-Gómez, P. (2015). Pedagogía de los movimientos sociales como prácticas de paz en contextos de guerra. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(2), 1191-1206.
- Chindoy, M. (02 de 07 de 2015). Palabreo. (F. Sánchez, Entrevistador) Bogotá, Colombia.
- Chindoy, M. (2 de 11 de 2017). Palabreo. (F. Sánchez, Entrevistador) Bogotá, Colombia.
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, C. (2010). Lima: Oxfam América y Solidaridad Suecia América Latina (SAL).
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- de Sousa Santos, B. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural editores.
- de Sousa Santos, B. (2011). *Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54).
- Escobar, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En J. Regalado, *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. Chiapas: Ciesas.
- Fals Borda, O. (17 de 08 de 2008). Orlando Fals Borda-Sentipensante. (R. Bassi, & D. Britton, Entrevistadores) (En línea). Recuperado el 02 de 05 de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina (antología)*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores.
- Gaitan, Y. (04 de 05 de 2015). Comunicación personal. (F. Sánchez, Entrevistador) Tabio, Cundinamarca, Colombia.
- García, R. (2006). García, Rolando. *Salud Colectiva*, 2(2), 113-122.
- Garreta, O. (07 de 06 de 2017). Entrevista. (F. Sánchez, Entrevistador) Tabio, Cundinamarca, Colombia.
- Huchim, D.H., & Reyes, R. (2013). *La investigación biográfico-narrativa, una alternativa para el estudio de los docentes*. 13(3), 1-27.
- Hurtado, J. (2013). Explicación del Ajq'ij Baldomero Cuma sobre el agua desde la cosmovisión maya. Recuperado el 06 de 11 de 2017
- Jacanamijoy, V. (10 de 10 de 2012). Palabreo previo a toma de yagé. (F. Sánchez, Entrevistador) Bogotá, Colombia.
- Jaramillo, L. (2003). *¿Qué es Epistemología? Cinta de Moebio*, 18. Chile: Universidad de Chile Santiago
- Jefe Seattle, G. (1854). Carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de América. Recuperado el 08 de 08 de 2017, de <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>
- López, M. F. (2015). *La epistemología otra en la comprensión de los movimientos contrahegemónicos*. *Revista sociológica de pensamiento crítico*, 213 - 224.
- Mardones, F. (25 de 09 de 2017). Entrevista sabedor México. (F. Sánchez, Entrevistador) Chiapas, México.
- Martínez, B. (11 de 01 de 2018). Entrevista. (A. Mora, & F. Sánchez, Entrevistadores) Bogotá, Colombia.
- Mavisoy, W. (2014). *Etnografía sobre el que hacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por su origen. El Ejercicio de jtsenojuabnayá «Existir reflexionando» Entre los kamëntšá*. *Tabula Rasa*(20), 197-221.
- Mayatecun. (0 de 0 de 5133). *El Fuego Sagrado Maya*. Recuperado el 06 de 11 de 2017, de <https://somossentipensantes.blogspot.com.co/p/sentipensantes.html>
- Murillo, D. (2013). *Ley de Origen y legislación*

en Colombia: Contraposición, intereses y contradicciones entre los pueblos indígenas y el estado, en materia de explotación de recursos naturales en la Sierra Nevada de Santa Marta (tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

- Pinto, A. (23 de 09 de 2017). Entrevista Fuego Maya. (A. Mora, & S. Federico , Entrevistadores) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En CLACSO, Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la (págs. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rueda, A. (26 de 07 de 2017). Comunicación personal. (F. Sánchez, Entrevistador) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Sánchez, D. (12 de 06 de 2015). Comunicación personal en toma de yagé. (F. Sánchez, Entrevistador) Tabio, Cundinamarca, Colombia.
- Sánchez, F. (2017). Reflexión de Diario de Campo. Sierra Nevada de Santa Marta: Instrumento de recopilación de información sin publicar.
- Sanri, F. (2013). Diálogos con los demás para hablar con uno mismo. Bogotá: Editorial Bambú.
- Sanchez, F. (2015) Pedagogía Ancestral. La escuela del Yagé (Tesis de especialización). Unimunto, Bogotá, Colombia.
- Valdettaro, S. (2015). Epistemología de la comunicación: una introducción crítica. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Vallejo, A. (15 de 09 de 2017). Comunicación personal en Ceremonia de Fuego Maya. (F. Sánchez, Entrevistador) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.