

La Pedagogía de la Madre Tierra: una propuesta reflexiva a partir de las prácticas y testimonios del sabio indígena Abadio Green Stocel

The Pedagogy of Mother Earth: A Reflective Proposal Based on the Practices and Testimonies of the Indigenous Sage Abadio Green Stocel

Pedro Favaron

Pontificia Universidad Católica del Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

ORCID: 0000-0002-1985-1679

Resumen: El presente artículo intenta realizar una reflexión filosófica y pedagógica a partir de una entrevista que el doctor en educación Abadio Green Stocel, del pueblo originario Gunadule y de nacionalidad panameño-colombiana, brindó a la revista *Luciérnaga-Comunicación*, de la Facultad de Comunicación Audiovisual del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid y la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma San Luis de Potosí. La entrevista fue publicada en la página de YouTube de la revista en 2015.¹ Para realizar un comentario hermenéutico y filosófico del pensamiento del doctor Green, empezaremos contextualizando esta propuesta pedagógica dentro de lo que significa para el campo académico la emergencia de artistas, escritores, investigadores y pensadores indígenas que piensan la modernidad desde los saberes ancestrales. Luego, se citará la entrevista para relacionarla con otras concepciones pedagógicas del doctor Green y con reflexiones de otros autores que permiten perfilar lo que podríamos llamar un “paradigma de investigación indígena” y una “Pedagogía de la Madre Tierra”. Estas propuestas, lejos de circunscribirse a los límites étnicos de las naciones originarias, guardan un mensaje alternativo a las corrientes pedagógicas hegemónicas, que precisa ser escuchado por el conjunto de la humanidad.

¹ *Abadio Green Stocel 1*, video de YouTube, publicado por *Revista Luciérnaga-Comunicaciones*, el 5 de julio de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=wOCv9JCvPro>



Palabras clave: Pedagogía de la Madre Tierra, paradigma de investigación indígena, saberes ancestrales, Abadio Green, filosofía indígena

Abstract: This article attempts a philosophical and pedagogical reflection based on an interview that the doctor in education Abadio Green Stocel, of the indigenous Gunadule people and of Panamanian-Colombian nationality, gave to the magazine *Luciérnaga-Comunicación*, of the Faculty of Audio-visual Communication of the Colombian Polytechnic Jaime Isaza Cadavid and the Faculty of Communication Sciences of the Autonomous University of San Luis de Potosí. The interview was published on the magazine's YouTube page in 2015. To make a hermeneutic commentary on Dr. Green's thought, I will begin by contextualizing this pedagogical proposal within the context of what the emergence of indigenous artists, writers, academics, and thinkers who think about modernity from ancestral knowledge means for the academic field. Then, I will quote from the mentioned interview to relate his thinking to other pedagogical conceptions of Dr. Green and to reflections by other authors that allow us to outline what we could call an "indigenous research paradigm" and a "Pedagogy of Mother Earth". These proposals, far from being limited to the ethnic boundaries of indigenous peoples, contain an alternative message to the hegemonic one, that needs to be heard by the whole humanity.

Keywords: Mother Earth pedagogy, indigenous research paradigm, ancestral knowledge, Abadio Green, indigenous philosophy

Recibido: 12 de marzo de 2022

Aceptado: 12 de mayo de 2022

1. Introducción

La propuesta pedagógica y filosófica del doctor Abadio Green es parte de un movimiento más amplio de escritores, poetas, sabios, médicos tradicionales, artistas, pensadores y académicos de las naciones originarias que han irrumpido en el espacio público de los Estados modernos de las Américas (desde Canadá hasta Argentina). En algunos casos, la influencia y el reconocimiento de estos pensadores y artistas es más local, y en otros, como en el caso del doctor Green, han conseguido un alcance internacional. Por lo general, la simple presencia pública y la penetración institucional de estos pensadores y artistas, cuestionan las dinámicas hegemónicas del arte, la literatura y la filosofía (concebidos en términos eurocéntricos); la mayoría de ellos despliega su diferencia cultural, estética, intelectual y espiritual en espacios emblemáticos de la modernidad (como las universidades y los museos), que hasta hace poco no abrían sus puertas a quienes se expresaban y pensaban de formas alternas a las de la racionalidad positivista.

Es por eso que sus palabras y manifestaciones culturales están obligando a la institucionalidad moderna a replantear sus bases paradigmáticas.

La presencia del arte, la literatura y el pensamiento filosófico indígena en la escena contemporánea pone en cuestión el imaginario positivista de la historia cultural. El positivismo, que considera que existe una supuesta evolución progresiva de la civilización, tiende a inmovilizar lo indígena como cosa del pasado y lo considera como algo a ser superado e incapaz de dialogar con la modernidad hegemónica. Muy por el contrario a esta arrogancia civilizatoria, la mayoría de estos artistas, escritores y pensadores de origen indígena tiende a dar cuenta de que las actuales naciones originarias de América quieren participar de la configuración de lo contemporáneo, asimilando (digestivamente) elementos de la modernidad, pero sin perder sus raíces culturales, estéticas y espirituales; es decir, los miembros de las familias indígenas de América, por lo general, buscan ser modernos sin ser asimilados, sin subordinarse a los patrones de pensamiento, de comportamiento y de creación que se imponen desde la modernidad hegemónica, generando así una modernidad alternativa, heterogénea, en términos propios. Cuando los artistas, poetas y filósofos de las naciones originarias dan cuenta de la vigencia de su memoria ancestral, de sus historias, del lenguaje de sus parientes y de las narraciones de sus antepasados, ponen de manifiesto una saludable resistencia a ser absorbidos por las corrientes identitarias globalizadas; como afirma Camilo Vargas Prado, “reivindican sus historias personales y colectivas, sus prácticas culturales, sus territorios ancestrales y su derecho a ocupar un lugar en el mundo contemporáneo”.²

Las manifestaciones indígenas contemporáneas están atravesadas por una profunda necesidad de participar de la modernidad y, al mismo tiempo, continuar bebiendo de sus raíces culturales y de la red sagrada de la vida, en diálogo respetuoso con todos los elementos del cosmos, como hacían los antiguos sabios. El crítico y estudioso que se acerca a estas manifestaciones estéticas y reflexivas no puede desconocer esas zonas de contacto entre lo comunitario y lo global, que no se resuelven en una simple reconciliación y comunión de los diferentes, sino que proponen, más bien, complejos y fecundos intercambios y vinculaciones. Es desde esta complejidad que surge el insoslayable aporte de las naciones originarias a la búsqueda contemporánea de formas más armónicas de habitar la tierra

² Camilo Vargas Prado, “Poéticas que germinan entre la voz y la letra: itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamióy y Anastasia Candre” (Tesis doctoral, Sorbonne Université, École Doctorale IV, 2019), 32, <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/76045>

y de preservar la belleza, el espíritu, la poesía y la vida. En el caso particular del trabajo del doctor Green, y a pesar de haberse formado en instituciones educativas de la modernidad, su discurso no abandona el talante poético propio del pensamiento indígena; por eso, para poder realizar un comentario hermenéutico y filosófico del mismo, no resulta conveniente asfixiarlo con la imposición de un aparato teórico ajeno, sino dejarlo expresarse en sus propios términos y comentarlo desde una racionalidad afectiva, empática, atenta a las inflexiones de su enraizamiento al territorio ancestral, al soplo cósmico y a la red sagrada de la vida.

Las más de las veces, las aproximaciones a las manifestaciones culturales de las naciones originarias desde el campo cultural y académico terminan imponiendo premisas y giros hermenéuticos que son por completo ajenos a las propias dinámicas indígenas, forzando así interpretaciones demasiado ideológicas, elitistas o artificiales. El arte, la poesía y el saber ancestral indígenas necesitan ser acogidos e interpretados por una academia que rompa con los paradigmas de la modernidad hegemónica; es decir, por una academia que no solo respete las manifestaciones culturales y artísticas de los pueblos indígenas, sino que sea capaz de comentarlas e interpretarlas desde metodologías de investigación y estilos de redacción que se basen, siguiendo el ejemplo de los propios creadores y pensadores indígenas, en los saberes ancestrales. No se busca, por lo tanto, romper de lleno con la academia moderna; de lo que se trataría, más bien, sería de apropiarse (selectiva y digestivamente) de parte del aparato técnico de las academias occidentales y de transformarlo desde las propias racionalidades ancestrales, para así generar una academia indígena que no se someta a los giros lingüísticos y reflexivos del eurocentrismo. Aquellos que pertenecemos a una familia indígena y que hemos sido nutridos por la herencia espiritual y reflexiva de los antepasados, tenemos que ejercer el derecho a expresarnos y a pensar conservando nuestra propia singularidad y diferencia, dando cuenta del afecto transformador con el que nos nutre el propio territorio indígena y las palabras de los sabios. Se trataría, por lo tanto, de generar un pensamiento académico que ponga en evidencia que la subjetividad indígena no solo tiene un valor político, sino que también tiene validez intelectual y epistémica; y que esta validez no precisa ser justificada en los términos del positivismo, sino que por el contrario cuestiona los términos modernos en lo que se concibe la rigurosidad intelectual, señalando que la “objetividad” ha sido utilizada, las más de las veces, para instrumentalizar y denigrar a los pueblos indígenas.³ Ya que la racionalidad de los an-

³ SiumAmanyEric Ritskes, “Speaking Truth to Power: Indigenous Storytelling as an Act of Living Resistance”, *Decolonization: Indigenety, Education & Society* 2 núm. 1 (2013): IV.

tiguos sabios era indesligable de sus vínculos de parentesco y de un pensamiento empático que les permitía reconocer el soplo cósmico que aunaba a todos los seres vivos; no podemos, por lo tanto, dar cuenta de las propias racionalidades creativas y filosóficas de los pueblos indígenas si dejamos de lado el afecto y la episteme poética de los antepasados.

2. La voz de los sabios

Resulta innegable que la primacía académica del eurocentrismo empieza a ser cuestionada de forma creciente y se muestra cada vez más insostenible en un mundo académico con una población plural, que proviene de contextos culturales diferentes a los de la modernidad eurocéntrica. Han surgido múltiples voces que reclaman un cambio radical del campo de las ciencias sociales, de las humanidades y de las artes, principalmente. Nuevos actores, históricamente marginados del campo letrado, empiezan a ingresar a la universidad y a ejercer una reflexión filosófica institucional, pero en términos propios. Estos nuevos actores demandamos de la academia, como dice el investigador colombiano Gabriel Arévalo, “una nueva ciencia que tome en cuenta cosmovisiones, pensamientos y valores que no se encuentran al interior del mundo occidental”.⁴ El creciente número de estudiantes y profesores indígenas, y sobre todo de miembros de las naciones originarias que han logrado acceder a los más altos niveles de la formación académica y artística, están cambiando el lenguaje, las metodologías y los paradigmas que han primado en el mundo académico desde la Ilustración (en sus variantes más hegemónicas y ligadas a la primacía del positivismo). No son pocas las repercusiones que surgen con “el paso de los cursos de antropología indigenista y sus investigaciones sobre *nativos* hacia la creación de universidades indígenas, diplomados, seminarios, publicaciones e investigaciones agenciadas por indígenas”.⁵ El ego antropológico se ve cuestionado desde sus cimientos por este acto de emancipación académica: ya no se trata de hablar en nombre de pueblos “subalternos”, que supuestamente son incapaces de expresarse por cuenta propia, sino que ahora son los propios intelectuales, artistas, políticos y sabios indígenas los que hablan por sí mismos, los que reflexionan sobre sus prácticas y

⁴ Gabriel Arévalo, “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación”, en *Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad*, eds. Gabriel Andrés Arévalo e Ingrid Zabaleta Chaustre (Bogotá: Asociación Cultural Mundo Berriak, 2013), 52.

⁵ *Ibidem*.

saberes, los que dan cuenta de su cultura y de su espiritualidad, sin la necesidad de pasar por el filtro de los especialistas. No son pocos los antropólogos asustados ante esta situación, quienes empiezan a sentir que su trabajo de traducción cultural puede terminar siendo crecientemente irrelevante.

Desde la antropología clásica, se han hecho muchas veces afirmaciones demasiado generales sobre los pueblos indígenas, como si todos los miembros de una misma nación pensarán lo mismo sobre todos los aspectos de la vida. No se ha reparado en la singularidad irreplicable de cada persona; si bien los pueblos indígenas suelen dar mucha importancia a los vínculos de parentesco y comunitarios, y es innegable que existen ciertas bases ontológicas y epistémicas compartidas, no es menos cierto que cada sabio tiene un saber que expresa en sus propios términos, con singulares matices e inflexiones. En contraste con esta postura, resulta conveniente que, a la hora de presentar un testimonio, demos cuenta de quien lo está diciendo y en qué contexto, para que de esa manera el saber tenga también rostro y presencia. Los saberes ancestrales no pueden ser tomados como meras “cosmovisiones”, como peyorativamente ha querido designar la modernidad ilustrada a los pensamientos de las naciones originarias, sino que se trata de manantiales reflexivos llenos de matices y posibilidades. Los sabios indígenas han pensado desde antiguo, como sus pares de otras culturas, sobre las causas de que la existencia sea como aparece ser, sobre los procesos vitales y la transformación de los seres y de los mundos, sobre el sentido de la vida, sobre las dinámicas cósmicas y los orígenes del respiro, sobre las múltiples dimensiones del cosmos y, también, sobre las formas legítimas en las que los seres humanos pueden acceder al conocimiento y trascenderse a sí mismos. No todos los sabios indígenas, y ni aún los miembros de un mismo pueblo, han llegado a las mismas reflexiones o conclusiones, sino que cada sabio, aun nutriéndose de una misma lengua amerindia y de concepciones muy cercanas, se expresa de una forma particular que conviene atender. Cada sabio amerindio es, entonces, un pensador irreplicable, un creador de sentido que piensa el cosmos de forma personal, individual, pero nunca desligado de sus parientes ni de la red sagrada de la vida, sino inmerso en ella, respirándola, aprendiendo de las plantas, de los ríos, de las estrellas.

Es en este sentido que resulta preferible hablar de saberes ancestrales, de pensamientos amerindios o de filosofías indígenas, y no tanto de una supuesta cosmovisión homogéneamente compartida por todos los miembros de una nación originaria. El término *cosmovisión* parece implicar que, como afirma el investigador colombiano Fernando Urbina, es posible “meter en un costal todo un

pensamiento vivo que [por el contrario] ofrece lo mejor de sí en las variaciones. Es que no hay acuerdo, es que no todos los integrantes de una cultura piensan igual desde su tradición —que ya viene diversificada—.⁶ Cuando se estudia a los pueblos indígenas desde afuera, resulta más conveniente y fácil para el especialista académico no reparar en las diversidades internas, para tratar de alcanzar generalizaciones y conclusiones estabilizadoras que, inevitablemente, terminan negando la rica diversidad y variedad de las voces indígenas; en cambio, cuando se trabaja desde adentro de los vínculos afectivos, habiendo convivido de forma prolongada con una nación originaria, resulta imposible no reparar en las diferencias, en los matices, en las singularidades. Esta evidencia nos lleva a descartar de plano cualquier generalización excesiva. Sin desconocer los vínculos y cercanías entre las palabras de los sabios indígenas, ni el hecho de que todos los miembros de una misma nación amerindia comparten un sustrato cultural, lingüístico, narrativo y espiritual que nutre sus palabras y les brinda aliento, es igualmente necesario reconocer el singular proceso reflexivo y las experiencias particulares de cada individuo.

Es por eso que a continuación presento en extenso la transcripción de una entrevista realizada al doctor Abadio Green, para que pueda escucharse su propio pensamiento, las inflexiones de su palabra y su riqueza metafórica. Es interesante que la entrevista fuera publicada en YouTube, ya que esto da cuenta de que es una voz que no está encerrada en una supuesta “noche de los tiempos”, sino que utiliza el internet y participa de la modernidad cibernética. El pensamiento de Green, aunque evidentemente enraizado en los saberes de sus ancestros, no debe ser tomado, a mi entender, como una representación abstracta del pensamiento de su nación, sino como la propuesta de un intelectual que, a pesar de haber pasado por la academia, no ha dejado de pensar desde el corazón y en armonía con el aliento de la Madre Tierra. Su propuesta, que piensa la lengua, al ser, a la oralidad y la pedagogía, desde una comprensión distinta a la del positivismo, sin dudas echa luces inesperadas que pueden nutrir nuevos pensamientos y prácticas pedagógicas alternativas:

¿Cómo aprendemos la lengua? Mi mamá no me dijo que mi lengua tenía a, e, o, esas letras que yo tenía que repetir, sino mi mamá me cantó, mi mamá narró historias de mis antepasados, me contó las historias de los abuelos, de las abuelas, de las plantas, de los animales, todas las narraciones [...]. La oralidad es muy importante, pero el Oc-

⁶ Fernando Urbina Rangel, *Las palabras del origen, breve compendio de la mitología de los huitotos* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 30.

cidente ha enseñado que la oralidad no es importante, sino la escritura es importante. Por eso ahora los historiadores dicen que los pueblos indígenas no tenemos historias, sino mitos. ¿Por qué? Porque no está escrita la historia de los pueblos indígenas [...]. Uno aprende el idioma desde que está en el vientre de la madre, desde que empieza a ser los primeros gateos, los primeros pasos, uno ha aprendido así en ese lugar. Lo otro que para nosotros es totalmente importante a tener en cuenta en la pedagogía es el silencio y el escuchar [...]. Una de las partes principales para el aprendizaje de la lengua son lo que estamos llamando escrituras propias. Los lingüistas dicen que las lenguas indígenas son ágrafas. Yo digo que no, nosotros no somos lenguas ágrafas [...]. El tejido, todas las cesterías, los bastones, para hacer las hamacas, para hacer los sombreros, para hacer el vestido, todo es nuestra forma de escribir nuestra realidad. Y qué me dices de los bailes, de la música; por ejemplo, en mi cultura tenemos más de doscientos diseños de bailes. Y esos bailes te hablan de la cacería, de la danza de una danta, te hablan de un águila [...]. La enseñanza que el país ha utilizado para mantener las lenguas indígenas está equivocada. O sea que no es desde la fonética, desde la fonología, desde la gramática. Eso sirve para poner en la biblioteca, para las futuras generaciones, para que vean qué lengua existió en este país, pero no nos sirve para la gente que habla en su propia lengua. Lo que a nosotros nos sirve es que nos afiancemos más en nuestra oralidad, en las narraciones, escuchar al abuelo, escuchar los cantos de nuestras abuelas, escuchar el murmullo de las olas del mar cuando nos cuentan las tradiciones de la madre naturaleza. Eso es lo que estamos planteando desde “la Pedagogía de la Madre Tierra”, de la Madre como gran pedagoga. O sea que nos hemos olvidado de escuchar, de aprender, de la Madre Tierra. Hemos olvidado cuando entramos a la academia. Todas las universidades en ese sentido están copiadas de igual forma, porque las universidades enseñan todo del Occidente. No enseñan las cosas de las tradiciones de los pueblos ancestrales.⁷

Uno de los puntos centrales en las palabras que he transcrito del doctor, es el cuestionamiento a la supuesta superioridad de la escritura frente a la oralidad, que es un tema de vieja data en el continente americano. Los procesos de colonización territorial no son independientes de la fetichización moderna de la palabra escrita. Este fetiche de la letra, por supuesto, es parte de un paradigma civilizatorio más amplio, y es indesligable del racismo eugenésico que atribuía una superioridad completa, en todos los ámbitos, a las sociedades ilustradas sobre las indígenas. Tales dinámicas no se acabaron con la disolución de los virreinos

⁷ *Abadio Green Stocel 1*, video de YouTube, 0:00 al 8:20, publicado por *Revista Luciérnaga-Comunicaciones*, el 5 de julio de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=wOCv9JCvPro>

españoles, sino que se continuaron en la era republicana. Cuando en el siglo XIX sucedieron los procesos de “independencia” en América, los nacientes Estados modernos se construyeron adoptando este paradigma, lo que implicó la negación de los pueblos indígenas y de sus herencias políticas, filosóficas y estéticas. Los nuevos aparatos políticos fueron capturados por las élites letradas y urbanas; las más de las veces, los Estados fueron concebidos como maquinarias que debían ser puestas para el beneficio y provecho de unas cuantas familias de la elite. Se importaron ideas deudoras de la modernidad ilustrada, como la representatividad, la igualdad, la democracia liberal y el libre mercado, y se implantaron en el continente americano, las más de las veces, con exceso de pompa pero, por lo general, con poco contenido. La modernidad fue, ante todo, una suerte de maquillaje institucional, mientras se preservaron ciertas estructuras virreinales y un despliegue colonial del poder.

Si bien estas elites nunca se apuraron a la hora de imponer verdaderas reformas ilustradas y liberales, sí fueron tajantes en la marginación de los pueblos indígenas y de las mayorías mestizas: haciendo eco del elitismo ilustrado, se consideró que solo podían participar de las discusiones públicas sobre el destino de la nación aquellos que supieran leer y contaran con títulos de propiedad, dando cuenta del indesligable vínculo entre contrato, posesión y letra. La omisión histórica de la palabra poética, de la narrativa y del arte de los pueblos indígenas del canon artístico, literario y académico del continente americano, como afirma Violeta Percia, es “consecuente con la omisión mayor que ha significado la marginación del pensamiento indígena en la construcción de los proyectos nacionales en América”.⁸ Las naciones americanas fueron imaginadas como modernas desde una perspectiva excluyente que no admitía la disidencia cultural ni la diferencia espiritual; se han tratado, a la fuerza, de construir naciones vinculadas por un supuesto pasado en común, por una misma lengua y una misma cultura, en unos territorios en los que prima lo heterogéneo y lo disímil. El eurocentrismo fundacional de los Estados americanos, al negar las complejidades históricas, geográficas y culturales del continente, estaba destinado al fracaso. Como ha planteado el propio doctor Green, las lógicas económicas y culturales de los Estados modernos han pretendido erradicar los saberes ancestrales de los pueblos indígenas al considerarlos una suerte de estorbo para alcanzar el progreso:

⁸ Violeta Percia, “Poesía contemporánea en lenguas indígenas: la experiencia de pensar *entre* lenguas”, *Revista Exlibris*, núm. 8 (2019): 92.

El poder económico ha aplastado a los conocimientos ancestrales y la forma armónica en la que vivíamos antes con la Madre Tierra. La tierra se ha vuelto ahora un negocio [...]. La Madre Tierra se volvió como el obstáculo de la civilización, el obstáculo del progreso de la nación. Y nosotros los pueblos originarios, que defendemos a la Madre Tierra, somos obstáculo para el desarrollo de nuestros países.⁹

La exclusión moderna de lo indígena estaba prefigurada en las violencias fundacionales de la conquista europea del continente. Desde los primeros encuentros entre los conquistadores y las naciones americanas, se empezó a sostener que la civilización europea era superior a la de las naciones indígenas, por diferentes motivos, como la religión y el estilo de vida. La supuesta superioridad de la escritura tuvo un rol preponderante, junto a otros, en la justificación (filosófica y teológica) que Europa hizo de la conquista. En el inquietante año de 1492, Antonio Nebrija dirigió a la reina Isabel la primera gramática castellana; en el prólogo, el autor asegura que el libro fue elaborado pensando en los intereses imperiales de la corona, para que los “pueblos bárbaros y naciones peregrinas” que sufrieran el embate del acero ibérico, aprendan la lengua del vencedor (y puedan así obedecer las órdenes del soberano). Según el investigador colombiano Hugo Niño, “Nebrija argumentó las funciones prácticas de la gramática en el marco de la conquista en cuanto que ella unificaría a los aborígenes en una sola lengua, una sola religión, una sola voz y un solo vasallaje”.¹⁰ Este proyecto da cuenta de una tendencia impositiva y soberbia que prevalece hasta nuestros días entre las elites económicas del continente americano.

No cabe duda de que las lenguas indígenas se encuentran amenazadas y, en algunos casos, en peligro de extinción, luego de los muchos años en los que el Virreinato y la República trataron (al menos en algunos momentos) de exterminarlas y les negaron valía, considerándolas inferiores y ajenas al propósito de unidad administrativa y cultural. Aunque esto ha tratado de ser revertido en los últimos años, las estrategias empleadas por los ministerios de educación (de los distintos Estados del continente americano) no parecen ser las más adecuadas. Según la opinión del doctor Green, las metodologías hegemónicas de la lingüística académica sirven a los intereses de los especialistas, y para generar un archivo, pero

⁹ *Pedagogía de la Madre Tierra*, video de YouTube 15:43-16:21, publicado por Quince-Universidad de Costa Rica, el 20 de febrero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=UAuVDCjUIWM&t=203s>

¹⁰ Hugo Niño, “Poética indígena: diáspora y retorno”, *Cuadernos de Literatura IV*, núm. 7-8 (1998): 214.

no necesariamente a los hablantes de las lenguas indígenas. La propuesta pedagógica de Green plantea una inmersión del estudiante en sus propios territorios y en los saberes ancestrales. En este sentido, resulta fundamental revalorar las tradiciones orales y las narraciones de las abuelas y de los abuelos. Escuchar las palabras de los antiguos es necesario para la preservación de la cultura, ya que los saberes que transmiten estas narraciones guardan las instrucciones fundamentales acerca de cómo preservar nuestra vida y salud. Las narraciones sobre el origen de la cultura y del actual orden del cosmos han permitido a los diferentes grupos humanos, en diferentes tiempos y espacios, comprender su propio presente y preservar los lazos afectivos de las comunidades. Estos relatos no son meros cuentos fantásticos, vacíos de toda verdad o profundidad filosófica, sino que, remontándose a un pasado imaginado, son intentos de dar sentido a la existencia. Según Jean Langdon, las narraciones indígenas pueden ser entendidas como expresiones simbólicas del cosmos y de los principios vitales que garantizan el balance existencial.¹¹ Mediante las narraciones ancestrales, los antepasados transmitían a sus descendientes sus propias reflexiones filosóficas y cosmogónicas. Sin embargo, como la tradición oral no era algo fijo y cristalizado, no pretendían transmitir un cuerpo dogmático de comportamientos; los énfasis y modificaciones que cada narrador efectuaba daban cuenta de las enseñanzas y puntos de vista que se querían resaltar, de las propias experiencias y de la necesidad de dar respuestas, desde lo ancestral, al presente. Según Langdon, “la narrativa como forma oral no tiene una forma fija o memorizada; se emplea en diferentes contextos para comunicar diferentes puntos de vista”.¹² Además, las narraciones siempre permanecen abiertas para que el oyente aprenda de ellas según una libre y personal interpretación. Es por eso que una pedagogía fundada en la narrativa y en la poética ancestral será siempre una educación de la libertad que incentiva las propias experiencias y las propias reflexiones, absuelta de toda imposición.

Resulta bastante cuestionable seguir considerando que las lenguas escritas son necesariamente superiores a las que no contaban con esta escritura. ¿Puede existir una filosofía sutil y depurada, pero carente de escritura? Es bastante claro que la filosofía, según la práctica clásica entre los griegos, no precisó de la escritura. Sócrates, considerado por las posteriores generaciones como una suerte de emblema de la consagración a la filosofía, nunca escribió su pensamiento. Es más, incluso para Platón, quien sí escribió, la escritura no goza de un lugar privi-

¹¹ Jean Langdon, “A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias”, *Revista de Antropologia* 56, núm. 2 (2013): 248.

¹² *Ibidem*: 248, la traducción es mía.

legiado sobre la oralidad. Para Platón, como bien ha señalado Byung-Chul Han, “a causa de su exterioridad, de su materialidad escritural, la escritura no es capaz de representar la presencia espiritual. No es más que un doble del doble que falsea y traiciona la presencia original e ideal”.¹³ La escritura permite generar un archivo para la memoria, para evitar el olvido, pero no es capaz de transmitir lo que Platón llama un “discurso lleno de vida y de alma del que sabe”.¹⁴ Más bien, las palabras vibrantes de los verdaderos sabios, y sus pensamientos fecundantes, quedan, como dice Platón, “escritos en el alma”.¹⁵ Si las palabras de sabiduría y verdad vibran con el alma de los sabios que las pronuncian, y se graban a fuego en los corazones de quienes las escuchan, es posible interpretar que para Platón la espiritualidad de la palabra tiene también una traza material; el signo pronunciado no está dominado solo por la idealidad, sino también por una materialidad sutil, vibratoria, que conmueve al ser. La palabra hablada se presenta así, en Platón, como lo más próximo al pensar original de la filosofía. A pesar de las irreductibles distancias entre los sabios indígenas y Platón, sí es pensable, al menos en este punto, trazar una cierta cercanía, un aire de familia, una posibilidad dialógica: cuando el sabio indígena aconseja a los demás, la fuerza espiritual de su palabra toma materia en las inflexiones tonales de su voz y preña el corazón de quien recibe el consejo con ánimo abierto, con atención y respeto; la palabra vive y es posible decir, metafóricamente, que queda “escrita” en el corazón del otro. No es solo un pensamiento lo que se transmite en el consejo, sino que también una fuerza vital y un coraje, una posibilidad interna y anímica para poner en práctica el saber que fue transmitido por el sabio a sus familiares y afines.

La palabra no solo transmite significados inmateriales, sino que la vibración de la palabra pronunciada tiene una materialidad sonora que nos conmueve y resuena en nosotros, no solo en el tímpano sino en el pecho mismo, y en todo el cuerpo. La palabra suena y resuena en nosotros; tiembla y vibra, y hace temblar y vibrar; nos envuelve y nos penetra, como el aire, y despierta en nosotros nuevas palabras, que también viajarán en el aire para alcanzar el corazón de nuestros seres amados. La pronunciación vocal es un fenómeno sensible; no solo resuena en el tímpano, sino en toda nuestra biología y en nuestro espíritu. Por eso, bien podemos decir, como hace Byung-Chul Han, “que la palabra misma es terrosa, que igual que el pozo sabe a tierra, que en ella de hecho la tierra florece mirando al

¹³ Byung-Chul Han, *El corazón de Heidegger. El concepto de “estado de ánimo” en Martin Heidegger* (Barcelona: Herder, 2021), 78.

¹⁴ Fedro 276 a.

¹⁵ *Ibidem*: 277 a.

cielo”.¹⁶ La palabra de sabiduría es portadora de una fuerza suprasensible, de un aliento que toma cuerpo en la voz del sabio que aconseja y cura con la vibración de su voz. “El entramado de vibraciones [del decir] difícilmente se puede describir con categorías metafísicas. No es ni sensible ni inteligible”.¹⁷ O, en todo caso, es sensible y suprasensible al mismo tiempo. La palabra de los sabios es algo más, un continuo fluir que vincula los mundos y las dimensiones, la materia y el espíritu, de forma indesligable. No solo es una tierra que florece mirando al cielo, sino que también es tierra fecundada por el cielo, greda en la que se manifiesta de forma plena la fuerza de un corazón impregnado por la lluvia del espíritu. La palabra escrita, en cambio, puede provocar que el pensamiento y el espíritu pierdan cierto dinamismo, así como una porción de materialidad; si bien la marca de la escritura alfabética queda como una huella del pensamiento, la materialidad del sonido, de la vibración portadora del aliento y del latido de quien pronuncia la palabra de sabiduría, no resuena en la tinta impresa. La palabra de nuestros mayores, en cambio, que penetra al corazón, vive en nuestros latidos, se hace carne de nuestra carne, genera nuestro cuerpo y pensamiento, y es palabra indeleble. Hay algo indecible que nos transmite esa palabra que no solo respira en nosotros, sino que también será transmitida a las generaciones venideras. La noción metafórica de una “escritura” de la palabra que se graba en el corazón permite ensanchar la concepción de grafía; la marca de la escritura no es solo la letra del alfabeto, sino que también puede ser (y de una manera aún más profunda) el latido fecundado por el consejo, el palpito ensanchado que abre nuestra mente y brinda fuerza a nuestros pensamientos, y la acción que esos pensamientos movilizan. Los antiguos hombres y mujeres de las naciones originarias “escribían” estos pensamientos luego en sus diseños, en sus cerámicas, en sus tejidos, en los horcones de sus casas, en sus canoas, en sus huertas, en sus cantos, en sus danzas. Todas esas manifestaciones nos hablan del legado de los antepasados, de la altura de su pensamiento y de sus más profundas concepciones cosmogónicas, y por eso Green las llama, con pleno derecho, “escrituras propias”.

3. La Pedagogía de la Madre Tierra

En una entrevista realizada por el programa *Consciencia* del canal de YouTube de la Universidad de Costa Rica, dirigido por el doctor Gustavo Gutiérrez

¹⁶ Han, *El corazón de Heidegger*, 93.

¹⁷ *Ibidem*: 125.

Espeleta,¹⁸ publicada en 2017, Abadio Green dio algunas aclaraciones sobre las metodologías educativas del programa de “Pedagogía de la Madre Tierra”, que él mismo dirige con el apoyo institucional de la Universidad de Antioquia, en Colombia. Estas declaraciones pueden servir para complementar las palabras antes citadas. El programa educativo de la Madre Tierra nació, a partir del año 2000, cuando la Organización Indígena de Antioquia (OIA) le planteó a la universidad la necesidad de generar un modelo pedagógico acorde con los saberes y prácticas ancestrales de los pueblos indígenas. La OIA empezó a concebir, según ha dicho Abadio Green, que, ante la crisis ecológica del planeta, “la educación debe ser como una estrategia en defensa de la Madre Tierra”. El plan educativo de la OIA se denominaba, en un principio, etnodesarrollo; pero el nombre cambió y quedó como “volver a recorrer el camino de los ancestros”. Green afirma que “nosotros encontramos que no se puede caminar sin tener a la Tierra como guía. El centro debe ser la Madre Tierra”. Poner en el centro de la educación a la Tierra y a nuestras responsabilidades de su cuidado, a nuestra íntima necesidad de armonizarnos con sus palpito y temporalidad, varía por completo la función otorgada a la educación por la modernidad ilustrada.

La idea de una educación pública y obligatoria se expandió en las sociedades occidentales, desde finales del siglo XVIII y, con mayor ímpetu, en el siglo XIX, debido a las exigencias de mano de obra capacitada por parte de la revolución industrial, como consecuencia de los cambios energéticos, productivos y del mercado laboral. Se necesitaba de una población de futuros trabajadores alfabetizados, ya que la escritura se había convertido, para entonces, en un sistema necesario de información para lidiar con la creciente complejidad social y tecnológica de las nuevas industrias. Los colegios, no por casualidad, fueron contruidos y estructurados a semejanza de las fábricas: era necesario manufacturar en serie a los futuros trabajadores, cuyos comportamientos debían ser predecibles y adaptados a las dinámicas y exigencias de las economías industriales. Al igual que las fábricas, la educación se organizó con base en el disciplinamiento físico (biopolítica) y al uso racional del espacio y del tiempo. Tal como aseguró el propio Abadio Green en la entrevista concedida en Costa Rica, la escuela moderna se ha dedicado a formar a los alumnos en el predominio de una racionalidad instrumental, imponiendo las exigencias de la industria y del progreso material sobre la salud del conjunto vital, educando a los niños en el cálculo frío, en la

¹⁸ *Pedagogía de la Madre Tierra*, video de YouTube, 26:11, <https://www.youtube.com/watch?v=UAuVDCjUIWM&t=203s>

competencia insolidaria y en la dominación del resto de seres vivos, sin ningún respeto y ni afecto por la Madre Tierra.

Hasta ahora la ministra de Educación ha propuesto la educación desde el ser. Pero ese ser que nos han formado es un ser individualista, un ser mercantil, racional, un ser que solamente mira en un solo punto que es el tiempo lineal. Nosotros comenzamos a plantear que ahí no debe ser la educación. Porque esa educación lo que ha hecho es romper, una ruptura con la Madre Tierra.¹⁹

El ser mercantil es el que se separa de la tierra y, debido a esa separación anímica y cognitiva, es incapaz de percibirla como una Madre, generosa y portadora de vida. La racionalidad instrumental concibe la naturaleza como mera materialidad, carente de consciencia y de vida, que puede ser infinitamente manipulada por la humanidad. El ser separado del cosmos cree tener la potestad de apropiarse a título personal de determinados espacios y explotarlos como le venga en gana. Esta comprensión, típica de la modernidad hegemónica, es la raíz ontológica que ha legitimado la explotación insensata y ecocida de la Madre Tierra. Para sanar esta ruptura, según manifiesta el doctor Green, “la educación ya no puede ser individual, sino colectiva, una educación desde el corazón que permee que somos parte de la naturaleza. Nosotros no somos encima de la naturaleza, como nos han enseñado”.²⁰ Se trataría de revertir esa mirada positivista y reduccionista que concibe la naturaleza desde la supuesta superioridad antropocéntrica. Muy por el contrario, una “Pedagogía de la Madre Tierra” buscaría que los alumnos se reconozcan como hijos del territorio, y comprendan que la humanidad es parte indesligable de la red sagrada de la vida. El individuo no es un ente autónomo, sino que nos realizamos en el seno de nuestras relaciones de parentesco y de nuestros vínculos con el resto de seres. Una educación que se base en el reconocimiento del parentesco cósmico de todos los seres vivos, no va en desmedro de la libertad y la singularidad del individuo, sino del individualismo egoísta y competitivo que piensa que puede imponer sus deseos y caprichos sobre los demás; al comprender que la vida humana depende de la generosidad y del amparo de la Madre Tierra, y que la salud y el bienestar individual no son independientes del conjunto vital, la educación ecopoética tiene que promover una realización plena del individuo en armonía con el resto de seres vivos. Según afirma Green, los seres humanos tenemos la misión existencial de proteger a la

¹⁹ *Ibidem*: 4:08-4:36.

²⁰ *Ibidem*: 5:01-5:18.

Madre Tierra. ¿Cómo, sin embargo, en un tiempo de separación y en el que prima la profanación del territorio, podemos retomar la consciencia de la unidad cósmica y volvernos a zurcir al tejido amoroso de la existencia? El doctor Green señala que una ruta posible es la que proveen las enseñanzas de los abuelos y las tradiciones indígenas:

Para poder entender a la Madre Tierra, para poder amar a la Madre Tierra, lo primero que yo debo saber es de dónde yo vengo. ¿De dónde venimos? Del vientre de nuestras madres. El vientre de nuestra madre es nuestro primer territorio, nuestra primera casa, es nuestro primer hábitat, es nuestra primera escuela, donde yo aprendí los conocimientos de mi pueblo. Todo lo que sucedió alrededor del vientre de mi madre yo lo escuché, lo sentí [...]. Eso no está en las bibliotecas, eso no está en ningún libro, sino está en la memoria de las madres, de los abuelos, de las abuelas.²¹

La reconexión con las tradiciones de los sabios no pasa por un proceso fundado en una racionalidad teórica y una enseñanza restringida al aula y al pizarrón, carente de afecto y emoción; por el contrario, se trata de un pensamiento cardíaco e imaginativo, que permita al estudiante visualizarse a sí mismo como feto en el vientre de su propia madre y reconocer que la vida, desde un principio, no surge desde la autonomía, sino desde una relación afectiva y generosa, desde un cuidado y una entrega, desde un sacrificio. La importancia que Green otorga a este retorno al vientre es un aspecto muy presente entre distintas tradiciones medicinales de los pueblos indígenas: existen diversas ceremonias (como los temazcales mesoamericanos y norteamericanos) encaminadas a que las personas puedan recordar lo que se siente estar en el vientre de la propia madre. El retorno al vientre está también ligado a la experiencia del renacimiento iniciático; se retorna al silencio palpitante del vientre, en el que somos semilla de posibilidad, para luego volver a la vida con una mirada renovada y portando un nuevo conocimiento, en beneficio de todos los seres sensibles y suprasensibles.

Hay resonancias semánticas entre el vientre y la atmósfera. Es más, es concebible pensar metafóricamente a la atmósfera como unas nuevas aguas uterinas que nos acogen y posibilitan nuestra vida, que nos contienen y nutren. Existe una innegable continuidad entre el líquido de la placenta y el aire que nos cobija. La madre lleva al niño en el vientre y lo alimenta, de manera semejante a como la atmósfera nos envuelve y como la Madre Tierra sostiene nuestros pasos y nos nutre de sí misma. El feto, desde la comprensión expresada por Green, no es un

²¹ *Ibidem*: 10:14-11:38.

mero organismo inconsciente, sino que percibe todo lo que rodea a la madre; desde su completa inmersión en la biología-territorio maternal, el niño empieza a escuchar la lengua de los abuelos y sus historias, a experimentar el afecto de sus parientes y asimilar las enseñanzas. Los nueve meses de gestación son fundamentales (tanto como los primeros años de vida) para la asimilación de la tradición cultural y espiritual, así como para la formación cognitiva, psíquica y emocional de la persona. Todo lo que sucede en torno a la madre repercute en el bebé. La educación, por lo tanto, no es una tarea que puede relegarse meramente a la escuela institucional, sino algo que ocurre todo el tiempo, en el seno mismo de nuestras relaciones afectivas. Más allá de los profesores o de los libros, los ancianos y parientes cumplen un rol preponderante en la educación de los niños. La memoria de los sabios antepasados se transmite de generación en generación y educa a los más jóvenes en el respeto al territorio, en la necesidad de relacionarnos armónicamente con el resto de seres vivos, en el reconocimiento del soplo anímico que se comparte con los demás y en el cuidado de los vínculos de afecto que deben guiar la vida de los parientes, del estar-en-común, de aquellos que comparten un origen y una lengua, que conviven en un mismo territorio y que han de seguir unidos tras la muerte.

La propuesta de una pedagogía de la Madre Tierra es indesligable del enraizamiento en el propio territorio comunal, ya que no se puede amar y respetar el territorio si nos alejamos demasiado de él y dejamos de ser nutridos por él. Es permaneciendo en el territorio que los jóvenes pueden aprender de los abuelos, escuchando sus historias, caminando con ellos, conociendo las plantas medicinales y los cantos, participando de los trabajos colectivos y del cuidado de las huertas. Es por eso que desde la Universidad de Antioquia se ha ideado una metodología de trabajo en la que los alumnos de la Madre Tierra no tienen que asistir todo el tiempo a la universidad, sino que puedan quedarse en sus comunidades. “Para nosotros lo más importante es la comunidad”, dice el doctor Green. Cada cierto tiempo, se organizan encuentros regionales en los que los estudiantes asisten a la universidad por 15 días; luego, tienen que volver a sus comunidades para sociabilizar los conocimientos adquiridos con los dirigentes, los estudiantes, los niños y los sabios. El resto del tiempo, los maestros indígenas encargados del programa van a las comunidades para conversar con los alumnos, para ver cómo aportan ellos a sus familias y a sus comunidades, y para orientarlos en sus investigaciones. Esta metodología de trabajo tiene una primordial relevancia: un defecto de la mayoría de programas de educación intercultural en el ámbito americano es que suelen exigir que los alumnos dejen su comunidad de

origen y se trasladen al centro de estudios, apartándolos de sus vínculos afectivos con los parientes y el territorio; muchas veces los jóvenes, luego de esas experiencias, ya no quieren regresar a sus comunidades y lo aprendido no repercute de forma positiva entre sus parientes. Si bien es cierto que todo joven de nuestro tiempo quiere tener nuevas experiencias y conocer personas de distintas procedencias culturales, y que estos intercambios suelen ser nutritivos y amplían nuestros horizontes imaginativos, no es menos cierto que a los jóvenes de las naciones originarias les resulta difícil preservar su identidad cultural y las enseñanzas de los abuelos en entornos urbanos en los que prima la competitividad, el egoísmo y un cierto menosprecio por los saberes ancestrales.

La permanencia en la comunidad no solo brinda un resguardo para la formación plena de los estudiantes, sino que es entendida, ante todo, como una oportunidad para realizar investigaciones de forma continuada. A diferencia de los especialistas académicos que no son miembros de una comunidad amerindia, los alumnos del programa de la Madre Tierra pueden llevar a cabo investigaciones etnográficas más acordes con la propia sensibilidad de las naciones originarias: no andan apurados, sino que tienen el tiempo para visitar a las familias, para ganarse la confianza y desarrollar los vínculos de afecto necesarios para que los sabios abran su corazón y compartan sus conocimientos; al manejar la propia lengua, pueden captar la riqueza expresiva, metafórica y reflexiva de los sabios; y al amar el territorio y haberse criado en él, tienen la sensibilidad para escuchar las voces de las plantas y de los ríos. Las investigaciones realizadas por los miembros de las naciones indígenas sobre sus propias culturas no pueden realizarse desde una supuesta distancia científica ni ver a los ancianos como meros objetos de estudio. Al contrario, deben estar fundadas en el afecto. Desde el punto de vista indígena, el ser humano tiene la exigencia ética de honrar sus relaciones; no podemos hablar de nuestros parientes como si fueran personas ajenas, sino que debemos hacerlo de una forma que permita expresar nuestra intimidad emotiva y nuestra pertenencia a una familia, a una comunidad y a una nación. El resultado de estas investigaciones no puede solo archivarse en una biblioteca, ni servir solamente para el ascenso del investigador en el sistema académico, sino que debe repercutir de forma positiva en la propia comunidad y fortalecer la unidad de los parientes.

Es desde la inmersión en la red sagrada de la vida que se puede aprender a respetar al resto de seres y agradecer a los elementos primordiales que permiten nuestra existencia. Esta necesidad de anteponer el agradecimiento y de tomar conciencia de la deuda humana con la Madre Tierra, implica que una academia

en términos propios tendría que plantear la necesidad de realizar una ciencia indígena, en el sentido de una ciencia que reconozca, según la acepción primera de la palabra *indígena*, su pertenencia a la tierra y a la vida, y, por eso mismo, su responsabilidad con el cuidado y la conservación de la existencia. Según el doctor Green, “nosotros estamos regidos con el universo. Estamos regidos con la luna, con las estrellas, con el sol”. Cuando el ser humano se sintoniza con la conciencia de la Madre Tierra, también lo hace con el resto del universo, ya que el planeta no es una roca aislada del sistema solar y de la galaxia. La permanencia en el territorio ancestral de los estudiantes posibilita que se sensibilicen en el reposo, que acompañen sus latidos con la respiración de las plantas y de los ríos, para que desde el corazón atento y abierto a la existencia puedan escuchar el alma de los seres vivos y desarrollar un pensamiento reflexivo en vinculación afectiva con el esplendido anímico que da vida a la totalidad del cosmos.

El pensamiento de los sabios nace del corazón. Es, por lo tanto, una racionalidad afectiva y empática. La epistemología del corazón no conoce desde la separación del resto de seres vivos (a la manera de la pretendida objetividad del método científico), sino desde la inmersión y el reconocimiento de que todos los seres vivos provenimos de un origen común, que compartimos un aliento, que todos tenemos conciencia, afecto y alma. El pensamiento del corazón permite superar las distancias ontológicas entre los diversos seres para dar cuenta de un parentesco cósmico, de una red de relaciones vitales. Sin embargo, esta conciencia de la unidad existencial y de nuestra participación en la totalidad de la vida por ningún motivo deja de reconocer, al mismo tiempo, las diferencias y las singularidades. El corazón tiene la potestad de percibir los más íntimos matices de la vida; y por eso puede, de forma simultánea, tomar consciencia tanto de la cercanía como de la lejanía, de las similitudes como de las diferencias, entre los diversos seres. El corazón de los sabios amerindios atiende tanto a lo que está aquí como a lo que está más allá, a lo sensible como a lo suprasensible, a la diversidad y a la unidad. El pensamiento del corazón implica una exposición de la propia vulnerabilidad, una apertura a la intemperie de lo que acontece, un dejarse interpelar por la totalidad cósmica y por las más sutiles manifestaciones del flujo de la vida. La percepción metafísica del corazón indígena, la visión y la audición desde la raíz cardíaca de una consciencia ligada con fidelidad a la Madre Tierra, no se deja engañar por la superficie material y contundente de las cosas, sino que escucha los latidos de las huertas, las voces de las plantas y de los ríos, la sabiduría del sol y de los árboles: está atenta al alma del cosmos y a las peculiares manifestaciones de la semiótica de la vida.

4. A manera de conclusión: hacia un paradigma de investigación indígena

Según el doctor Green, “las universidades deben entender que fuera del conocimiento que se enseña en esas universidades, hay otro conocimiento”.²² Si bien muchas de las críticas al imperialismo político y epistemológico de la modernidad eurocéntrica empezaron con la teoría crítica (de raíces marxistas e ilustradas), la irrupción en el espacio público contemporáneo de los pensamientos y manifestaciones artísticas nutridos de las tradiciones y saberes de las naciones originarias, manifiestan sus propias dinámicas y exigencias. No se trata de criticar al paradigma hegemónico por una mera lucha por el poder enunciativo al interior de las academias, sino por una necesidad más íntima y esencial: para los nuevos académicos de extracción amerindia (o para aquellos cuya convivencia con las naciones originarias ha signado nuestra sensibilidad y nuestras maneras de entender la existencia para siempre) se hace necesario defender la posibilidad de hacer academia sin renunciar a la voz propia, a la diferencia cultural y a la propia herencia espiritual. Cuando nos proponemos pensar filosófica y antropológicamente desde las propias racionalidades amerindias, por supuesto, buscamos ir más allá de la mera negación del aparato conceptual de la modernidad hegemónica; se trata, más bien, de liberarnos (hasta donde nos sea posible) del condicionamiento dialéctico en el que nos sume la colonialidad del saber y del poder. La propuesta de una academia indígena, por lo tanto, no se puede reducir a una mera crítica a las imposiciones de la modernidad eurocéntrica: como afirma Viveiros de Castro, los pensamientos indígenas no surgen como una respuesta negativa a las imposiciones modernas;²³ los sabios y artistas de las naciones originarias tienen racionalidades creativas y reflexivas propias, que vienen desde antiguo y deben ser expresadas mediante una palabra emancipada de todo lo que podría sofocar y estrechar los saberes ancestrales con moldes conceptuales ajenos. En estos tiempos de intercambios culturales y en el que resulta innegable la consolidación de un creciente número de académicos amerindios, lo que se busca es adoptar parte del rigor argumentativo y metodológico de la academia moderna, pero sin perder la vitalidad poética de los saberes ancestrales y el vínculo afectivo con el territorio.

²² *Ibidem*: 17:40-17:52.

²³ Eduardo Viveiros de Castro, “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, *Common Knowledge* 10, núm. 3 (2004): 464.

Que sean las propias naciones originarias quienes den cuenta de su pensamiento y de sus sueños, es una necesidad y un acto de justicia.²⁴ Sin embargo, las metodologías de investigación y los paradigmas hegemónicos de las academias eurocéntricas aún son fuerzas disciplinantes que, muchas veces, imponen sus modelos y límites sobre los estudiantes e investigadores amerindios, distorsionando así sus voces y la espontaneidad de sus reflexiones y expresiones. De ahí que distintos intelectuales indígenas (o académicos ligados estrechamente y por afinidad al mundo indígena) hemos venido generando espacios al interior de las academias desde los que se puede escribir, investigar y pensar con metodologías y dinámicas basadas en las propias epistemologías, ontologías, éticas, dinámicas reflexivas y racionalidades amerindias. Se trataría de generar aquello que Gabriel Arévalo llama un “paradigma indígena de investigación”:²⁵ es decir, trabajar, investigar, escribir y pensar al interior del campo universitario, asimilando el legado de la modernidad, pero a la vez nutridos de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, de las palabras y de las prácticas de los abuelos, de las ceremonias y de los sueños, para generar una modernidad alternativa y una academia amerindia. El “paradigma indígena de investigación” no pretende descartar todo aporte de procedencia occidental ni tampoco se plantea a sí mismo como una mera continuidad de los saberes ancestrales; lo que se propone es hacer trabajo académico liberándonos de las imposiciones eurocéntricas, tratando de expresar los saberes ancestrales mediante un proceso creativo de reformulación que pueda dar cuenta de la vigencia y pertinencia de estos saberes para nuestro tiempo. Se trataría, entonces, de una academia que acoja las enseñanzas de los abuelos a la hora de pensar el presente y de imaginar los futuros posibles y deseables.

El paradigma indígena de investigación, aunque se basa en ese saber milenario, es una propuesta que emerge en el particular contexto de exclusión de la perspectiva indígena de hacer investigación en las universidades y como una forma de consolidar un enfoque de investigación en clave indígena a finales del siglo XX. En otras palabras, mientras la ciencia nativa refiere a un proceso milenario, el paradigma indígena tiene una estrecha relación con los procesos de lucha de las últimas décadas y emerge como

²⁴ “El empoderamiento de la autodeterminación en los procesos de investigación, es decir, la transformación del sujeto (investigador occidental) que representa a un objeto (indígena) para retomar la propia voz como un principio de justicia social” (Arévalo, “Reportando desde un frente decolonial”, 58).

²⁵ *Ibidem*.

resistencia dentro del campo institucional con los objetivos de recuperación, protección y creación de los saberes tribales.²⁶

La íntima convicción de buena parte de aquellos investigadores que procuramos abrir espacio para el “paradigma indígena de la investigación”, es expresar los saberes ancestrales mediante un proceso de interpretación, reformulación y traducción que no resulte demasiado forzado, en el que las palabras y conocimientos de los abuelos puedan expresarse de la mejor manera, con fidelidad y autenticidad, sin esa necesidad obsesiva de adaptarlos a un contexto ideológico que ha considerado por años a los saberes ancestrales como meras supersticiones de pueblos primitivos. Lo que se postula es que recién entonces, cuando los saberes ancestrales puedan expresarse en un contexto académico propio, será posible un diálogo en igualdad de condiciones y en términos de respeto con las demás tradiciones filosóficas de la modernidad. El “paradigma de investigación indígena” se alía con una sensibilidad contraria a la homogenización cultural y psíquica que ha pretendido implantar el imperialismo moderno y que aún lleva a cabo la agenda globalista. No se debe descuidar el hecho, sin embargo, en esta defensa de la singularidad y la diferencia cultural, que todos los seres humanos (y aún todos los seres vivos) estamos íntimamente vinculados y podemos aprender unos de otros, que compartimos un origen y también un destino sobre la Madre Tierra. Por lo tanto, no se trata de generar nuevos espacios cerrados y excluyentes, reproduciendo las dinámicas de la “ciudad letrada” o afincándonos de forma chauvinista en los límites étnicos, sino de expresarnos en autenticidad y defender el derecho a ejercer de manera irrestricta nuestra diferencia, para entonces abrir el diálogo y el aprendizaje intercultural, el reconocimiento del otro y de sus posibles aportes. Contrario a toda exclusión, creo que el “paradigma de investigación indígena” está guiado por una vocación generosa de compartirse con lo demás: la mayoría de los pensadores, artistas y poetas indígenas es consciente de la necesidad que tiene el resto de la humanidad de atender a las voces de los sabios de las naciones originarias para encontrar alternativas vitales y reflexivas a la forma en la que la modernidad hegemónica ha degradado la vida sobre el planeta.

Las metodologías indígenas reconocen la profundidad filosófica y la vigencia que guardan los saberes ancestrales. La posibilidad de pensar una filosofía, una poesía o un arte en términos amerindios demanda honrar a los ancianos y

²⁶ *Ibidem*: 60.

reconocer el vigor de los saberes ancestrales; a diferencia del positivismo, que se ha lanzado en una carrera ciega, y con tintes parricidas, hacia el futuro y el sueño hipnótico del progreso, un “paradigma de investigación indígena” pasa necesariamente por reconocer que no hay un horizonte de futuro posible, digno y saludable, si se desconocen las propias raíces culturales y la necesidad que tenemos de vincularnos respetuosamente con nuestros ancestros y con la totalidad cósmica. Por lo tanto, el “paradigma de investigación indígena”, al rescatar la vigencia de las palabras de los sabios, afirma, de forma implícita, que no todo lo que se expresa en el lenguaje técnico del positivismo es superior a las antiguas sabidurías poéticas. Cuando la humanidad se distancia de sus antepasados y no sabe conservar al menos parte de los saberes heredados, se lanza al futuro sin raíz y sin resguardo ante las posibles amenazas y antinomias de la novedad. Las palabras de los antiguos no traen consigo un repertorio de supersticiones deleznales y reñidas con el conocimiento, sino que en ellas hay reflexiones ontológicas que permiten habitar la Madre Tierra de forma armónica y moderada, sabidurías que la modernidad hegemónica necesita escuchar para calmar su soberbia y su carrera destructiva. Es necesario, entonces, sembrar las posibilidades de una escucha abierta, y de un diálogo respetuoso y en igualdad de condiciones, como afirma el propio Abadio Green.

Tiene que cambiar el modelo, tiene que cambiar la forma de ver la ciencia, porque hoy las universidades están metidas dentro de la ciencia positivista que todo lo quiere explicar, que todo lo quiere que se demuestre, que se manipule. Pero resulta que los conocimientos de los pueblos originarios no solamente están en el pensamiento, mucho más está en el corazón. En conclusión: las universidades tienen que pensar mucho más en el corazón, no desde el poder [...]. Las universidades y el Estado no están escuchando porque se escucha desde el poder; y si uno escucha desde el poder es imposible poder escuchar al otro.²⁷

Señala que debe revertirse la soberbia y la dureza ideológica que no permite a muchos académicos escuchar con respeto la voz de quien habla desde el corazón. El autoritarismo epistémico del positivismo, que plantea que solo el método científico y el lenguaje técnico tienen cabida en el ámbito de la discusión académica, impide la escucha atenta a otras formas de expresión y de experiencia. Mientras estemos atrapados por la dialéctica del amo y el esclavo, del privilegiado y el subalterno, no hay escucha posible. El diálogo respetuoso entre la ciencia

²⁷ *Pedagogía de la Madre Tierra*: 18:33-19:28.

y los saberes indígenas debería empezar por desmontar la tiranía cognoscitiva. No se puede pretender que los sabios de las naciones originarias transformen por completo su modo de hablar y se adapten a los giros lingüísticos de la academia eurocéntrica para que recién entonces sean considerados interlocutores válidos; perder la rítmica y la imaginación poética que caracteriza a los saberes ancestrales sería traicionar el corazón de las enseñanzas antiguas y las deformaría. Solo si se permite hablar a los pensadores amerindios desde su irreductible diferencia, la academia podrá escuchar lo esencial de esos saberes y aprender de ellos. La escucha atenta demanda reposo y no puede hacerse dentro de los marcos acelerados de la eficiencia productiva; la modernidad hegemónica tendría que desacelerar la racionalidad y el oído para captar los matices metafóricos que traen consigo las palabras de los sabios. El doctor Green no plantea que los pensadores amerindios deban cerrarse en los saberes ancestrales, sino que lo necesario es un intercambio en el que, sin pretender que el hablante indígena se asimile a las formas del otro, pueda existir un aprendizaje mutuo desde el respeto y la escucha atenta. Hay que limpiar el tímpano de los ruidos excesivos y de la sordera parcial que solo tiene la capacidad de escuchar al logos moderno, y que por eso mismo desatiende los llamados más íntimos y sutiles, menos evidentes y menos impositivos, de la Madre Tierra. Aprender a escuchar demanda una ascesis y una purga del tímpano cordial, ya que el oído-corazón que oye demasiado y está acorazado en sus propias teorías, ya no es capaz de oír nada esencial. La “Pedagogía de la Madre Tierra” busca que el estudiante permanezca atento a la voz del planeta y de la vida, a la palabra silenciosa que brota desde lo íntimo de los seres, para que así se pueda responder a las necesidades ecológicas del conjunto vital y cumplir con sus responsabilidades éticas.

En la entrevista realizada por la Universidad de Costa Rica, Green expresó que, ante la amenaza ecológica que acecha al conjunto humano y a la red sagrada de la vida, se hace necesario romper con los cercos étnicos y fomentar el diálogo de los diferentes. “Nuestro programa no es solamente indígena, es para la humanidad”. El planteamiento de un “paradigma de investigación indígena” y de una “Pedagogía de la Madre Tierra”, no pueden limitarse, etnocéntricamente, a los académicos y estudiantes que son miembros de una nación originaria. Por el contrario, así como son portadores de una crítica al imperialismo, deben ser también una invitación abierta a todos los que, con respeto y humildad, quieran aprender de los sabios amerindios a pensar desde otras posibles racionalidades y perspectivas. En el caso del investigador formado en la academia occidental, la ruta que parece más propicia es la de dejarse transformar por el afecto de los

pueblos indígenas que lo acogen y cobijan, que comparten con él su pensamiento, su aliento y su vida. Es decir, habría que dejar de lado todo intento de ver las cosas desde afuera, como desde un globo aerostático, a través de un largavistas o de un microscopio, buscando preservar un supuesto punto de vista impoluto; más bien, conviene dejarse emocionar y conmocionar, resonar y ser transformado, por aquello que se vive en el trabajo de campo, conviviendo con las naciones originarias y escuchando las voces de los sabios con todo el corazón.

Bibliografía

- Abadio Green Stocel 1, video de YouTube, publicado por *Revista Luciérnaga-Comunicaciones*, el 5 de julio de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=wOCv9JCvPro>
- ARÉVALO, Gabriel Andrés. “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación”, en *Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad*, eds. Gabriel Andrés Arévalo e Ingrid Zabaleta Chaustre, 51-78. Bogotá: Asociación Cultural Mundo Berriak, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *El corazón de Heidegger. El concepto de “estado de ánimo” en Martin Heidegger*. Barcelona: Herder, 2021.
- LANGDON, E. Jean. “A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias”, *Revista de Antropologia* 56, núm. 2 (2013): 183-212.
- NIÑO, Hugo. “Poética indígena: diáspora y retorno”, *Cuadernos de Literatura* IV, núm. 7-8 (1998): 213-228.
- Pedagogía de la Madre Tierra*, video de YouTube, publicado por Quince-Universidad de Costa Rica, el 20 de febrero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=UAuVDcjUIWM&t=203s>
- PERCIA, Violeta. “Poesía contemporánea en lenguas indígenas: la experiencia de pensar entre lenguas”, *Revista Exlibris*, núm. 8 (2019): 90-103.
- SIUM, Aman y Eric RITSKES. “Speaking Truth to Power: Indigenous Storytelling as an Act of Living Resistance”, *Decolonization: Indigenety, Education & Society* 2, núm. 1 (2013): I-X.
- URBINA RANGEL, Fernando. *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los huitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010 (Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia).
- VARGAS PRADO, Camilo. “Poéticas que germinan entre la voz y la letra: Itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamióy y Anastasia Candré”. Tesis doctoral, Sorbonne Université, École Doctorale IV Civilisations, Cultures, Littératures et Sociétés, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains (CRIMIC) EA 2561-Instituto de Estudios Amazónicos (IMANI), 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, *Common Knowledge* 10, núm. 3 (2004): 463-484.

Pedro Favaron

Es doctor en Literatura por la Universidad de Montreal, en Canadá, y posee la maestría en Comunicación y Cultura por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como profesor a tiempo completo en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Académicamente, se ha especializado en el estudio de las naciones originarias de la Amazonía occidental, de la región Andina y de Norteamérica, buscando desarrollar una reflexión filosófica con base en los saberes ancestrales indígenas. Así mismo, es escritor, comunicador, poeta y creador audiovisual.