

Sentipensar ontológico.

La poesía indígena como fundamento de la ontología latinoamericana*

JULIÁN CÁRDENAS**

JUAN CEPEDA H.***

* Artículo producto de investigación del proyecto “La ontología de los poetas latinoamericanos”, financiado por Colciencias y el Fondo de Investigaciones Fodein de la Universidad Santo Tomás, según Convocatoria 617 de Colciencias, y desarrollado en 2014-2015, por integrantes del SEMillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON, del Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana, de la Universidad Santo Tomás, y del Grupo de Investigación Pensamiento, Filosofía y Sociedad, de la Universidad Minuto de Dios.

** Doctorando en Filosofía y Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente de UniMinuto e Investigador del grupo Pensamiento, Filosofía y Sociedad de esta Universidad.

*** Doctor en Filosofía, Magister en Filosofía Latinoamericana, Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Director del Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana y de su SEMillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON. Líder de Ch@ski: Red Internacional de Investigadores en Ontología. Actualmente es el titular de “Metafísica en América Latina” de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

Introducción

Descubrir América significa escudriñar las voces silenciadas que por siglos han estado sumergidas en los anaqueles del olvido, por eso, mirar al Ñawpa-pacha (tiempo adelante) significa revivir la multiplicidad de formas de actuar en el mundo que restablecen la comunión con la *pacha*, la vida, el pueblo, la memoria y la palabra, es decir, develar el *horizonte del ser y el estar indígena latinoamericano*. Apropiar los cantos y las palabras de los pueblos indígenas significa encontrar el sentido de los diversos caminos recorridos por la humanidad a partir de la enseñanza de los abuelos, quienes, teniendo la capacidad de entrar en un profundo diálogo y encuentro con todos los seres, transmiten el mensaje de la armonía, la reciprocidad y la complementariedad en todos y cada uno de los integrantes del universo.

Descubrir la poesía como evidencia de un sentipensar ontológico presente en los cantos ancestrales de las comunidades conlleva a conocer al poeta no de manera individual, sino por el contrario, lo que se busca es reconocerlo como un *chaski mitimae*¹ que lleva la palabra a todos los rincones de la *pacha*. Por tal motivo, se vivenciará la poesía de tres caminantes de la palabra que muestran la vigencia actual del indígena latinoamericano.

En primera instancia, el poeta Hugo Jamioy Juagibioy: pertenece a la cultura *Camuentsa Cabëng Camëntsá*, heredero de las tradiciones del Valle de Sibundoy (*Bëngbe Uáman Tabanóc*, “Sagrado lugar de origen”), Putumayo. El pueblo *Camuentsa Cabëng Camëntsá* se caracteriza por mantener viva su identidad a través de la conservación de su memoria que va desde las prácticas ancestrales en la medicina tradicional como la toma de yagé, el arte (tejido, tallado en madera, instrumentos musicales), hasta la posesión de la tierra manteniendo una relación armónica con esta.

Fredy Chikangana –Wiñay Mallky– es el segundo poeta que será abordado, hace parte del Pueblo Yanakuna del Sur-Oriente colombiano ubicado en el Departamento del Cauca. Fredy Chikangana a través de

1 Informante mensajero del Imperio inca.

su trabajo comunitario en el Cabildo Mayor del pueblo Yanacona, fortalece la cultura por medio de talleres regionales orientados a la recuperación de la lengua propia y al florecimiento de la palabra indígena en un proyecto denominado Oralitura. En esta misma dirección funda el grupo Yanamauta, “conocimiento y saberes yanaconas”. Por último, Vito Apüshana nació en el sector de Palaashí, noroeste de la serranía de Jalala, en la Guajira colombiana. Este poeta hace parte del Pueblo Wayúu, donde su vida se entrecruza con las actividades cotidianas de un indígena de esta región como el pastoreo, el comercio, la búsqueda del agua, entre otras actividades, y por otra parte, la manera en que las retrata a través de cuentos, leyendas y poemas.

La negación del *ser* indígena en Colombia y Latinoamérica

La iniciativa de postular una ontología política en el pensamiento indígena busca establecer las condiciones para llegar a una comprensión del *ser* indígena desde la *lógica de la negación*, categoría utilizada por Kusch para referirse a la situación actual e histórica de los pueblos en el continente. De igual manera, esta primera parte busca evidenciar cómo la lógica de la negación conllevó a distintas formas de resistencia del indígena en lo contemporáneo, una de ellas es la *poesía*, afirmando, a través de la negación, el pensamiento indígena en América Latina.

En el escenario latinoamericano y colombiano se ha negado el *ser* indígena a partir de distintos tipos de violencia. Para este caso, la violencia simbólica ha sido una forma de negación del “otro”, donde el aspecto étnico y cultural se ha constituido en uno de los escenarios de las particularidades latinoamericanas en el ejercicio de la construcción del Estado nacional.

La configuración de los Estados en América Latina herederos de las ideas liberales de la revolución burguesa en Francia, desencadenó un orden social que sustituyó los privilegios de los colonialistas españoles a un reducido grupo de criollos, quienes después de las guerras de Independencia y del inicio de la vida republicana, buscaron configurar

la unidad nacional consolidando discursos y prácticas que pretendían trazar un camino para llegar a aquella.

Es así que la identidad nacional se ha instaurado por medio de la negación para mantener y ejercer el dominio y la soberanía de las élites bajo los preceptos de una ideología ilustrada, encaminada a configurar una nación cuyos participantes deben apropiarse un conjunto de valores, tradiciones y creencias, bajo una misma cultura. Esto desembocó en la configuración de una concepción homogénea en la nación, la cual asumió las diferencias culturales y los particularismos étnicos como formas concretas de un pasado que debía desdibujarse de los Estados en el continente, buscando en los grupos dominantes ilustrados, fundamentados en la ideología liberal, el exterminio de los grupos étnicos, en unos casos, “promoviendo... la importación y presencia “civilizadora” de migraciones europeas” (Subercaseaux, 2003, p. 69), y para otros, reducirlos por medio de la educación religiosa, de su condición “salvaje” a una “civilizada”.

El pensamiento indígena, como a su vez, los pueblos en concreto, han estado sometidos a una constante negación ya que el posicionamiento de una cultura nacional homogénea y excluyente en los diversos países latinoamericanos, generó que las dinámicas históricas, culturales y filosóficas de los pueblos en mención en gran medida se desconozcan hoy en día en nuestra región. El desconocimiento de estos aspectos ha generado que se conozcan más los procesos políticos, económicos, sociales, culturales y filosóficos de Europa, hasta el punto de considerarlos propios, teniendo en cuenta que han estado de por medio distintos factores que conllevan a esta posición.

Uno de ellos es la religión, evidenciada en la imposición de creencias y estigmatización de la espiritualidad ancestral a través de la violencia simbólica. Otro aspecto se enmarca dentro del escenario estatal propiamente desde la formación de las repúblicas, en la medida que al imponer figuras políticas y administrativas exógenas, con el argumento de controlar y homogeneizar la totalidad de la población, encubrieron las distintas memorias colectivas y ancestrales en las naciones latinoamericanas. Es aquí donde se habla de una cultura hegemónica dominante al querer imponer una sola cultura nacional.

Y un tercer aspecto es la educación, la cual desconoce los saberes propios con la implementación de planes de estudio que le dan

preeminencia a los conocimientos occidentales reflejados en la enseñanza de la historia, donde esta disciplina se ha impartido de forma lineal presentando a Europa como el centro y desarrollo de la historia universal, como a su vez, la única forma en que esta se presenta, por medio de la escritura.

La educación señala que para abordar el conocimiento histórico se debe desarrollar a partir de distintas fases, que muy pocas veces corresponden a la evolución histórica de las distintas sociedades en el mundo, es decir, la dificultad de leer el desarrollo histórico de América Latina tiene la limitación de incorporar momentos como la Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea a los procesos particulares que se han dinamizado en el continente. Otro ejemplo, es la distinción que se ha hecho a través de lo que significa la pre-historia y la historia, en este sentido los pueblos originarios quedarían subyugados al primer elemento borrando de por sí su existencia en la historia universal.

La organización hegemónica alrededor de la prehistoria, se da en la medida en que se distingue a los pueblos que poseen o no escritura, por lo tanto, dentro de este orden los pueblos ancestrales no entran en el desarrollo teleológico universal.

La negación a un pasado “infértil” generó que la diferencia étnica y cultural se invisibilizara, o en otros casos, se redujera de los Estados nacionales latinoamericanos de los siglos XIX y XX a través del mestizaje.

De tal manera, en las naciones de América Latina se establecieron prácticas discursivas que apuntaban a configurar dinámicas unívocas en el plano cultural, con el propósito de subsumir la diferencia étnica en un centralismo homogéneo. Los discursos influenciados por el positivismo que apuntaban a que parte de la ausencia del progreso en esta sociedad, se debía a la presencia de grupos étnicos que retrasaban el proceso evolutivo en la configuración de una sociedad que se lograra parecer a la europea. Figuras centrales de la élite dirigente del primer cuarto del siglo XX, señalaban que:

La otra raza salvaje [la primera es la negra], la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su

vencimiento. En el rencor de la derrota, parece haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazurrería intrínseca y maliciosa. Afecta una completa indiferencia por las palpitaciones de la vida nacional, parece resignada a la miseria y a la insignificancia. Esta narcotizada por la tristeza del desierto, embriagada por la melancolía de sus páramos y sus bosques, Gómez (1930) citado por López de la Roche, (2005, p. 103).

En este sentido, una limitación que desarticulaba la cohesión de la nación basada en el proyecto de consolidar una identidad nacional se debía a que otras visiones de mundo en el país, iban en contra de los intereses de las élites. Por ejemplo, el hecho de que el pensamiento y la memoria colectiva afro e indígena no correspondieran a la lógica liberal, en el sentido de asumir lo colectivo por encima de lo individual. La postura liberal de comienzos del siglo XX consideraba que “el carácter colectivo niega la personalidad del indígena e impide su integración en igualdad de derechos y deberes a la sociedad nacional” (Cortés, 1984, p. 28). Así, “hay en el indio un complejo, una sensación de inferioridad, precisamente porque ve que en realidad no es dueño de nada; ve la tierra como un patrimonio de su raza, pero no de su familia, no del individuo” (Cortés, 1984, p. 29).

La preocupación de pensadores latinoamericanos del siglo XIX por hallar la consolidación de una patria asentada a partir de la cohesión social afirmaba que lo étnico no tenía cabida en ese horizonte. Por tal motivo, Montalvo proyectó la diferencia étnica en Ecuador hacia la obtención de la civilización en el indígena, refiriéndose a este de la siguiente manera:

El indio, como el burro, es cosa mostrenca [...]. El soldado le coge para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias; el alcalde le coge, para mandarle con cartas a veinte leguas [...]. Y el indio vuelve porque esta es su cruel condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo. Diu su lu pagui amu, dice: Dios se lo pague amo, a tiempo que se

está atando el calzoncillo, ¡Inocente criatura! (Montalvo, citado por Walsh, 2009, p. 31).

A su vez, siguiendo esta misma línea, Juan León Mera (1852-1894) consideró al indígena como sujeto importante en la construcción de la identidad americana, sin embargo, este debía adecuarse al modelo vigente de la época, con el propósito de sacarlo de su atraso por medio de la evangelización y la castellanización. De esta manera:

Lo que por estas tierras vivirá más que las razas puras europea y americana, son la lengua y costumbres extranjeras. El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que este vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo (Mera (1930) citado por Walsh, 2009, p. 33).

Desde la lingüística, Caro estableció elementos para definir una historicidad de la evolución de las lenguas, afirmando que la cúspide de estas se establece a partir de la poesía, por lo tanto, las culturas que no crearon textos poéticos, como los indígenas, dadas sus condiciones lingüísticas no pueden estar sujetos a condiciones morales. Fue así que se configuró un carácter culto en las dinámicas sociales a través de la poesía, la pintura y otras expresiones artísticas que revitalizarán las costumbres nacionales, por lo que esta vía de regeneración cultural contribuiría con la limpieza de sangre originada en la colonia pero que a través de su paso por la vida republicana se transformó hacia la depuración de la raza por medio de filtros lingüísticos. Para ello, Rufino José Cuervo en “Apuntaciones críticas sobre el lenguaje colombiano” (Bogotá, 1867-1872), evidencia este propósito, planteando el autor que

Es el bien hablar una de las más claras señales de la gente culta y bien nacida... Nadie revoca á duda que en materia de lenguaje jamás puede el vulgo disputar la preeminencia á las personas cultas; pero también es cierto que á la esfera de las últimas puede trascender algo del primero, en circunstancias y lugares especiales, así el aislamiento de los demás pueblos hermanos, origen del olvido de muchos vocablos puros y del consiguiente desnivel del idioma, el roce con gente zafia, como, por ejemplo, el de los niños con los criados, y los trastornos y dislocaciones de las capas sociales por los solevantamientos revolucionarios, que encumbran aún hasta los primeros puestos á los ignorantes é inciviles, pueden aplebeyar el lenguaje generalizando giros antigramaticales y términos bajos...

Las anteriores posiciones evidencian cómo el paradigma universalista lógico, racional y científico occidental ha estado lo suficientemente arraigado en la episteme de América Latina, convocando la necesidad urgente de reivindicar por medio de categorías propias la definición de un pensar y sentir latinoamericano que den cuenta de la realidad del continente. Sin embargo, aunque existen algunos avances en esta discusión es pertinente continuar acercándose a los aportes de los distintos autores de América Latina u otros que han analizado profundamente la realidad del continente, los cuales permiten pensar y repensar categorías que analicen, interpreten y comprendan el mundo latinoamericano.

Es así que al interior de esta perspectiva *la lógica de la negación* de Kusch direccionará inicialmente la apropiación de la poética indígena para ubicar la dimensión ontológica de los pueblos ancestrales. Para Kusch (2008), la lógica de la negación es el método por el cual se instala una posibilidad de *ser*, es decir, más allá de erigirse una apertura de la poética indígena a través de la riqueza de literaturas autóctonas, lo que se devela es una forma de *ser*.

Bajo esta premisa es que el “proyecto de existir” surge como consecuencia de lo negativo mismo, en la medida que al negar el pensamiento indígena en los Estados nacionales latinoamericanos como se apreció anteriormente, se posicionan formas de resistencia para mantener vivo este pensamiento de distintas maneras. Una de ellas es materializar

formas narrativas como el caso de la poética indígena la cual permite evidenciar el potenciamiento de categorías y prácticas propias del pensamiento indígena desde una dimensión ontológica. La lógica de la negación es el horizonte de comprensión sobre el cual se ha acentuado la coyuntura entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena, dado que el primero históricamente ha pretendido negar el segundo dentro del horizonte eurocéntrico.

No obstante, utilizar como referente este concepto permite asumir la composición ética, estética y ontológica de los pueblos indígenas en el continente, posicionando el pensamiento indígena al interior de los discursos filosóficos universales sin la pretensión, de reemplazar uno por otro. La *lógica de la negación* cambia de orden el sentido científico y lógico de Occidente, en la medida que al asumir la negación como referente se presenta la posibilidad de *ser* desde el horizonte del *estar* en Latinoamérica. Partir de la negación es descubrir la realidad del continente en la medida que históricamente se ha afirmado un tipo de conocimiento, existencia y forma de proceder en el mundo a través de la negación de otras posibilidades, es decir, se afirma el logos occidental sobre la negación de un logos autóctono.

Sin embargo, es en esta negación donde se acentúa una lógica que invierta el orden históricamente establecido por otro, que se acerque directamente a la existencia de los pueblos originarios, “mediante la negación se desciende al campo de verdad en que se desempeña el existir. Este no se concibe sino en el horizonte de su estar. Se trata, en suma, de todo lo que condiciona el ser del existente” (Kusch, 1973, p. 562). Este método posiciona el *estar* como la posibilidad de *ser* en el continente, en la perspectiva que el primero es la negación del segundo, surge como consecuencia de lo negativo mismo, con la negación se abre la referencia de lo que está “y que no afirmo de lo cual no digo que es, sino que *está*... La negación conduce a lo que *está*, y, todo lo que *es* resulta sumergido en el *estar*” (Kusch, 2008, p. 102).

Es así que, la *poética indígena* aparece como una forma de enunciar el *estar* indígena a través de múltiples formas de resistencia, una de ellas es la poesía. La poética en el pensamiento indígena parte del reconocimiento de la memoria colectiva de los pueblos que a pesar de las situaciones coyunturales durante la conquista, la colonia y la formación

de las repúblicas latinoamericanas mantienen vigente procesos de resistencia que evidencian su *estar* en el continente.

Aunque como se evidenció anteriormente, los pueblos indígenas han estado al margen de una vida nacional sectaria y excluyente, han utilizado distintas formas de resistencia, una de ellas la palabra poética. Es aquí, en esta, donde poetas contemporáneos como Chikangana apropiaron la palabra para rendirle un homenaje a las luchas de los pueblos ancestrales, y a su vez, dar a conocer todo el entramado de un pueblo que a través de la palabra se mantiene siempre vigente. La historia de los pueblos ancestrales ha sido una historia llena de lágrimas, sufrimiento y dolor ya que desde hace cinco siglos la expropiación, usurpación y negación del pensamiento indígena ha estado sometido al acallamiento del canto de la naturaleza, el trino del pájaro, el murmullo de las hojas de los árboles. Por ello, Chikangana dedica:

Estos cantos a la lucha y resistencia de
nuestros pueblos nativos en Colombia y América; a
los abuelos y abuelas que han sabido guardar en buen
cofre la sabiduría para ir sacándola en los momentos
más difíciles de nuestro caminar; a los hombres y
mujeres que, por encima del dolor y el cielo gris que
nos cubre, con la grandeza de sus corazones hacen
que el sol alumbre la memoria de las generaciones;
a los caminantes de la palabra, a los luchadores por
la vida y los sueños, a los niños por su capacidad de
asombro. A los que han sabido ganarse un lugar en
este universo con aquella terquedad tan necesaria para
lograr un mundo más justo y digno donde quepamos
todos y todas. A la memoria de Manuel Quintín Lame
Chantre, la Gaitana, Juan Tama, Kakaoña, Inca
Salazar, al cacique y gran señor de Pancitara y a
cada uno de los hombres y mujeres que han ofrendado
su vida por la permanencia de nuestras naciones
indígenas en América (Chikangana, 2010, p. 12).

Es a través de la memoria que los pueblos indígenas se mantienen hoy más presentes que siempre, ya que por medio de la palabra se forma la permanencia de los pueblos, la cual trasciende los espacios físicos y espirituales por lograr un mundo *más justo y digno donde quepamos todos y todas*. La lucha se lleva a través de la palabra, la cual conmemora momentos coyunturales del caminar indígena; sin embargo, gracias a las enseñanzas de los mayores, a los *caminantes de la palabra*, hoy se mantiene en pie el pensamiento indígena, para este caso, por medio de la poesía.

De esta manera, el poeta, o como se refiere Chikangana, el *oralitor*, canta desde las entrañas de la *pacha*, en donde la historia de los pueblos indígenas, no se ha contado, o se ha contado de forma tergiversada. Chikangana muestra que a través de la historia oral, hoy avivada por la poesía, la presencia de grandes mujeres y hombres en ofrenda a la Madre Tierra y a la permanencia de las culturas en sus territorios ancestrales, dieron su vida, evidenciado la sabiduría en la resistencia, la fuerza y el valor de las abuelas y los abuelos. Tal es el caso de poema *Hatun sonccopay Quintín Lame pawaymanta*², donde presenta un homenaje a Quintín Lame, quién a través de distintos levantamientos indígenas en la región del Cauca, fue uno de los encargados de restituir algunos resguardos a los indígenas del Cauca. Chikangana escribe:

Llocay urdus intipura tamiacunari
 chaki tacyak ñawi tuquiri
 muyuyñan taita quintín
 qan ucju yanapay
 qnimanshuk churo kcakyapa
 chacmayri llaquipak huicsan.
 Chaypimanta paccariok qan atipanacuy
 ima ñukanchicay atipanacuy
 nanaypari piñascay qanpi pachacaqqe
 munayniokta
 paquik coysu pachacuna piñascaypa
 llaquiyacuna terrazguerocay

2 El alto vuelo de Quintín Lame

hinari chimpay ñanpay
 munaniokpak runaqanta.
 Urkumanta yachay chaki qan tacyak
 wairapayri reksik hatun sonccopay pahuaymanta
 yakupay Cauca cahuakrikuk yachak
 yahuarpa hichhay runallaktaman.
 Icha killacuna ima pallayta ric-chascca
 pay-payllacunapi tutapunchau
 reksiy cay manaycuna ucju-ucju
 ima cjamuyta runalla³ (Chikangana, 2010, p. 24).

La presencia de los pueblos originarios en la historia colombiana muestra una historia negada ya que aquellos relatos presentes en la memoria de los pueblos indígenas, en palabras de Chikangana (2010) “aún no son calificadas como culturas milenarias, que poseen una filosofía, unos conocimientos y una mirada del mundo tan grandiosa como también lo son aquellos elementos de la escritura y del orden cultural que se han bebido desde Occidente” (p. 21).

La búsqueda de la unidad y la cohesión, sin el reconocimiento de las particularidades al interior de los Estados nacionales, trazó un tipo de racionalidad que definió la representación de lo étnico en las sociedades latinoamericanas, silenciando por completo la voz de aquellos desposeídos, que al estar sometidos desde la estructura colonial, pasaron a un modelo republicano que continuó borrando por completo la diferencia cultural a través de la religión, la educación, la lengua, el Estado, etc. Sin embargo, las históricas luchas enmarcadas en la protección

3 Trepano montañas entre el sol y la lluvia/ con pasos firmes y ojos inquietos/ hiciste camino, taita Quintín;/ tu cuerpo prestaste/ a un espíritu hijo del trueno/ y labraste la tierra para sentir sus entrañas./ De ahí nacieron tus luchas/ que son nuestras luchas,/ y del dolor de ser cautivo en tu propia tierra/te liberaste./ Rasgaste las vestiduras del sometimiento,/ sentiste la vergüenza de ser terrazguero/ y así marcaste el camino/ para liberar a tu gente./ Las montañas saben de tus pasos firmes/ y el viento conoce de tus largos vuelos,/ el río Cauca es testigo/ de la sangre vertida de tu pueblo indio./ Quizá la luna que te cogió despierto/ en las altas horas de la noche/ sepa reconocer los dolores profundos/ que masticaste a solas.

del pensamiento indígena, desde los levantamientos de Tupac Amaru, Tupac Katari, Bartolina Sisa, La Gaitana, Lautaro, Quintín Lame, etc., pasando por las movilizaciones de los pueblos indígenas en países como Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú, Chile, México y Guatemala, evidencian diferentes formas de resistencia que ha mantenido este tipo de pensamiento en distintos momentos históricos.

De igual manera, Chikangana (2010) establece que en la multiplicidad de historias indígenas se encuentran grandes referentes de emancipación, siendo necesario recordar que las primeras insurrecciones en el continente se dieron por medio de luchas e ideas como

los valiosos cacicazgos muiscas, taironas, quimbayas, zenúes, pi-jaos, nasas, misak, kokonukos, yanakunas y muchos otros que a lo largo y ancho del país han dejado o permanecen con grandes legados. Ahí están, para no ir muy lejos, nuestros héroes más nombrados por su lucha aguerrida contra el invasor como son La Gaitana, Juan Tama, Kakaoña, etcétera (pp. 24-25).

La poética indígena en algunos casos, cuenta los levantamientos de los pueblos contra las ignominias de la injusta explotación hacia el indígena, dejando entrever la voz de los líderes indígenas que a través de sus acciones trabajaron a favor de las comunidades. Aquellos personajes que materializaron las palabras de los mayores: “La enseñanza de los abuelos es... pensar que tenemos que seguir siendo indígenas” (Jacanamijoy, 2008), muestran que el *ser* indígena se defiende ofreciendo la vida por un pueblo con el objetivo de mantener y dar a conocer a una sociedad mayoritaria, las gestas de los héroes de la resistencia indígena, la diversidad de saberes, las simbologías, los idiomas ancestrales, el respeto a la vida, a los territorios y a las tradiciones, como formas de mantener viva la palabra de los abuelos ofrecida por la *pacha*, donde además de posicionar una forma de *ser* y *estar* en el mundo, la indígena, es ofrecerle a la humanidad en un plano universal la posibilidad de construir chakanas –puentes– para compartir y ofrecer los saberes ancestrales con el mundo.

Es así que brindar los cantos, la memoria y la palabra a todos y a todas sin ninguna distinción, permiten continuar con la infinita indagación en ese

pozo de tantas historias y así seguir levantando la palabra de origen como la fuerza que vuela por muchos senderos para reconquistar esos dominios que nunca se han perdido, que solo han estado ahí escondidos para que las generaciones entren y busquen y puedan beber y calmar la sed (Chikangana, 2010, p. 24).

Ontología indígena: hacia la comprensión del *ser* y el *estar*

El propósito de llevar a cabo el reconocimiento del pensamiento indígena como una forma de acercarse a los pueblos ancestrales en América Latina, permite analizar las dimensiones ontológicas de las comunidades aborígenes que han apalabrado de alguna u otra manera el *ser* desde las cosmovisiones o prácticas culturales, desafiando el plano logocéntrico occidental, el cual afirma que en el mundo andino no se ha pensado el problema del *ser*, como también, aquella lógica asegura que los idiomas indígenas no poseen esta palabra.

Lo anterior configura el prejuicio que en el mundo andino no hay filosofía, y mucho menos, se tiene la posibilidad de llegar a la comprensión de otras ontologías, encasillando cualquier manifestación que se asemeje al canon filosófico occidental a una expresión contextual de este, evitando el posicionamiento de filosofías propias. Por el contrario, distintas investigaciones evidencian que en las culturas andinas, como lo veremos más adelante, sí se ha pensado el *ser*, desde distintas producciones que permiten establecer condiciones de posibilidad para erigir filosofías propias.

Hay culturas aborígenes que mantienen en sus idiomas la palabra *ser* como verbo o sustantivo dependiendo de la gramática propia, estableciendo un argumento de peso para definir que al poseer esta palabra necesariamente se ha pensado el *ser*. En este sentido, es pertinente tener en cuenta que la palabra *ser* no necesariamente se presenta al interior de una gramática escrita o verbal, sino a través de otras expresiones como la música, la danza, la pintura, etc., razón por la cual el logos occidental ha excluido otras ontologías de los planos académicos.

Así, las lenguas aborígenes evidencian distintas formas de pensar el *ser*, desmitificando la idea que una categoría como esta solo pertenece al orden epistemológico propio del racionalismo occidental como resultado de un complejo proceso de abstracción mental.

Ejemplo de lo anterior se evidencia en cómo a través de la música ancestral: el pensamiento indígena proyecta el *ser*, estableciendo que para llegar a una comprensión ontológica desde este pensamiento puede realizarse por fuera de una gramática escrita. Así, la apuesta teórico-práctica del *sentipensar ontológico* propone desde Latinoamérica una ontología desde la música andina, expresión trascendental del pensamiento indígena, tal y como lo menciona el Taita Víctor Jacanamijoy del Pueblo Inga

Quando nuestros abuelos toman yagé, (...) cantan, es lo que llamamos takii, el canto como la música es una cosa importante para la salud, ayuda a distensionar el cuerpo, ayuda a armonizar nuestra mente, nuestro espíritu, (...) hay que coger el bombo, como la dulzaina, lo que para nuestros pueblos es la enseñanza de la memoria. (...) esto ha permitido que la música sea sinónimo de unidad (2008).

En este sentido, se hace alusión que la manifestación melódica y rítmica del canto y la danza indígena es la:

Realización ontológica de la vida anímico-espiritual, es concreción particular en que la divinidad se entraña en el ser mismo del ser humano y su ecosistema, es vivencia eco-humana de la Trascendencia inmanente que se patentiza en la cotidianidad laboral del quehacer vital que engrandece la forma de estar-siendo el ser humano con los suyos (Cepeda, 2010, p. 274).

De esta manera, el pensamiento indígena se devela por medio de la música, experimentando una forma que dinamiza la dimensión ontológica, obteniendo el equilibrio natural de la misma manera que el metafísico, y así, configurar a través de la dualidad, la forma en que

el pensamiento andino se manifiesta. Es decir, la dualidad de género: mujer-hombre y a nivel de mundo: derecha-izquierda, arriba-abajo, valle-puna, se instalan como la “simetría que se complementa en unidad para conformar un par inseparable” (Cepeda, 2010, p. 274).

Es así que la música, en primera instancia analizando los instrumentos musicales del área andina, se devela el sistema de pensamiento binario andino, donde la ejecución del *siku* se realizaba en el *awty pacha* o período seco y frío, donde acompañaba la vida cotidiana en tiempo de fiestas patronales; y la flauta de pico, se interpretaba en el *jallu pacha* o período de lluvias. Para Walter Sánchez Caneco, el *siku* está compuesto por dos partes complementarias, la ira y el arka, donde la melodía se obtiene por medio de la interpretación de las mitades, ejemplificando la unidad del pensamiento andino a través de un diálogo instrumental que simboliza la comunicación social en los contextos andinos.

Por tal razón

Tal división binaria se complejiza aún más en la ejecución, en tanto una melodía solo puede ser construida con base en los sonidos alternados de *ira* y *arka*, ambos manejados por dos músicos y que en algunas zonas denotan una explícita relación sexual (Sánchez (1996) citado por Cepeda, 2011, p.95).

En esta perspectiva, es pertinente para el autor pensar las categorías andinas develadas en la música más allá de la presencia del logocentrismo occidental, en la medida que estas no ofrecen un pleno entendimiento para llegar a la esencia de cada canción, y así, mostrar el ser a través de un sentimiento, de una experiencia afectiva de la forma existencial de cualquier orden. Ejemplo de aquello fue la experiencia del español al tratar de comprender la presencia de la lógica músico-vivencial del indígena, en la medida que sin caer en la perspectiva estética configurada por Occidente, la música para el hombre andino era una opción de vida, una acción existencial por la influencia que generaba esta expresión en las dinámicas cotidianas.

De igual manera, algunos Pueblos indígenas poseen en sus gramáticas la palabra *ser* tal y como aparece en el idioma quechua: *Kay*

y *Kashay*. Estas palabras poseen varias connotaciones, *Kay* es el pronombre demostrativo de *es, esta, este, esto*, como también, de aquí y ahora, y a su vez, *Kay* es *aquél*. Para Estermann (2009) los distintos usos de la palabra *Kay* se asocian con el verbo *ser*, a su vez, el sufijo *sha* como complemento del *Kay* hace parte de todos los verbos para otorgarles un carácter dinámico, es decir, *Kayshay* se traduce como estar, o siendo ser, forma compleja para entenderlo desde el español, no obstante, esta figura lingüística está presente en el quechua.

Además, un componente de las estructuras gramaticales amerindias es su carácter aglutinante el cual da cuenta de toda una forma de filosofar resaltando en esta la relacionalidad, evidenciada en este caso el paso del *Kay* al *Kashay*. Otra característica de los idiomas nativos del Abya Yala que dan cuenta de toda una composición filosófica es la forma gramatical opuesta a los idiomas occidentales en la medida que las lenguas aborígenes no se basan exclusivamente en el sujeto ya que este, en idiomas como el aimara y el quechua actúan en relación con un complemento, en la medida que aquellos idiomas:

Son sufijantes, significa que se estructuran por sufijos, que quiere decir que son prácticamente verbo céntricos, no son sustantivo céntricos, no es el sustantivo que está en el centro y alrededor de eso se agrupa acción, propiedades, accidentes; sino el verbo, pero el verbo...es ya un relacionador, es una relación, y el verbo conlleva en sí, mediante los sufijos la relacionalidad, es decir el sujeto se constituye a través de los sujetos de la relación (Estermann, 2011, p. 5).

Utilizando como referente las estructuras gramaticales amerindias, estas configuran un ejemplo particular del mundo andino donde evidencian la complementariedad en todos los aspectos como: “presente-pasado, pasado-futuro, ancestros-mundo espiritual, lo divino con lo humano, lo femenino con lo masculino” (Estermann, 2011, p. 6). Además, en este punto se devela otro elemento de gran importancia en la comprensión del *ser* en el pensamiento indígena, y es el entendimiento y la apropiación de la relacionalidad.

En este sentido es pertinente repensar el problema y la comprensión del *ser* no como se ha asumido desde Occidente. De manera que, es necesario entenderlo desde el interior del pensamiento latinoamericano, donde hay que tener en cuenta otras variables fuera de la racionalidad logocéntrica occidental como los sentimientos, la afectividad, el hedor, el arte como expresión del *ser*, entre otros, donde la poesía puede ofrecer elementos para llegar a la comprensión del *ser* en América Latina.

El *estar*: comprensión ontológica desde la poética indígena

Para Kusch, el *estar* desde el pensamiento indígena parte de la *lógica de la negación*, la cual sirve de base para evidenciar la comprensión ontológica de los pueblos ancestrales. En este sentido, el *estar* se constituye en el referente por el cual es atravesada la existencia del hombre y la mujer indígenas en su negatividad, es decir, la razón es la “afirmación” del mundo occidental y su negación es el plano emocional, validando enormemente este último aspecto ya que siempre ha estado presente en las prácticas cotidianas de América Latina, aunque por lo general se busque encubrirlo desde lo intelectual.

Al interior de la perspectiva indígena, tomando como referente el *estar* en Kusch, lo racional también es importante, en la medida que por medio de aquel elemento se dan razones sobre los fenómenos contextuales de cada cultura, interpretando y explicando su realidad como un todo, donde la emocionalidad tiene cabida. Esta afirmación se enuncia ya que lo indígena al igual que las prácticas de las poblaciones afro, históricamente se han ubicado dentro de un plano irracional por el hecho de estar permeado el pensamiento de aquellos grupos étnicos con el carácter emocional. Sin embargo,

La emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica, y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por

lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma (Kusch, 2008, p. 91).

De esta manera, la emocionalidad es intrínseca al pensamiento indígena, causando gran dificultad si se analiza desde el encasillamiento occidental, ya que al no tener un referente claro ofrecido por la explicación científica, es asumido como una categoría residual por fuera de una estructura de pensamiento “formal”. Es aquí, donde la lógica de la negación se configura en una perspectiva metodológica, la cual subvierte el sentido lógico y científico de Occidente, donde al asumir como referente la negación surge la pregunta por la posibilidad de *ser* desde Latinoamérica, propiamente y para este caso desde el pensamiento indígena. La posibilidad de *ser* dentro de este ámbito, más que centrarse en la existencia del *ser* en sí mismo, de lo que trata es de ubicarla dentro del horizonte del estar, apareciendo la delimitación entre lo que es y lo que está.

Es en el *estar* donde se evidencia el *ser* de un pensamiento, para este caso, el pensamiento indígena. Este último da cuenta de la presencia del conocimiento en las comunidades latinoamericanas fuera del logos occidental, ya que el logos occidental se basa en el raciocinio instaurado por el método científico. Es imprescindible tener presente que los saberes que poseen los pueblos indígenas deben comprenderse desde una perspectiva contextual y no desde otros órdenes epistémicos importados desde Occidente.

Tomando la apuesta de Kusch, el problema del conocimiento desde este último enfoque tiene cuatro etapas: una realidad que se da afuera; un conocimiento de esa realidad; un saber que resulta de la administración de los conocimientos o ciencia y una acción que vuelve sobre la realidad para modificarla (Kusch, 1973, p. 31). Este esquema encierra el imaginario o ideal donde lo exógeno es la única perspectiva para entender y resolver los problemas locales, el afuera ha sido el referente de comprensión de la realidad del pensamiento ancestral.

En los pueblos indígenas el afuera es entendido como un ordenamiento impuesto para comprender las prácticas de las comunidades, ejemplo de ello es la influencia histórica de la religión dogmática y excluyente que suplantó unas ritualidades por otras, prohibiendo elementos

característicos de los pueblos como la utilización de su idioma y de su simbología.

Como consecuencia, el sujeto se enajena generando un encasillamiento hacia su realidad, dividiendo sus saberes y fragmentando su pensamiento, ejercicio característico de la lógica occidental, que divide la filosofía y la religión, la teoría y la praxis, el ser humano y el territorio, entre otros. Por el contrario, dentro del pensamiento indígena se presenta una articulación entre el saber y el rito, es decir, al comprenderlo es pertinente hacerlo desde su unidad ya que uno depende del otro estableciéndose una relación de reciprocidad.

Al referirse al *pensamiento popular* es pertinente mencionar su relación con el pensamiento culto en la medida que este último se ha legitimado como la única forma de llegar al conocimiento, ya que se apoya directamente en el método científico por lo que ofrece un grado de veracidad y seguridad en la forma de establecer la relación entre el sujeto y el objeto.

Por su parte, el pensamiento popular utiliza la potencialidad del plano de la *doxa* que aunque no está al servicio de la ciencia, parte y se posiciona en el hecho de vivir. En este sentido Kusch lo utiliza para leer la realidad del continente desde una perspectiva ontológica, en la medida que los pueblos no se basan en un método científico para dar cuenta de su existencia. De igual manera, el pensamiento culto y el pensamiento popular no enuncian dos tipos distintos de pensamiento, sino que hacen parte de un solo pensar. La dificultad radica en que el pensamiento culto se apoya en la ciencia y plantea una sola forma de conocimiento, a diferencia del pensamiento popular que presenta múltiples verdades, “el juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar pero no por eso la realidad será unívoca” (Kusch, 2008, p. 22).

El pensamiento indígena no opera con la lógica científica, sino que se afirma en creencias, afectos, mitos y rituales; se interesa por conocer lo concreto y el detalle, fundamentalmente intuitivo. Tiende a la diversificación y a la variedad respetando la pluralidad y no a la homogenización. No interpone instrumentos como la máquina entre él y la naturaleza, por el contrario su relación con esta es vital, ritual y mágica. Así mismo está atento a lo que nace, crece y se reproduce siguiendo

su propio curso. El tiempo es entendido como el pasado adelante con todas las experiencias concretas.

La distinción entre el pensamiento culto y el pensamiento popular se manifiesta a través de distintos ejemplos, uno de ellos es la diferencia entre el *ser* y el *estar*. El primer concepto parte de la postura occidental en comprender la esencia del pensamiento europeo “en lo que es”, en la perspectiva que “*ser* se liga a servir, valer, poseer, dominar, origen. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, sino, ninguno será nadie” (Kusch, 1996, p. 426).

Por su parte el *estar* define la esencia americana en la medida que relaciona todos los componentes de su existencia como lo telúrico, lo sagrado, lo emocional ya que se

liga a situación, lugar, condición o modo, o sea a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces (Kusch, 1996, p. 426).

En esta perspectiva la conceptualización del *estar* tiene mayor relevancia que el *ser* en la medida que el *estar* es propio de los pueblos originarios, los indígenas se proyectan en armonía con la naturaleza con la totalidad del cosmos, están ahí.

Por lo tanto, lo indígena en el continente es más un *estar* que *ser*, el problema del *ser* se debate en el horizonte occidental por lo que, en Kusch, el *estar* comprende la vida pura del sujeto americano. En este punto, al igual que la distinción entre el pensamiento culto y popular que hacen parte de un mismo pensar, entre el *ser* y el *estar* se genera la misma relación, es decir, el *ser* surge del *estar*, el *ser* se encuentra en el *estar*, el *ser* no es sin el *estar*, los dos no se excluyen

quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y por la otra, uno trata de palpar por debajo de sus propias raíces que lo sostienen (Kusch, 1966, p. 426).

A partir de lo anterior, se utilizará la poesía para evidenciar la comprensión ontológica del ser indígena en el continente, particularmente, el aporte del pensamiento y la estética poética indígena colombiana. La

poesía para este caso se apropiará como una forma de *estar*, en la medida que aquella posibilita tejer historias, pensamientos y emociones a través del acto liberador de la palabra, la cual es la semilla que evidencia la memoria de los mayores y de pueblos llamados a ser los defensores de la vida, de la *pacha* y del universo.

Por ello, la poesía es el acto potenciador para descubrir, develar y mostrar la esencia de la naturaleza y de la vida, no como formas separadas sino complementarias, de los ojos de agua para leer las estrellas, de la inmensidad del cosmos reflejado en la presencia de una montaña, “la poesía es la fuerza transformadora del espíritu y solo busca tocar el corazón humano para rescatar la capacidad de asombro por el mundo, para aportar a esa transformación” (Chikangana, 2010, p. 24).

La poética indígena se manifiesta a través de las sonoridades de la naturaleza, el contacto con el agua, la tierra; el encuentro con los sabios y los mayores, los aprendizajes presentes en la memoria colectiva de los pueblos que día a día luchan por resistir ante las constantes maneras de acabar con todos sus legados. Es aquí donde la palabra cobra un sentido de existencia mayor ya que evidencia la ruta del encuentro entre el ser indígena y su paso por la vida a través del reconocimiento de otros seres como los animales, las plantas, los espíritus, etc.

En la mística, en el ensueño, en el espíritu, el ser adquiere una comprensión cuando el contacto con la *pacha*, la memoria y la palabra demuestran todo el legado ancestral desde tiempos pasados. No era gratuito que los tlamatinime tuvieran a través de la poética el poder de transmitir su herencia ancestral por medio de la palabra, donde la pretensión de mantenerla viva superaba los límites de la vida y la muerte, de lo físico y lo espiritual. Es aquí, en la poesía, donde se manifiesta la oralidad de un pueblo que apalabra de manera personal y colectiva el legado del pasado, sobre todo de los mayores, de tal forma que en este camino no es posible el olvido.

La memoria mantiene vivas las diversas maneras de *ser* y *estar* en el mundo por medio de la escenificación de las conversaciones con las abuelas y los abuelos, del aprender a escuchar los mensajes que ofrece la naturaleza. Pues no somos nosotros quienes hemos de interrogar a la palabra, sino que es ella la que nos interroga para

que nombremos lo innombrado y nos entrega la tarea... de desempolvarla, de devolverle su brillo original. Porque somos finito e infinito... somos a la vez una pequeña réplica del Universo; nada hay en nosotros que no esté en él. La gente viaja por la vida con un mundo investido de gestualidades que se expresa antes que el murmullo inicial entre el espíritu y el corazón sea realmente comprendido (Chikangana, 2010, p. 14).

La palabra es el horizonte que retoma los saberes tradicionales y la cultura, dejando a su paso el encuentro del tiempo, no de manera lineal teleológica, sino de forma cíclica. La potencialidad de la palabra se da en la medida que esta posee la capacidad de tender el diálogo entre el pensar, el sentir, el vivir y el actuar, la palabra es vida y como tal, traza horizontes existenciales donde la dimensión ontológica se evidencia claramente en el canto poético del indígena.

El poder de la palabra tiende puentes que comunican el pasado, el presente y el futuro de los pueblos ancestrales, donde, como se mencionó anteriormente, el tiempo se ubica de manera cíclica, es decir, entre más se acerque al pasado, mejor se tendrá un acercamiento al presente y al futuro; la palabra, está latente en la vida del pueblo por lo que la tarea del poeta es desempolvarla, devolverle su brillo original, no en la búsqueda del poeta por mostrar a través de aquella la experiencia ínfima del hombre por expresar sus emociones y sentimientos ante la vida, sino por el contrario, cómo la palabra busca del hombre para que nombre lo innombrable a través de los mensajes y susurros presentes en la naturaleza. La palabra como evidencia de la existencia armónica del universo, encarna en la poesía y el poeta la voz de un pueblo que devela la dimensión ontológica del indígena latinoamericano.

Es a través de la poesía que se devela toda la sabiduría de los pueblos ancestrales, emanando a través de la palabra la memoria del pensamiento del taita, los tlamatinime, el jaibana, el peñi. El poeta aparece como el encuentro entre los saberes heredados de los mayores y la naturaleza el cual a través de la palabra poética, describe la vida en su relación con los anteriores elementos, como una obra de arte que orienta la mayoría de las reflexiones desde un escenario ético-estético.

En este sentido la palabra es dada, en la medida, que el poeta indígena hace uso de ella para dar a conocer la polifonía de voces en el pueblo y enunciar los secretos del universo, evidenciando la multiplicidad y el poderío de expresiones acumulados a lo largo de la historia con el sustento espiritual de los pueblos originarios que habitan en el país. De esta manera, para llevar a cabo un horizonte de comprensión de la ontología a través de la poética indígena se apropiaran tres elementos que evidencian el *estar* del pensamiento ancestral. Por lo tanto se *está*: en el pueblo, en la *pacha* (naturaleza), en la memoria y en la palabra.

Pacha y naturaleza: fuerza creadora y dinamizadora del ser

En el pensamiento indígena, la categoría que orienta la comprensión ontológica en los pueblos originarios es la *pacha* en la medida que aquella es la palabra primordial:

Arcilla primera, universal hechura. Es clave metafísica, presencia inmediata, plano físico, trasplano espiritual. Tiempo sin tiempo, mundo de mundos, abarca todo lo que alienta o está inmóvil. De ellas nacen los gérmenes; en ellas se hunden y transforman los seres para volver a renacer. General arquitectura. “Pacha”: el señor del Mundo, porque lo crea y los trasmuda todo (Diez de Medina, 2003, p. 3).

Según la dimensión mítica de los pueblos indígenas pertenecientes al Ande latinoamericano, para el caso de algunas comunidades indígenas colombianas la Inga, Kementsa y Yanacona, *pacha* es el origen de la vida, por ello, el principio metafísico del indígena. El siguiente mito andino devela la construcción filosófica a través de conceptos propios donde *pacha* se articula con otros elementos como la dualidad, la reciprocidad y la complementariedad, aspectos que emergen al interior de las comunidades indígenas, y a su vez, proyectan su pensamiento en los distintos escenarios de la existencia.

Ñawpa-Rimay
 Memorias del tiempo-Espacio
 “Adelante”
 Ñukanchik
 Wacharimanta
 Nuestro Nacimiento
 “En Ñawpa-pacha (tiempo adelante) todo estaba de noche...
 Solamente Apunchik-Atsil-Mama.
 Vivía junto a Apunchik-Atsil-Yaya...
 No había nadie más que ellos...
 Hasta entonces no había el día...
 ...todo era oscuridad...
 Apunchik-Atsil-Yaya empezó a enamorar a Apunchik-Atsil-Mama
 Ella respondió a su amor...
 ...Se unieron en la oscuridad...
 Y Apunchik-Atsil-Mama quedó embarazada
 ...así nació Apunchik-Pacha-Mama.
 Cuando nacía Apunchik-Pacha-Mama, Apunchik-Atsil-Yaya
 Sopló e hizo sonar su Churu...
 ...y cuando sonaba el Churu empezó a amanecer.
 Apunchik-Pacha-Mama creció...se convirtió en una hermosa mujer
 Y su vientre también empezó a crecer. Ella ya había nacido
 fecundada...
 Cuando llegó el momento de nacer, Apunchik-Atsil-Yaya fue
 partero
 Primero nacieron Llipiyak (el rayo) y Kulun (el trueno) que ilu-
 minaron y retumbaron
 En cada rayo y trueno en el cielo nacieron: Inti-Yaya (Padre Sol)...
 Killa-Mama (madre luna)...
 Chaskacuna (los planetas)...
 Y Kuyllurkuna (las estrellas).
 y en cada rayo y trueno “abajo” nacieron Allpa-Mama (Madre
 Tierra)...
 Yaku-Mama (madre agua)...
 Rumikuna (las rocas)...
 Nina (el fuego)...

Urkukuna (las montañas)...
 Akapana (el huracán)...
 Yurakuna (las plantas)...
 Kirukuna (los árboles)...
 Wiwakuna (los animales)...
 Kuychy (el arco iris)...
 Wayra (el Viento)...
 Runa Warmi (la mujer)...
 Kari Runa (el hombre)...
 ...y todo lo que existe.
 Todo lo que Apunchik-Pacha-Mama había parido estaba vivo...
 ... Todo sentía y hablaba igual que nosotros, los runa-s.
 Todo estaba al revés.
 Por esto, Apunchik Atsil-Yaya, Apunchik Atsil-Mama
 y Apunchik Pacha-Mama, hicieron consejo, se conversaron...
 y decidieron “enmudecer a todos sus hijos e hijas...
 Poco a Poco fueron enmudeciendo a todos...
 hasta que al final quedamos con todo y como somos ahora nosotros, los runa-s...
 mientras que los demás siguen hablando en formas diferentes de los nuestros...
 ... Así nacimos.” (Cachiguango, 1930, narración oral).

Es así que para llegar al entendimiento de aquél término desde el plano ontológico es pertinente establecer un ejercicio claro de interpretación porque el concepto de *pacha* no pertenece a los juegos lingüísticos de Occidente, por lo tanto, realizar traducciones vacías para trasplantar o tratar de asemejar conceptos, por ejemplo, el de *pacha* del mundo indígena con el de *ser* del mundo occidental, antes de ser un ejercicio de traducción es un ejercicio de traición por no pertenecer a los mismos cuerpos lingüísticos. No obstante, la hermenéutica diatópica⁴ posibilita

4 Concepto utilizado por Estermann en sus libros *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* y *Si el sur fuera el norte chakanas interculturales entre Andes y Occidente*.

apreciar qué función ejercen los conceptos en los contextos de origen, primeramente estableciendo las incidencias del concepto *ser* en el ámbito helénico occidental europeo e indagar si otro concepto como el de *pacha* perteneciente a otro juego lingüístico, es semejante en su contexto.

De tal manera aquel método no pretende que este ejercicio caiga en el posicionamiento de equivalentes unívocos, por el contrario, señala cómo la forma analéctica para desarrollar esta relación permite romper con la analogía, y así, posicionar una forma dialéctica que vaya más allá. En esta medida el concepto de *pacha* parte de la estructura lingüística indígena de la región andina latinoamericana, donde la palabra como tal, está compuesta por dos sufijos *pa* y *cha*. El primer sufijo denota el número dos en aimara que en términos filosóficos andinos se relaciona con la dualidad, y el segundo sufijo *cha*, usado en los idiomas quechua y aimara, se utiliza para dinamizar cualquier palabra en términos de acción.

Con esta descripción la palabra *pacha* se traduce como el universo energético dual, resaltando otro término de análisis para entender la ontología en el mundo andino, por tal razón, traducir el concepto de *pacha* al de *ser* es muy reducido por todo lo que encierra el primero.

Al establecer tal acepción, el concepto de *pacha* también contiene la relacionalidad entre el espacio y el tiempo, evidenciado en las prácticas cotidianas de las personas andinas al referir el tiempo en términos de espacio y viceversa, mostrando de esta manera que el pensamiento indígena asume el espacio y el tiempo como una unidad. Al analizar cómo se configura el futuro y el pasado en la perspectiva de la *pacha*, el pasado está en el Ñawpa pacha o *Naira pacha*, donde *Naira*, se entiende desde el aimara como ojo de la misma manera que Ñawvi para el quechua, evidenciándose que la relación del ojo da cuenta de la mirada hacia al frente.

Por lo tanto, *Naira* como *Nawvi* en su acepción, da cuenta del pasado, es decir, “miramos hacia el pasado, estamos fijados o fijadas hacia el pasado, porque en el mundo andino se dice tenemos que orientarnos, dónde podemos orientarnos, en lo conocido, lo experimentado, lo vivido, en el pasado, entonces ahí podemos orientarnos” (Estermann, 2011, p. 9). En el caso del futuro *qhepa pacha* se utiliza para asignar esta condición temporal, donde *qhepa* significa espalda y atrás, aspecto disímil para la lógica occidental “porque siempre decimos [en esta lógica que]

el futuro es adelante, lo que viene, lo venidero; pero para el mundo andino el futuro está atrás, y por eso las mujeres en los Andes llevan sus hijos en las espaldas” (Estermann, 2011, p. 9), y así, la orientación del futuro parte de ese reconocimiento de lo que está atrás “el niño en la espalda está allá en el futuro” (Estermann, 2011, p. 10).

Con la anterior explicación, desde la filosofía andina se puede establecer una comparación entre el Ser y Tiempo en Heidegger y el *pacha* en el mundo indígena andino entendido como espacio, universo, tiempo, ser, etc., en la medida que Heidegger propone la temporalización del ser desde su historización y realización, como también de la ontologización del tiempo. Para el mundo andino puede existir el ser y el tiempo como una identidad, “tiempo es espacial, espacio es temporal, y se puede expresar uno en términos de otro” (Estermann, 2011, p. 10).

Además, en la lógica andina se encuentra una calidad en el tiempo no cuantificable como en el mundo occidental, sino en el manejo de tiempos densos y tiempos menos densos propicios para hacer rituales definidos a través de puntos de inversión en lo astronómico, donde todos los rituales se manejan por la apropiación de los solsticios, equinoccios, lunas llenas y lunas nuevas que desde el plano meteorológico define el inicio de las lluvias, de la sequía, de la siembra o de la cosecha. El entendimiento que hace el mundo andino del tiempo desde esos puntos densos y tensos solo se puede desarrollar en la medida que tenga una relacionalidad ya que el fundamento de la vida solo se puede establecer a través de la relación con la naturaleza.

Al interior de la poética indígena esta relación se aprecia claramente en la medida que la *pacha* aparece como la fuente de vida, de donde todos nacen y a donde retornan. La *pacha* es el origen, el inicio de la dimensión sensible y racional del indígena ya que aquella ha estado ahí, antes de que esté el indígena y después de él, es decir, a la *pacha* le pertenece el hombre y la mujer, y no al contrario como lo afirma la lógica occidental, donde se es más civilizado, más humano, cuando el hombre domine la naturaleza y esté por encima de ella. Es en la tierra donde se deposita la placenta con el objetivo de ofrecer parte de la vida del indígena, con el compromiso de volver a ella respetándola y defendiéndola de cualquier daño, por ello, a través de rituales subterráneos el indígena se amarra a la *pacha* con las lianas del tiempo.

Pachakay
 callarinasha cusicuymanta huaccayripi
 causaypiy llaphllahuachai puka
 tukuna rumipi yana
 paypicay yupaychayniok cayiniyokmanta uku pacha
 huatanima nukanchi yawar
 waskakunawan huaymapacha⁵ (Chikangana, 2010, p. 22).

Es en la *pacha* donde se relacionan todos los elementos de la naturaleza, donde cada uno de ellos guarda los secretos de los seres, es decir, los tonos que irradia el Tulcán develan el colorido de la vida; el agua que recorre libremente por el mundo contiene todo el sabor y el aroma de las hierbas. Es así que cada ser posee parte de la esencia de la totalidad de la *pacha* por lo que la labor del indígena es reconocer que es uno más, y así, interactuar con ella de manera armónica. Tal reconocimiento evidencia que el paso por la *pacha* enseña que *somos uno para todos sobre el ancho cielo*, por lo que el indígena no puede desconocer que él provenga del sol, del rayo, del trueno y que el *ser* como el maíz, se nutra de la naturaleza durante toda la existencia.

Chakihuanpay jahuapi pachamama
 ñukanchi shuk tukuypak jahuapi hanak-pacha.
 Hamuy intipa
 ñukanchiri tutacaymanta
 choque illapa kcakyaripay
 caypi riynacay saramaytu
 uray kcosñipay sanku chiriaypa⁶ (Chikangana, 2010, p. 30).

5 La tierra/ es el comienzo de la alegría y el llanto; / en ella vive la placenta roja/ convertida en piedra negra/ en ella están los rituales de seres subterráneos/ que amarran nuestra sangre/ con las lianas del tiempo.

6 Con el pie sobre la Madre Tierra/ somos uno para todos sobre el ancho cielo. / Venimos del sol/ pero también somos seres de la noche/ del relámpago y el trueno; / aquí estamos como si fuéramos racimos de maíz, / bajo el humo espeso de la indiferencia.

La relación entre la naturaleza y los pueblos indígenas es muy estrecha en gran medida por la interpretación y el sentido que cada comunidad le da a su territorio. *Pacha*, *nupirau*, *Kauka*, *Jepirra*, entre otros, más allá de ser palabras que distinguen los territorios ancestrales, son universos simbólicos donde interactúan el plano físico y espiritual en constante relación. Ejemplo de ello, es la palabra *Kauka* entendida como *madre de los bosques y de los espíritus y de las aguas*, otorgándole un carácter vivo y dinámico a este líquido sagrado, al respecto, dentro del plano poético Chikangana escribe: Sucay jahuapi yakuk mucmikuk/ Suttin-rimay huauk:/ “paylla yakucuna atipay upallalla rimay/ Hayk’a yupayuyay...”⁷. Dentro de la cosmovisión indígena se encuentran varios elementos que permiten establecer esa estrecha relación entre los seres vivos y la *pacha*, que son el ver, sentir, percibir, expresar y proyectar; los cuales hacen parte del mundo y la vida generando relaciones sociales (económicas, educativas, jurídicas, culturales) y de vida (entre todas las formas de existencia). Aquella relación se enmarca al interior de lo comunitario donde sobresale un tiempo cíclico, el equilibrio por medio de la armonía, el respeto por la diversidad, el ejercicio de complementariedad, la paridad y lo multidimensional.

Esta cosmovisión surge de la expresión natural de la vida en la que emerge la comunidad comprendida como la “unidad y estructura de la vida” la cual se encuentra conformada por lo visible (personas, animales, plantas, ríos, rocas, etc.) y lo invisible (ancestros, espíritus, etc.). Por otra parte, el *Vivir Bien* o *Buen Vivir*, otro elemento filosófico y ontológico que en distintas nacionalidades indígenas se conoce como el *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Kume Mogen* para las comunidades Quechua, Aimara y Mapuche respectivamente, entre otras del continente⁸, significa el retorno a lo ancestral, la valoración de los saberes, el establecimiento de una correspondencia armónica con el ambiente y los lugares sagrados.

7 Navegando sobre un río silencioso/ dijo un hermano: / “Si los ríos pudieran hablar, / cuánta historia contarían...”.

8 El Buen Vivir para otros grupos indígenas de América Latina se podría referenciar como Ñandereko (vida armoniosa), Teko Kavi (vida buena), Ivi Mararei (tierra sin mal), Qhapaj ñan (camino o vida noble), entre otros.

En palabras de las comunidades bolivianas Aymaras y Quechuas vivir bien es el camino y el horizonte de la comunidad, es la vida en plenitud, implica primero saber vivir y luego convivir en armonía y en equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia y en equilibrio con toda forma de existencia” [Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (Caoi), 2010, p. 33]

Todo lo perteneciente a la *pacha*, al momento de la vida, a lo cotidiano, es la condición o posibilidad de *ser* o *estar*, ya que la pachamama:

...mama es la Virgen y mama son la tierra y el tiempo. Se enoja la tierra, la madre tierra, la Pachamama, si alguien bebe sin convidarla. Cuando ella tiene mucha sed, rompe la vasija y la derrama. A ella se ofrece la placenta del recién nacido, enterrándola entre las flores, para que viva el niño; y para que viva el amor, los amantes entierran sus cabellos anudados. La diosa tierra recoge en sus brazos a los cansados y a lo roto, que de ella han brotado, y se abre para darles refugio al fin del viaje. Desde debajo de la tierra los muertos la florecen (Galeano, 1994, p. 39).

Al llegar a la comprensión ontológica del ser indígena, otro factor primordial es la presencia del pensamiento telúrico, es decir, es pertinente evidenciar la relación que existe entre los seres humanos -particularmente los pueblos indígenas- y la naturaleza, ya que se han ido construyendo conjuntamente por las fuerzas originarias dadoras de vida. Es así que en las diversas comprensiones del mundo de acuerdo a los distintos horizontes culturales presentes en los pueblos indígenas, además de existir las relaciones de tipo físico, se presentan otras de carácter metafísico. Ejemplo de ello lo muestra el poeta Vito Apüshana, donde a partir de la descripción del mundo *Wayúu* llamado *Wakuwa'ipa wayúu* muestra tres dimensiones correlacionadas, fluctuantes y simultáneas.

Los poemas *Naajuin wanee laülaa Toolünaareje'woi*⁹, *Wayüu (ii)* y *Kataa o'u-outaa*¹⁰, develan esta relación:

Taluwa, a'laülaa Toolünaareje'ewoi, nüküjüitpa wamüin
 sulu'ujeejenain waya wanee mmairuwaya'asa...
 mainmain kasa atijaamaajatü wakotchirakaa kanainjeejetkaa
 wanee
 e'irairuwaya, wanee lapüirua, wanee waraitairua.
 Sülataain tü wakulemeralakaa eemín wanee eimataairua
 chamaüintata chaya soo'ujee sotkoo palaa tü.
 Müin aka washa eesü wanee süchi me'rujusalü
 shorottakaa watalu'upünaa wepishuwa'aya...
 eere waraitüin tü asiraaka'ayane'e tü ko'uu maaka'ayane'e.
 Taluwa, laülaa Toolünaareje'woikai, atunkushi sümaa jutamuiin
 Nüjapü¹¹ (Apüshana, 2010, p. 77).
 Waya wanee ko'uu müshii sümaa talataa
 –shi'ataain tü jeyuukoluirua–
 –nuwatiairua atpanaa–
 Waya wanee jimaa maatshii sumaa mojuu aa'in
 –shiiirakaaya kaarai–
 –nü'lapüin püsichi–
 Waya tü kataakaa o'u, müin yaa
 –tepichin sünaín tü laülawaakaa–
 –nu'upunaa chi aitu'u antuushikai anain–¹²(Apüshana, 2010,
 p.77).

9 De un *alaüla* de Toolünare

10 Vivir-morir.

11 Talhua, *alaüla* de Toolünare, nos ha contado/ que también provenimos de otros mundos.../que acumulamos un saber antiguo creador de otros llantos, / de otros sueños, de otros pasos.../ que nuestra sonrisa se extiende en otros labios más allá de esta orilla de la mar. / Como nuestra sangre hay un río invisible/ que nos recorre a todos... donde viajan/ la misma risa y el mismo silencio. / Talhua, *alaüla* de Toolünare, duerme con las manos abiertas.

12 Somos una alegría silenciosa/ –labor de las hormigas–/ –saltos del conejo–/ Somos una tristeza serena/ –mirada del alcaraván–/ –sueño del murciélago–/ Somos la vida, así/ –niños en los ancianos–/ –rostro del horizonte encontrado–.

Mulo'ushii waya, müin aka saa'in wunu'u
 süchikanainru'u tü wapüshi sümaiwayatkalüirua.
 Kato'una waya, müin aka saa'in alekerü, süsheke'erü'u shi'nüin
 tü weikaa.
 Acheküshii waya weinshi sotpa'a tü miaasükaa.
 A'lapujaashii waya cha'aya, sainküin Kashikaa je Ka'ikai,
 suumainpa'a tü asheyuuwaakalüirua.
 Outushii waya müin aka katakai wo'u¹³ (Apüshana, 2010, p. 69).

Los tres poemas en mención muestran la condición relacional entre lo físico y lo metafísico, entre los seres visibles e invisibles, entre la vida y la muerte, no como escenarios separados, sino por el contrario, en dimensiones armónicas y complementarias. De esta manera las relaciones se dan a partir de los siguientes aspectos: lo Remoto origen, lo Oculto-invisible y lo Natural-visible. Lo Remoto-origen (*Ii*) se refiere al punto de partida de la cultura wayúu. El origen de todo, de donde salieron los elementos: Luz, Viento, Tierra, Lluvia, Oscuridad, Frío *hacia la formación de la Vida*.

Este mundo está presente en la permanente evocación de los ancianos en los días tristes, en la cercanía de la muerte, en los relatos que explican los mitos, que explican el orden social de los wayúu. Hablar del origen de todo, del "Ii", es hablar de la originalidad wayúu, de la justificación del *ser* colectivo. Es la dimensión de los antepasados. Lo Oculto-invisible (*Pulasü*): es la dimensión de lo intangible, lo invisible, lo que está al otro lado de la vida cotidiana, sosteniéndola, amamantándola, regulándola. Allí están Pülowi y sus agentes (los espantos), allí están las voces de los muertos, los Sueños, Jepira, entre otros elementos. Lo Natural-visible (*Akuwa'ipa*): este es el mundo diario, la cotidianidad wayúu, la mortalidad del cuerpo, es el producto final de lo Remoto-origen

13 Crecemos, como árboles, en el interior/ de la huella de nuestros antepasados.
 / Vivimos, como arañas, en el tejido del rincón materno. / Amamos siempre a
 orillas de la sed. / Soñamos allá, entre *Kashi* y *Ka'i*, la Luna y el Sol, / en los
 predios de los espíritus. / Morimos como si siguiéramos vivos.

y de lo Oculto-invisible. Es la organización social, el territorio, las artes, las costumbres y la lengua.

Las comunidades indígenas están directamente ligadas a la naturaleza, a su territorio ya que los distintos paisajes que las conforman: el desierto, las montañas, los mares, las lagunas, los valles, etc., poseen una apreciación que supera lo físico. Es así que el mensaje de la *pacha* de la *Wakuwa'ipa wayúu*, o de las múltiples definiciones que se le puede otorgar desde el universo indígena, es un mensaje claro, en la medida que al ser la naturaleza la que da la vida, los cantos de la Madre Tierra buscan fundirse en el entendimiento y el sentimiento indígena, con el propósito de que las palabras de aquella se fundan en el corazón del *ser*. Es aquí donde se habla de un retorno, de abrir otras posibilidades de entendimiento que viabilicen alternativas para mantener la vida en su máxima expresión: la vida en la naturaleza, en lo humano, en lo cósmico, en lo espiritual, etc., donde la proyección hacia un pasado y no a un futuro como lo señalan otras lógicas, es aprender que *nuestras huellas se abrazan a la tierra*.

Ontología poética latinoamericana

La oralidad del universo
de todos los universos
en memorias ancestrales
y en no memorias ambientales
campea tradiciones
no escritas en signos occidentales
pero no por ello
ausentes de verdad.
¿La verdad podría reducirse a la verdad escrita
y argumentada silogísticamente?
¿La verdad podría reducirse a la verdad argumentada
y demostrada científicamente?
¡Qué poca verdad
hay en esa verdad!
Nuestros Abuelos saben verdades

que no se publicarán en estos libros
 ni en revistas indexadas
 y que ni siquiera serán citadas
 por los grandes autores
 de este y otros tiempos;
 nuestros Abuelos saben verdades
 de verdad
 que avivan la vida
 y cuidan el sentido de vivir
 con dignidad
 trascendental.

Hay mayor verdad en la memoria de Natura
 que en las enciclopedias
 de conocimientos científicos,
 y hay Abuelos que llevan
 no una vida
 sino tres, o diez, o mil,
 buscando comprender esa Natura
 y han comprendido
 la divinidad de *lo-que-es*
 en la hojita de Llantén,
 en la corteza del Aliso,
 en los efectos del Yagé,
 o en la fuerza del Fuego,
 en la señal de la nube,
 en el sentimiento de un volcán ardiente,
 o en la caricia humana,
 en la palabra verdadeante,
 en el espíritu que flamea en nuestras almas

...

La polifonía de la naturaleza
 no es más que la sinfonía del ser.
 Cuando hieden los saberes populares
 es porque también
 la verdad hiede.
 No toda la verdad está escrita

en estos caracteres de tradición occidental.
No toda la verdad está dicha
en enciclopedias donde se citan unos científicos a otros.
No toda la verdad se sabe escuchar
porque primero debemos aprender a
estar
atentos junto a los Abuelos;
allí hay una palabra oral
de sabiduría ancestral
que verdadea siglos de indagación natural
entre voces indígenas, afro, orientales, isleñas
sin afán de justificación científica,
sin pretensión de consideración universal.
Las filosofías amerindias
son sabidurías ancestrales
con siglos de tradición oral
forjadas antes de los ideales
de falsa igualdad
predicada en medio de la esclavitud,
antes de libertades republicanas
buscadas solamente para ciertas élites,
antes del desarrollo cientificista totalitario
que amordaza toda otra comprensión de verdad,
sabidurías con las que han avanzado
diversos pueblos de la Tierra
en aprendizaje continuo de una convivencia ambiental
con todo lo que es,
con todo lo que está,
en este hervidero que vamos siendo el mundo.
Junto al fogón de la verdad
se mambean las diferencias
entre lo que es y lo que está,
entre lo que se dice y lo que se siente,
entre lo que se piensa y lo que se hace,
entre lo que se escribe y lo que se lee,
¡Este evidente misterio de la dualidad!

Desde el fogón de la verdad
se retienen en la memoria
sabidurías ancestrales
que hieden a leña seca húmeda de majada,
que humean risas y llantos de niños semidesnudos,
que cubren apenas lo necesario
para dejar al descubierto toda la maternidad
de la Pachamama
que se ofrece femenina y consolante
ante el dolor que siempre natural
acompaña el camino humano
de nuestra existencialidad.
Fuego que arde
verdades sabias
de pensamiento ancestral,
filosofía amerindia,
acompañada
de dicho popular, de ironía campesina,
de burla singular
con las que se sentencia
la curación, el conjuro, o la salvación.
Es verdad:
no toda la verdad está escrita
y a veces
ni se musita
y queda callada
como apañada
en labios apálabres
pero no insensibles.
Es verdad
que también el silencio
entraña verdades
por las que no se interesan
ni en los laboratorios ni en las ciudades,
ni en la academia
(jueza de certezas)...

¡Es verdad!

Aunque se haya hecho del indígena un esclavo,
aunque se menosprecie el pensamiento afro,
aunque no se aprecien las tradiciones del campo,
no deja de ser
ni lo indio, ni lo afro, ni lo campesino,
pues lo que es no es solo lo blanco,
ni lo racional solamente,
ni solo lo argumentado silogísticamente.

¡De conceptos no está hecha la realidad!

¡Ni de latigazos la verdad!

*Es el símbolo, lo mágico y el mito,
es la noche, el ritmo y la fuerza,
es la cosecha, la ironía, el refrán y la sentencia,
como es la palabra que va dejando de ser palabra:
fuerza rítmica,
voz en acto,
milagro real
ilógico para la lógica
logocéntrica-occidental.*

No.

No. Nada.

No. Nada. No-ser.

¡Dizque no puede ser!

No.

Nada.

No-ser.

¡Lo que no puede ser!

Lo que no puede ser

(Aunque sí)

es la pura unidad:

¿Acaso no están todos los colores en el blanco?

¡También dentro de las racionalidades está la racionalidad!

¡Sea!

En silencio.

¡Hágase!

De la nada.
¡Levántate y anda!
Nuestros prejuicios
no nos dejan pensar.
Y para sentipensar
hay que volver a nacer.
¿Si no cómo comprenderás
lo indio que hay en ti?,
¿lo afro que te hace ser?,
¿la semilla desde la que estás?
Hay [habe] lo que es,
tienes la natura de tu ser;
es la verdad que por fuerza se vivencia,
eres palabra que verdadea en tu ser.
No desdeñes la verdad.
Tu verdad no es más que un hilacho de la verdad total.
Todo lo que es
busca hacerse digno en ti,
pero no solo en ti,
ni solamente en tus conceptos.
Aprende a escuchar.
¡Escucha!
Escuchemos.
Escuchémonos.
Unos a otros y todos a todos.
No desdeñes la verdad.
El grillo también verdadea.
Y lo hace también el gusano.
Verdadea la oscuridad de la noche,
tanto como la luz del sol.
Verdadea tanto el sentimiento
y a veces no tanto el principio abstracto de la razón.
Verdadean los pies,
¡y verdadea tu corazón!
¡Ay!
No desdeñemos la verdad.

No desdeñemos *lo que es*.
Tengamos cuidado.
Sentipensemos:
penSERnos.
Hacernos sentido,
develarnos sentido,
palparnos sentido:
sentido-ontológico.
Pensernos,
sentipensarnos
siendo hundidos en el ser
total.
El ser-racional
no es, evidentemente, ¡je!, el ser-total.
Aprender a pensar es fundamental.
Aprender a sentir-se desde la tripas es vital.
Aprender a comprender es divino
(Entender es natural).
Necesitamos comprender lo que somos.
Ser lo que somos.
Ser.
¡Qué sea el ser
nos hurga la vida!
¡Qué sea el ser
nos hurga la historia!
Ponerse en sintonía con el ser
regenera la melodía de lo que se es;
no se trata de una regeneración meramente política,
o económica,
o cultural,
sino ontológica...
Tal vez, también, el ser se regenere en lo que está,
su dinámica propia le hace estar siendo:
ser y estar-siendo.
Así como una melodía es
en el ritmo propio de su esencia,

y está en la sonoridad que la hace evidente.
 ¿Cómo podríamos degustar su rítmica
 si no es por la regeneración sonora
 en la que transformada podemos los humanos percibirla?
 Ser y Estar.
 La genuina *ley de origen* es
lo que es:
 y verdadera lo que es en lo que está.
 Desde las entrañas de todos los seres,
 o en nuestras palabras: desde las tripas del ser,
 rige ontológicamente [una] *fuerza* por la que hay lo que es
 y que medio-comprendemos
 como *ley de origen*,
fuerza constante y vital
 de sapiencia natural
 desde la que se es como se es
 y *nada* más:
 fuerza rítmica autopoietica
 total.
 No se comprende la ley de origen
 a punta de silogismos de lógica occidental.
 La racionalidad moderna
 se tiene que regenerar:
 desdoblarse en *lo que es*
 con autocrítica que no niegue
 el hedor de las entrañas:
 ¡El mito de la razón pura
 no es tan racional!
 No se desdeñe
 -¡y con esa pedantería!-
 la tradición oral.
La enseñanza de los Abuelos
es
pensar
que tenemos que seguir siendo indígenas.
 En América Latina

no podremos dejar de ser
indígenas,
... no podremos
dejar de ser
tampoco
lo afro que ya somos,
ni podremos perder
las tradiciones
que hemos ganado en el campo
y en lo popular.
Ser lo que somos,
sin avergonzarnos,
nos motiva a pensar
el problema del ser
ontológicamente
de otra manera
que ser
meramente racional (logocéntrico-occidental).
Nuestras sabidurías ancestrales
no solamente no son occidentales
sino que son saberes
de ciencias de la vida
que nos ofrecen el sentido de existencia
propio
y sin el cual nos desenraizamos
de nuestro ser
que es la raíz del ser
a la que naturalmente estamos conectados.
En la sensual danza
que es el universo
estamos.
Hacemos parte de esta seductora sinfonía
siendo.
Una ontología integral y que busque ser íntegra
no desdeña nada de lo que hay.
La verdad es verdad total,

aunque solamente nos sea dable una hilacha;
 pero no por ello es bueno quedarnos atados
 a lo poco que se puede conocer
 con un puñado de neuronas...

Se abre el girasol todo
 como si todo el sol fuera solamente para él,
 pero a veces se le olvida
 la grandeza del sol,
 la grandeza del ser,
 la grandeza de ser,
 ¡El milagro de estar!

*Somos danzantes del viento,
 somos de espíritu.*

Este principio ancestral
 de carácter metafísico
 verdadea la esencia
 no solo del ser humano
 sino del ser total:
 las raíces de la autopoiesis
 están sembradas en el espíritu
 pues del espíritu emerge la vida
 y el amor como condición vital
 de sentido existencial
 que se realiza en *lo que es*,
 que se encarna como ser,
 y que se halla (habe) en el estar.

Espíritu es aire ontológico,
 vital y afectuoso,
 que se dona *siendo*
 y *haciéndose* trascendente
 en el hedor de lo que está,
 de lo que hiede cual semilla
 que se niega para afirmar
 -se

en cada ente y todo el ser
 total, y totalidad

de la fuerza
que de sus propias entrañas emerge
siendo para serse
como hacerse
óntico y ontológico,
es decir: espiritualmente.

Referencias

- Apüshana, V. (2010). *En las hondonadas maternas de la piel: poesía bilingüe = Shiinalu'uirua shiirua ataa*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Cárdenas, J. (2011). *Memoria e Identidad Cultural: Expresión y Construcción de la Ciudadanía Intercultural en los Pueblos Misak, Nasa e Inga*. En: Anales de la XX Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folclore. La Paz, Bolivia.
- Cárdenas, J. (Julio de 2011). *Construcción Epistémica en América Latina en/desde en Pensamiento Amerindio*. Universidad Santo Tomás. Trabajo presentado en XIV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá, Colombia.
- Cepeda, J. (2011). *Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Cepeda, J. (2013). *Aproximación Filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana*. En: *Aproximaciones ontológicas a lo Latinoamericano I*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Ross.
- Cepeda, J. (2017). *Sentipensar ontológico*. Bogotá, Colombia: Autores Editores.
- Chikangana, F. (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos de ensueño*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Caoi. (2008). *Estados Plurinacionales Comunitarios El Buen Vivir para que otros mundos sean posibles*. Lima, Perú: Carlos Arrieta Editor.
- Cortés, P. (1984). *Desarrollo de una organización indígena: el consejo regional indígena del cauca, Cric*. Popayán, Colombia: Banco de la República, fundación para la promoción de la investigación.

- Cuervo, Rufino José. (s.f.). *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. Recuperado de www.lenguasdecolombia.gov.co/content/apuntaciones-criticas-sobre-el-lenguaje-bogotano-0
- Díez, F. (2003). *Pachakuti y otras páginas polémicas*. La Paz, Bolivia: Rolando Díez de Medina Editor.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: ABYA-YALA edición.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte, Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz, Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (Iseat).
- Estermann, J. (2011). *Conversatorio sobre Ontología Latinoamericana al Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana – Semillero Metafísica y Ontología*. Bogotá: Universidad Santo Tomas.
- Jamioy, H. (2010). *Danzantes del viento: poesía bilingüe = Bínýbe Oboye-juayëng*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Kusch, R. (1973). *El pensamiento Indígena y Popular en América*. Buenos Aires, Argentina: Editorial I C A.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta.
- López de la Roche, F. (2005). *Tradiciones de cultura política en el siglo XX*. En: *La construcción de cultura política en Colombia proyectos hegemónicos y resistencias culturales*. Herrera, M; Pinilla Díaz, A; Infante Acevedo, R; [et al.]. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. En W. Mignolo (Comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. (pp. 9-20). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Rocha, M. (Comp.). (2010). *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Simbaña, F. (2010). El Sumak Kawsay desde la perspectiva de lo comunitario. En publicación: *Cuadernos interculturales Caminar: Progreso, Desarrollo y Buen Vivir vistos desde la interculturalidad*, año 7, (12). Cochabamba: Instituto de Misiología-Cochabamba, Servicios para la Misión y Liderazgo en Latinoamérica (Semilla).

- Subercaseaux, B. (2003). La construcción de la nación y la cuestión indígena. En A. Castillo; E. Muzzopappa; A. Salome; B. Urrejola; C. Zapata. *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile.
- Wade, P. (1997). Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia. En M. V. Uribe y E. Restrepo. (Ed.) *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. (pp. 61-89). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia cultural. En W. Mignolo (Comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador-, Ediciones ABYA-YALA.