

METAFÍSICA MUISCA

LADY VIVIANA CHICUAZUQUE ÁVILA

DIRECTOR DEL PROYECTO:

Juan Cepeda H.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:

Ontología latinoamericana

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA

BOGOTÁ D.C.

2014

NOTA INTRODUCTORIA

Dentro de las modalidades de grado que ofrece el programa de Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Santo Tomás se encuentra el plan co-terminal o monografía con paso a la maestría, opción que he elegido para optar al título de licenciada y empezar la Maestría en Filosofía Latinoamericana. Durante los cuatro últimos semestres se avanzó en el planteamiento, redacción y apropiación del proyecto de investigación *Metafísica muisca* adscrito a la Línea de investigación «Ontología latinoamericana» del *Grupo de investigación Tlamatinime en Ontología Latinoamericana*, asesorada por su director el Profesor Juan Cepeda H.

Una de las condiciones para cumplir todos los requisitos necesarios previos a la ceremonia de grado, en esta modalidad, es la presentación del proyecto de investigación sustentado y aprobado por los integrantes de investigación tanto de pregrado como de maestría según se puede evidenciar en el libro de actas de la Licenciatura: Acta 321.

1. Resumen del proyecto

El problema que se plantea este proyecto está dirigido a la posibilidad de rastrear aquellos términos o conceptos desde los cuales es posible encontrar algunos fundamentos metafísicos propios de la sabiduría precolombina muisca; de ahí la necesidad de tener claros referentes teóricos tradicionales como el de Aristóteles, el cual prevalece con respecto a la comprensión de la metafísica como disciplina filosófica; pero también, por otro lado, el contexto teórico en el que emergen los saberes muiscas, es decir, aquellas fuentes bibliográficas que dan cuenta de esta cultura precolombina. Todo este interés viene precedido por las investigaciones sobre el problema del ser en América Latina que ha realizado desde 2008 el Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana.

2. Descripción del proyecto

2.1 Planteamiento de la pregunta

La *metafísica*, como disciplina filosófica, aborda un saber reiteradamente buscado, aquel que según Aristóteles estudia *el ser en cuanto ser*: «τὸ ὅν ᾗ ὅν», lo cual también se ha solido traducir como *el ente en cuanto ente*. Sin embargo, ¿a qué se refiere Aristóteles cuando se expresa en dichos términos? En el libro IV de la *Filosofía primera*, más conocida como *Metafísica*, el autor explica que aunque hay muchas ciencias encargadas del estudio serio y riguroso de aquellos principios y causas elevadas, ninguna se encarga de estudiar cuál es la naturaleza de estos mismos; en el caso de la metafísica, al estudiar el *ser en cuanto ser* apunta, justamente, a la comprensión de *lo-que-está-siendo* una cosa en su esencia, busca saber cuál es la *naturaleza* de un determinado principio o causa. Aun cuando Aristóteles ahonda en la explicación de este «τὸ ὅν ᾗ ὅν» como estudio de la disciplina que aquí nos interesa, por el momento baste tener este antecedente para la comprensión de

lo que ésta implica. Ahora bien, ¿la metafísica puede ser estudiada desde otro horizonte de comprensión? En México, Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl* dedica uno de sus capítulos a los problemas que los sabios nahuas, llamados Tlamatinime, plantearon alrededor de la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá, dicho acápite se titula “*Las ideas metafísicas y teológicas de los nahuas*”. Uno de los problemas que plantea es cómo podría decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el dador de la vida, entonces devienen *flores y cantos* o, más bien, verdadera *poesía* fruto de la experiencia interior que tiene el cantor. Para los nahuas lo que la poesía expresa se vuelve símbolo de conocimiento metafísico, por medio de ésta logra sobrepasar lo terrenal para alcanzar lo *verdadero* del dador de la vida. León Portilla no sólo realiza un estudio sobre el pensamiento de los sabios nahuas prehispánicos, sino que, además, se encarga de hacer evidente la filosofía, y más aún, las ideas metafísicas enraizadas en su poesía. A partir de este último antecedente se puede observar cómo el pensar que tuvieron los pueblos indígenas no se acaba sólo porque hayan sido bautizados y los hayan integrado a lo que se considera “civilización”, se trata de que ese pensar no desaparece, sino que aún continúa, a través del tiempo, en forma implícita, en costumbres y tradiciones culturales, o de supersticiones, creencias y mitos, o de prácticas sociales de las que desconocemos su significado. Pues bien, a partir de lo anterior se genera una nueva inquietud, aquella que se cuestiona por lo metafísico desde la cosmovisión muisca o, mejor aún:

¿En qué términos se ofrecen los fundamentos metafísicos hallados en los textos que abordan los saberes precolombinos muiscas?

Después de haber referenciado dos posiciones bastante importantes y aparentemente opuestas, deviene una inquietud que intenta situarse desde lo latinoamericano para dar cabida al problema de la metafísica. El acercamiento a la cultura muisca desde una orientación metafísica viene guiado por el interés de indagar en sus tradiciones desde una perspectiva filosófica; de ahí que nos preguntemos por aquellos términos o conceptos desde los cuales se pueden entrever algunos fundamentos metafísicos en saberes precolombinos muiscas, los cuales son encontrados, de alguna forma, en fuentes bibliográficas primarias

que tienen en cuenta el contexto en el que emergen sus formas de pensar, sus expresiones a través del mito, y de la misma lengua –importante para la apuesta de una metafísica–.

2.2 Objetivos

Objetivo general

Conceptualizar los fundamentos metafísicos hallados en las fuentes bibliográficas primarias que dan cuenta de los saberes precolombinos muisca.

Objetivos específicos

1. Revisar aquellas fuentes que evidencien los saberes precolombinos muisca.
2. Estudiar las gramáticas que posibiliten un conocimiento de la lengua muisca.
3. Definir los conceptos desde los cuales se puede fundamentar una metafísica desde la sabiduría muisca.

2.3 Marco teórico

Tras el interés de fijar los conceptos desde los cuales es posible una metafísica de la sabiduría muisca es preciso, en primer lugar, retomar un poco más en profundidad los planteamientos teóricos de Aristóteles como uno de los grandes referentes de la metafísica tradicional; en segundo lugar, se hace necesario abordar brevemente algunos de los planteamientos de una metafísica en América Latina, especialmente el de Miguel León Portilla; y, en tercer lugar, abordar parte del contexto general de los saberes muisca.

2.3.1 Aristóteles

Andrónico de Rodas es quien organiza los catorce libros que componen lo que hoy se llama la *Metafísica* de Aristóteles; tuvo, justamente, esta denominación debido a que los catorce libros fueron ubicados después del libro de la “*Física*”. La *Metafísica*, por su título –que queda claro, no lo puso Aristóteles– aborda un «saber reiteradamente buscado» (Aristóteles, 2007, 23), este saber corresponde al de una ciencia que estudia el *ser* en cuanto *ser*. En el libro IV Aristóteles llama la atención, precisamente, sobre una ciencia que se encarga de estudiar lo que otras ciencias no, esto es: «τὸ ὄν ἢ ὄν» (Aristotle, 1003_α 21), lo cual, aunque es traducido por Valentín García Yebra como «el Ente en cuanto ente», hay que tener en cuenta que cuando se expresa «τὸ ὄν» la traducción que más se aproxima al castellano es: «lo que es»; y cuando el estagirita habla del término griego «ὄν» está utilizando en griego un *participio activo*. De acuerdo a la explicación dada por el Profesor Juan Cepeda H., en principio se ha traducido «ὄν» por el verbo «*ser*», o por la traducción escolástica «*ente*», ambas formas –dice él– se utilizan indistintamente en castellano; sin embargo, la traducción que resaltaría la misma categoría gramatical del griego al castellano sería: «*ser siendo*», «*ser siente*» (Cepeda H., 2010, 78). Ahora bien, cuando Aristóteles dice que debemos estudiar «τὸ ὄν ἢ ὄν» (Aristotle, 1003_α 21) expresa, en realidad, que nuestro estudio se dedicará a la ciencia de «*lo que es en tanto que ser siente*», «*lo que es en tanto que ser siendo*» o –como dice Cepeda H.– «*lo-que-está-siendo*»; en ese sentido, se indaga por su *ser* en tanto que *está siendo*. Aristóteles también expresa que dicho «ὄν», «*ser*», se entiende de muchos modos, «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς» (*Ib.*, 1003_α 31)¹, aunque hay varias formas de decir el «*ser*», todas ellas se refieren a un solo principio, este principio es el que hace que las cosas sean, incluso el «No-ente es No-ente» (Aristóteles, 1990, 152), «τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν» (Aristotle, 1003_β 10); es decir, incluso aquello que no-es también tiene *ser*. Ahora, si el *ser* se dice, λέγεται, de muchos *sentidos*, πολλαχῶς, todos estos sentidos estarán dirigidos al *ser* en tanto que éste es sólo *uno*, es la razón por la cual todas

¹ «Pero el Ente se dice de varios sentidos» (*Ib.*, 151).

las cosas –dice Aristóteles– pertenecen a una sola ciencia que estudia todo lo que se refiere al orden de una sola *naturaleza*, φύσιν. A propósito de este punto, en el libro VII de la *Metafísica* agrega que ser también se puede decir en diez sentidos específicos, a los cuales llama *predicados* o *categoremas*, «κατηγορουμένων», y que corresponden a conceptos como *substancia*, οὐσίαν, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, actividad, pasividad, situación y estado; de todas estas acepciones del ser, hay una que es primera: «la quiddidad», «τὸ τί ἐστίν» (*Ib.*, 1028a 14), también traducido como «lo qué es», y significa «οὐσίαν», *substancia*, con la cual se expresa *lo qué es* una u otra cosa, es decir, su naturaleza; Aristóteles dice que la substancia es el ente absoluto, pues gracias a ésta las demás cosas pueden ser, es decir, la primacía de la substancia se debe a que cuando creemos conocer del mejor modo una cosa, es preferible saber –dice Aristóteles– qué es aquella, y no su cualidad o su cantidad, porque incluso de las últimas dos también es necesario conocer lo qué son. En este punto, el estagirita hace una pregunta fundamental, la cual pregunta versa: «τί τὸ ὄν?» (Aristotle, 1028b 4), que García Yebra lo traduce como «¿Qué es el Ente?», «¿Qué es el Ser?» (Aristóteles, 1990, 323); las indagaciones que hagamos deben tener como primer fin el cuestionamiento anterior. Ahora bien, ¿acaso esta pregunta fue solucionada?, ya sea por Aristóteles, ya sea por autores posteriores al mismo, ¿se ha logrado dar una respuesta a la pregunta que formuló explícitamente por primera vez Aristóteles?

2.3.2 Metafísica en América Latina

Antes de hablar propiamente de una metafísica en América latina se pueden encontrar algunos antecedentes que realizan, en primer lugar, un acercamiento a las culturas indígenas desde una perspectiva filosófica; y, en segundo lugar, llegan a fijar algunos términos desde los cuales se demuestra la posibilidad de una metafísica indígena. Tales antecedentes se hallan en autores como como Paul Radin o Miguel León Portilla, quienes hacen una apuesta por indagar sobre aquellas concepciones y símbolos de los pueblos

originarios que muestran la forma como sus reflexiones imprimían un hondo sentido a las ideas sobre el mundo, la vida y la cultura. Paul Radin en *El hombre primitivo como filósofo*, publicado en 1927, se dedica a señalar la relación que tiene una civilización aborigen con la filosofía, pues nada hay en estos pueblos que impida la actitud natural de pensar filosóficamente, justamente, sus especulaciones se encuentran plasmadas en mitos, leyendas, cuentos breves, sucesos históricos, poesías, etc.; para Radin evidenciar este tipo de relaciones es muy poco común, de ahí que lo que procura hacer es una descripción de las relaciones entre el hombre y el pueblo o la comunidad aborigen, específicamente del hombre que él denomina *pensador* y que se encarga de develar lo profundo que los saberes ancestrales muestran.

También se encuentra Miguel León Portilla quien no guarda mucha distancia de la propuesta de Radin, pues en *La filosofía náhuatl* también fija su interés en ver qué pensaron aquellos hombres encargados de plasmar sus pensamientos, emociones, enfoques y cosmovisiones en una serie de *poemas*; sin embargo, dentro del acercamiento filosófico que realiza León Portilla a los escritos nahuas, también se observa una apuesta por expresar de qué forma se puede concebir una metafísica náhuatl, lo cual es pertinente dentro de lo que se propone este proyecto; dicha metafísica parte de los cantares de estos sabios o *Tlamatinime*, los cuales se interesaban en llegar al saber verdadero sobre lo que los sobrepasa y está más allá de su experiencia terrenal, pero, preguntan ellos: «¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?» (León-Portilla, 1974, 138), aquí sobre la tierra, representación de un mundo de ensueño, según lo explica León-Portilla, que por su transitoriedad implicaba dudar de lo que se decía sobre la tierra (*in tlaltícpac*):

Si la vida humana existe sólo en la transitoriedad del *tlaltícpac*, ¿cómo podría decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el dador de la vida? Porque, hay indudablemente el peligro de que siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras “sean de la tierra”, sin posibilidad alguna de ser referidas a “lo que nos sobrepasa, al más allá” (*Ib.*, 140).

¿Cuál es la respuesta a este problema que, según León-Portilla, puede catalogarse de conocimiento metafísico? *Flores y cantos*, que son precisamente lo que satisface al dador de la vida y permite ver lo que los otros no perciben porque embriaga al hombre y lo saca fuera de sí, de ahí que pueda ser *lo único verdadero sobre la tierra*; sin embargo, no se debe tomar el significado literal de *flor y canto*, pues a lo que se refieren –explica el autor– es a la poesía, la verdadera poesía, fruto de meditación o experiencia interior que tiene el cantor, es decir, el sabio, quien sufre porque las palabras no son suficientes para decir lo que anhela, para expresar aquello que proviene del interior del cielo, de lo que está por encima en el más allá y que nunca perecerá sobrepasando la transitoriedad:

Flores con ansia mi corazón desea,
sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,
yo Cuacuauhtzin:
¡quiero flores que duren en mis manos...!
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
Jamás los produce aquí la primavera:
yo sólo me atormento, yo Cuacuauhtzin.
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos? (*Ib.*, 144).

De esta forma, lo que la poesía expresa se vuelve símbolo de conocimiento metafísico. Pues proviene de arriba y es lo que el sabio cantor más desea, porque le hace sobrepasar la experiencia terrenal y alcanzar lo verdadero de su divinidad. Ahora bien, la imagen que se forman de la divinidad corresponde al principio dual supremo, masculino y femenino, que es además, el origen de todas las cosas.

Aun cuando se encuentran varios aportes a la propuesta de una metafísica en América Latina, pocos autores se han apersonado de ésta; de ahí la importancia de abordar algunas de las investigaciones del profesor Juan Cepeda H., es él quien realiza la apuesta por una ontología desde América Latina, parte del interrogante de que si el problema fundamental de la ontología clásica también tiene cabida en nuestro continente. En el artículo

“*Problemas de metafísica en América Latina*” toma como referencia a Kusch, encuentra que aunque él no se dedica al problema de la ontología, sí hace un gran aporte cuando en su interés por pensar lo americano habla de la categoría de *estar*, desde la cual nos posibilita comprender el *ser* de nosotros americanos: «el estar es ‘la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano’» (Kusch en Cepeda, 2010, 42). Con los aportes de Rodolfo Kusch se afianza más la propuesta de hacer una ontología desde el hombre americano.

Con respecto al pensamiento indígena, Juan Cepeda H., en el artículo “*Ontología indígena. Aproximación filosófica a los saberes que posibilitarían una ontología latinoamericana*”, tiene en cuenta a autores como Radin, León Portilla o, incluso, al mismo Kusch; allí se pregunta si acaso es posible una filosofía entre los aborígenes y aún, yendo más allá, en qué términos es posible una ontología aborígen. En realidad, el autor logra evidenciar al final la posibilidad de que exista una ontología indígena, pues el pensamiento originario de las diferentes culturas se encuentra poco lejos de realizar una aproximación al problema del ser, el problema propio de la ontología que inició con el pensamiento occidental.

2.3.3 Contexto teórico de los saberes precolombinos muisca

¿Qué se entiende por *muiscas*? José Pérez de Barradas en *Pueblos indígenas de la Gran Colombia*, en el primer tomo “Los muisca antes de la conquista”, llama la atención acerca de la frecuente confusión entre el término *muiscas* y el término *chibcha*; este último, según explica, se refiere a una gran macrofamilia lingüística de pueblos amerindios, en ese sentido, este autor prefiere hablar de *muiscas* para designar el pueblo que habitaba en la altiplanicie andina del Nuevo Reino de Granada y utilizar el término *chibcha* para referirse a la lengua común del pueblo muisca. Sin embargo, hay otras explicaciones como la de Fray Pedro Simón, quien en el tomo II de las *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* afirma que el término *chibcha* se aplicó a los habitantes de la sabana de Bogotá puesto que se relacionaba con el nombre de la divinidad

propia de esta parte, el dios era Chibchacum, y de ahí pusieron el nombre del llamado *chibcha*, «la lengua de esta sabana, que es la más universal de estas tierras, se llama lengua chibcha» (Simón, 1981, 240). Así mismo, Fray Pedro Simón también da una explicación acerca del término *muisca*:

En la lengua de esta sabana o valle de Bogotá, lo que nosotros significamos con este vocablo hombre, significan los indios cono este vocablo *muexca*; de manera que *muexca* en su lengua es lo mismo que hombre en la nuestra castellana; pero como nuestros conquistadores preguntasen por sus intérpretes a los indios si había mucha gente en aquella tierra, respondían en su lengua: *Muexca bien agen*, que quiere decir muchos hombres o mucha gente hay, y preguntando más, qué quería decir *muexca*, respondían que hombre o persona (*Ib.*, 261).

Respecto de la frase *muexca bien agen* que hace referencia a la cantidad de hombres que había, Fray Pedro Simón explica que habían dicho que eran tantos como moscas, y en las sílabas de alguna manera había una especie de similitud: *muexca* a *moxca*, *mosca*, por lo que la sabana de Bogotá fue llamada también la Provincia de las Moscas, y los indios al llamarles “moscas” entendían. Por otro lado, el hecho de que la palabra *muisca* quiera decir lo que en castellano es *hombre* o *persona* revela que la cultura a la cual nos referimos es a la muisca y, en ese sentido, corrobora que no nos referimos a los chibchas.

La vida económica, social y espiritual. Para abordar la manera como se daba la economía dentro de la cultura muisca se tienen en cuenta tres aspectos: la alimentación, la agricultura y la caza. En lo que a la primera se refiere, Pérez de Barradas explica que los muiscas –según algunos relatos de cronistas– eran pródigos en alimentos como tubérculos, frutas, venados, curíes y pescado, también eran de principal mantenimiento alimenticio la raíz y la yuca como los cubios y fríjoles; sin embargo, el mayor alimento es el maíz, el trigo de las indias, aunque éste sólo se daba anualmente debido al clima frío: «La importancia del maíz en la economía muisca puede apreciarse por el número de vocablos existentes para designar sus variedades. W. Lehmann cita las siguientes: Mazorca de maíz: aba, maíz amarillo:

abtyba, maíz rojo, maíz blanco: fuqui pqyhyta, maíz rojizo: salam (n) y, maíz negro: chyscam (n) y, maíz blanco: phochuba» (Pérez de Barradas, 1950, 24). En cuanto a la segunda, la agricultura, el autor explica que hay dos formas distintas agrícolas: una es la del azadón y la otra es la del arado. El azadón es manejado por las mujeres, quienes también están a cargo de la recolección de los productos vegetales; en cuanto al arado, era considerada la ocupación propia de un hombre. En cuanto a la caza, ésta era una fuente de alimentación que tenía, de alguna manera, ciertas limitaciones, pues lo que cazaban los indios eran venados debido a que había gran cantidad, aunque según se cita de Rodríguez Freile, los venados no se podían matar ni comer, si antes no se lo daban a sus caciques, lo cual no implica que los venados hayan sido comida propia de los caciques; por otro lado, también se encuentra la pesca, debido a que los muiscas estaban en zonas de lagunas y ríos, por lo que se criaba *riquísimo* pescado.

Dentro de la vida social hay varios elementos, entre los cuales se encuentran, primero, el matrimonio, que se podía dar de dos maneras diferentes, con o sin ceremonia religiosa; sin embargo, Pérez de Barradas alejándose de esta interpretación, expresa que el casamiento generalmente se daba gracias a que el hombre eligiendo a una mujer ofrendaba o enviaba presentes a los padres, y si éstos no se los devolvía significaba que había sido aprobado el casamiento; también aclara que cuando se trataba de una mujer primera o principal sí tenía que haber una ceremonia religiosa. Otra forma de casarse era cuando las mujeres eran solicitadas por los caciques y entregadas a ellos, o también cuando las mujeres en medio de una guerra eran ofrecidas como presentes, para así, sellar una paz. Por otra parte, en cuanto a los otros elementos que explica Pérez de Barradas es la poligamia por parte de los caciques, también la exogamia como una manera de matrimonio, en el cual no se podían casar con mujeres de la misma comunidad, sino de otras comunidades; también resalta que –según lo expresan de igual modo cronistas como Zamora, Fray Pedro Simón o Piedrahita– en los muiscas no se veían prácticas de sodomías, al contrario ésta era castigada con la muerte, al igual que relaciones sexuales que determinaran el delito del incesto, o incluso el adulterio. Otro elemento importante es la familia, pues hacía de base social elemental en tanto que era conformada por los padres e hijos y algunos parientes solteros. Así mismo,

habían etiquetas sociales como la de mohanes, jeques y civiles que se dividían en: pregonero, quien era el más estimado del cargo social; uzaques, son aquellos caballeros bien nacidos según la expresión de Castellanos que trae a colación Pérez de Barradas; guechas, es decir, los guerreros escogidos; tributarios y esclavos, de los cuales es clara su posición social.

En cuanto a la vida espiritual, en ella se ven comprometidas sus manifestaciones artísticas, científicas y religiosas, en ese sentido, la vida espiritual se torna en la clase de la cultura muisca. El arte se convierte, por ello, en una idea que hace parte de aquel orden cultural y no responde a propósitos decorativos meramente.

El sentido de su arte, su caudal de conocimientos, su concepto de mundo, y su dogma y ritual religioso y mágico constituyen un tesoro tanpreciado que sólo puede transmitirse de generación en generación puesto que está destinado a desaparecer con el contacto de elementos extraños. El arte, la ciencia y la religión son las tres facetas culturales que caracterizan a los pueblos, pero, a su vez, están estrechamente unidas (Pérez de Barradas, 1950, 324).

El arte rupestre es el más destacado, pues en todo el territorio muisca hay una multitud de rocas con pinturas prehispánicas que, según Pérez de Barradas, pertenecían a las culturas primarias, en las que el arte más que realista, era esquemático y convencional, de ahí que también hayan poseído un carácter más mágico que decorativo: «las piedras con arte rupestre son miradas por pueblos diferentes a los que han sido sus autores, con un recelo supersticioso» (*Ib.*, 344). Por otra parte, también se encuentran las artes plásticas, las cuales se destacan por ser la cerámica y el metal como algo propiamente muisca; así mismo, las artes rítmicas referidas al baile, el canto, y a la música, las cuales son un arte simbólico y universal. Los muiscas manifestaban sus canciones su natural tristeza o alegría, y sus fiestas se daban, sobretudo, en la época de la siembra; sus versos también se referían a sucesos presentes y pasados. Sus instrumentos eran los caracoles, las flautas, los fotutos, las trompetas, las bocinas, los pífanos y tambores.

2.3.3.1 Acercamiento a la lengua de la cultura muisca

«¿Quién eres tú que tan ligera vuelas?
La lengua chibcha soy. ¿A do caminas?
Del Nuevo Reino a tierras peregrinas,
Que tendrán mis verdades por novelas»
Fray Bernardo de Lugo

María Stella Gonzáles de Pérez realiza una *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*, y en ella expresa que la lengua de los muisca se habló en la zona central de Colombia, y ésta pertenece a la familia lingüística chibcha. Gonzáles de Pérez nos sitúa en la época de la colonia, cuando se daba el problema del idioma como un factor que influía en una especie de expansión del reino, a través de la lengua se podría transmitir la fe de los doctrineros, por ello se presentó una política de las lenguas generales, instaurada en 1580, y que afectaba los estudios gramaticales y los vocabularios de las lenguas indígenas, pues prácticamente se tomaba a una de ellas que fuera fácil de aprender para los españoles y para los indígenas, en ese sentido, la lengua tomada era la lengua de colonización y aprendizaje de aquellos dogmas. «Según se afirmaba, en el imperio incaico la lengua del inca había contribuido a la unificación lingüística, lo mismo que se decía del náhuatl en México. Así, en julio de 1581 [...] se ordenaba la “cátedra de la lengua general”» (Gonzáles de Pérez, 2006, 36); esta lengua general tenía que ser enseñada metódicamente a los doctrineros, y en Colombia esta *lengua general* fue el muisca de Santa Fe, «de esta forma, se elaboraron gramáticas normativas, se enseñó el muisca como cátedra y se hicieron traducciones de catecismos, oraciones y confesionarios, puesto que la finalidad era precisamente enseñar la fe católica» (*Ib.*). En cuanto a las gramáticas, Gonzáles de Pérez explica que gracias a los preceptos o reglas que ésta aportaba, se podía aprender a hablar la lengua; para la realización de las gramáticas se mantenían las estructuras del latín, en tanto que hacía parte de la tradición gramática del momento, aun así, «aquellos doctrineros-gramáticos no ignoraban algunos fenómenos lingüísticos propios del muisca e hicieron esfuerzos para acomodarlos a los patrones latinos» (*Ib.*, 38-39). Por otra parte, también se encuentra la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino llamada mosca* de Fray Bernardo de

Lugo, la cual es una de las pocas obras impresas en el siglo XVII sobre el muisca; él era un fraile de la Orden de Predicadores de Santo Domingo y, al parecer, también un doctrinero de altiplano cundiboyacense, de ahí la posibilidad de aprender la lengua; además, en su gramática utiliza caracteres especiales para representar ciertos sonidos propios de esta lengua.

2.3.3. 2 Concepción religiosa y mitología

Hay un vínculo entre mito y religión, en tanto que cada uno posee elementos del otro. El mito, aunque no se presente como una creencia, sí se presenta como un sentimiento, un sentimiento que expresa de una manera original y profundamente humana la realidad. En ese sentido, y teniendo en cuenta esta carga emotiva que se le imprime al mito, también se puede evidenciar cómo las cosas del mundo adquieren un sentido y un significado en el que ya no se puede hablar de ellas como si fueran una materia indiferente y muerta. Germán Ramírez realiza una división del mito que es importante tener en cuenta: están los mitos cosmogónicos, los cuales relatan el origen del cosmos como entidad organizada; están los mitos de origen, que hablan acerca de la creación de las cosas, y se encuentran los mitos escatológicos, que indican una especie de fin del cosmos con todas sus formas existentes, pero con miras a una nueva creación (Ramírez, 1973, 265).

Antes de pasar a hablar sobre algunos mitos, también hay que tener presente que los mitos eran transmitidos dentro de la cultura muisca a través de la oralidad, y el registro escrito que se tiene es el que hicieron los doctrineros, entre los cuales se encuentran Fray Pedro Aguado, quien escribe *Testimonio historial* compuesta de tres partes y en la cual hace una recopilación historial basada en los chibchas; por otra parte, está Juan de Castellanos con sus *Elegías de varones ilustres*, es una especie de relato poético acerca de las costumbres y la protohistoria muisca, por lo que tiene en cuenta ciertos mitos; también se encuentran las *Noticias historiales de las conquista de tierra firme en las indias occidentales* de Fray Pedro Simón, en la cual expresa con minuciosidad relatos referentes a historias indígenas,

por lo que es abundante en datos y episodios. Otro autor que también aborda la concepción mitológica de los muisca es Miguel Triana, quien en *La civilización chibcha* pretende poner de manifiesto la génesis propia de las ideas matrices de este pueblo precolombino.

Ahora bien, sobre el origen y la creación de los muisca tenían algunos mitos diferentes que se relacionaban con divinidades como Chiminigagua o también como el de la diosa Bachué. Con respecto a Chiminigagua, Fray Pedro Simón en sus *Noticias historiales*, hablando acerca de lo que sintieron los indios del Nuevo Reino acerca de la creación del mundo y la opinión sobre el origen y el principio de los hombres, en el capítulo II de la cuarta noticia historial del tomo III, escribe lo siguiente:

Hemos hallado que conservando sus memorias de gente en gente, tiene noticia de la creación del mundo y la declaran diciendo que cuando era noche, esto es según ellos interpretan, antes que hubiera nada en este mundo, estaba la luz metida allá en una cosa grande, y para significarla la llamaban Chiminigagua, de donde después salió. Y que aquella cosa o este Chiminigagua en que estaba metida la luz (que según el modo que tienen de darse a entender en esto quieren decir que es lo mismo que lo que nosotros llamamos Dios), comenzó a amanecer y mostrar la luz que en sí tenía. Y dando principio a crear las cosas en aquella primera luz, las primeras que crió fueron unas aves negras grandes, a las cuales mandó al punto que tuvieran ser (Simón, 1981, 367).

Efectivamente, con el mito de Chiminigagua se observa la referencia a una especie de dios creador, sobre todo por frases como *era de noche*, es decir, *antes que hubiera nada en el mundo*. Sin embargo, a pesar de que cuando se habla de Chiminigagua pareciera que se habla de un dios omnipotente y supremo, de toda la mitología muisca, éste sólo tiene una intervención, que es la de Fray Pedro Simón. De igual modo, no se le tributaba culto a Chiminigagua, pues le rendían culto al sol en tanto que era más hermoso y merecía más adoración.

El siguiente mito que hace referencia a la creación es el de la diosa Bachué, aunque el mito de esta diosa tiene que ver más con la creación del género humano, con el origen de los

hombres y mujeres de la tierra. Al respecto, Fray Pedro Simón también explica qué contenía este mito:

Entre las sierras y cumbres (del pueblo de Iguaque, cerca de Tunja) se hace una laguna muy honda, de donde dicen los indios que a poco de como amaneció o salió la luz, y criadas las demás cosas salió una mujer que llaman Bachué, y por otro nombre acomodado a las buenas obras que les hizo Furachogua, que quiere decir mujer buena, porque “fura” llaman a la mujer y “chogua” es cosa buena, sacó consigo de la mano un niño entre las mismas aguas, de edad de hasta tres años, y bajando ambos juntos de la sierra lo llano donde ahora es el pueblo de Iguaque, hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse con ella, porque luego que la tuvo se casó, y el casamiento tan importante y la mujer tan prolífica y fecunda que de cada parte paría cuatro o seis hijos, con que se vino a llenar toda la tierra de gente, porque andaban ambos por muchas partes dejando hijos, con que se vino a llenar toda la tierra de gente, porque andaban ambos por muchas partes dejando hijos, en todas, hasta que después de muchos años, estando la tierra llena de hombres, y los dos ya muy viejos, se volvieron al mismo pueblo (*Ib.*, 235).

Como ya había dicho, este mito hace referencia a la creación de los hombres y las mujeres, más no a la creación del mundo, el cielo y la tierra; en ese sentido, y según investigadores como Pérez de Barradas, hacen de complemento del mito de Chiminigagua, pues éste no habla acerca de la creación de los hombres, sino de lo correspondiente a la tierra; por otro lado, también interpreta que la pequeñez del niño contribuye a hacer resaltar la importancia de la diosa. Por otro lado, a Bachué al parecer se le rendía culto en las lagunas, mientras que al pequeño se le hicieron algunos ídolos para venerarlo.

Hay otro mito que también se refiere a la creación y es nombrado por Fray Pedro Simón, éste es el de los dos caciques creadores. En este mito se destaca el comienzo de la genealogía de los caciques tanto de Sogamoso como de Tunja y Ramiriquí, el mito dice:

Entre las mismas nieblinas que los demás de estas tierras estaban los Tunjas acerca de sus primeros principios, pues los ponen en decir que cuando amaneció ya había cielos y tierra, y todo lo demás de ellos y de ella, fuera del sol y de la luna, y que así todo estaba en oscuridades, en las cuales no había más personas que el cacique de Sogamoso y el de Ramiriquí o Tunja (porque estos dos pueblos nunca hubo más que un cacique o señor, y fue el que lo era en toda la provincia). Estos dos caciques que hicieron todas las personas: a los hombres de la tierra amarilla y a las mujeres de la hierba alta que tiene el tronco hueco. Estaban todavía las tierras en tinieblas, y para darles luz mandó el cacique de Sogamoso al de Ramiriquí, que era su sobrino, se subiere al cielo y alumbrase al mundo hecho sol, como lo hizo; pero viendo que no era bastante para alumbrar la noche, subióse el mismo al cielo e hízose luna, con lo que quedó la noche clara y los indios obligados a adorar entre ambos, como lo hacían, con otros muchos ídolos... Esto, según se cuenta, sucedió en el mes de diciembre (*Ib.*, 278).

En este mito, no se habla de una especie de procreación, como sí en el caso del mito de la diosa Bachué, sino que más bien abarca la creación desde una mano artífice de dos personajes que empleando materia prima fabrican hombres, estos materiales son los ya citados como *la tierra amarilla* y *la hierba alta que tiene el tronco hueco*. Según Francisco Beltrán (1993), estos dos componentes de los que se hace el hombre y la mujer, tienen también otra connotación, y es que la tierra amarilla hace referencia a la arcilla, y ésta es el elemento fundamental de la cerámica, manejada por la cultura muisca.

2.5 Justificación

El proyecto *Metafísica muisca* tiene por objeto conceptualizar los fundamentos metafísicos hallados en las fuentes bibliográficas primarias que dan cuenta de los saberes precolombinos muisca. Con ello se procura responder a tres necesidades: la primera es de carácter personal, iniciar una investigación sobre los fundamentos metafísicos hallados en los saberes muisca guarda un interés filosófico que conlleva a la necesidad de continuar y

hasta terminar dicha propuesta; la segunda necesidad sigue el interés que desde 2008 ha tenido el Grupo de Investigación Tlamatinime en investigar los problemas de metafísica y ontología en América Latina, contando con el apoyo de dicho grupo, el proyecto *Metafísica muisca* espera ser un aporte a estas investigaciones y por qué no, generar nuevas inquietudes sobre lo que este continente ha reflexionado de esta gran disciplina filosófica. Finalmente, la tercera necesidad –consecuencia de las dos anteriores– procura valorar no sólo culturalmente, sino también filosóficamente esta sabiduría propia de los muisca como uno de nuestros pueblos originarios.

BIBLIOGRAFÍA

Metafísica en general

Aristóteles. (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aristotle. (1924). *Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press: W. D. Ross. Rescatado el 25 de abril de 2014, en: www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Met.+&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051

Basave Fernández del Valle, A. (1982). *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*. México: Limusa.

García Bacca, J. (1963). *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Madrid: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza, 2003.

Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Metafísica latinoamericana

Cepeda H. J. (Abril, 2014). Cuanto semilla de Kusch: De la sabiduría de América como Filosofía latinoamericana, en: *IV Jornadas. El pensamiento de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Cepeda H., J. (2010). Problemas de metafísica y ontología en América Latina. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 57. Aachen, Wissenschafts Verlag Mainz. 75-104.

Cepeda H., J. (2010). Tríptico ontológico, en: *Tras la comprensión del problema del ser. Avances de investigación*. Bogotá: Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana.

Cepeda H., J. *et tal.* (2012). Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana, en: *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario: Fundación Ross.

León Portilla, M. (1983). *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas.

Radin, P. (1960) *El hombre primitivo como filósofo*. Argentina: Buenos Aires.

Sobre lo muisca

Antolínez Camargo, R. (1989). *Santafé de Bogotá. Raíces muisca*. Colombia: El Búho.

Beltrán Peña, F. (1993). *Los Muisca. Pensamientos y realizaciones*. Bogotá: Nueva América.

Castro de Posada, E. (1955) *El pasado aborígen*. Bogotá: Stilcograf.

Escribano, M. *Cinco mitos de la literatura oral mhuysqa o chibcha* (2000), *Investigaciones semiológicas sobre la lengua mhuysqa* (2002), *La simbólica del paleotegría mhuysqa* (2005) y *El gran sumbolon del paleotegría mhuysqa* (2007). Colombia: Antares.

- Fray Aguado, P. (1992). *Noticias historiales de Venezuela*. Caracas: Ayacucho.
- Fray de Lugo, B. (1619). *Gramática de la lengua general del Nuevo Reyno llamada mosca*, al que se le añadió *El confesionario de la lengua mosca*. Madrid: Por Bernardino de Guzmán.
- Fray Simón, P. (1981-1982). *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. Bogotá: BBP.
- Gamboa, J. A., et tal. (2008). *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: Miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gómez Londoño, A. (2005). *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- González de Pérez, M. S. (1987). *Diccionario y gramática chibcha. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia*. Transcripción y estudio histórico-analítico. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gräfin von Podewils-Dürniz, G. (1931). *Legenden der Chibcha: Nacha span. Chroniken erzählt*. Stuttgart: Strecker & Schröder.
- P. Dadey, J. *El arte de la lengua chibcha*, V libros, “La gramática breve de la lengua mosca”, “De la sintaxis y construcción de los nombre y verbos y de las demás partes de la oración”, “De las formaciones de los tiempos”, Confesionario de la lengua mosca chibcha” y “Oraciones en lengua mosca chibcha”.
- Pérez de Barradas, J. (1950) *Los muiscas antes de la conquista*, T I-II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Bernardino de Sahagún. Madrid.

- Rojas de Perdomo, L. (1976) *Aspectos de la cultura muisca*. Ministerio de Educación Nacional, Instituto Colombiano de Cultura.
- Rozo, J. (1895) *Espacio y tiempo entre los muiscas*. Universidad de Texas: El Búho, 1997.
- Restrepo, Vicente. *Los muiscas antes de la conquista española y Atlas arqueológico*. Paris: Garnier hermanos.
- Uricoechea, E. (1871) *Gramática, vocabulario, catecismo i confesionario de la lengua Chibcha*. Según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados y corregidos. Maisonneuve I Cia. París: Libreros.
- Uricoechea, E. (1850). *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas*. Berlín: Librería Schinder,
- Vaquero de Ramírez, M. (1981) *Fray Pedro Aguado: lengua y etnografía*. Universidad de Virginia: Academia Nacional de historia.