

Primera parte

**Aproximación ontológica a la poética
latinoamericana**

Ontología poética indígena colombiana

Julián Cárdenas¹

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 una ontología indígena presente en los cantos ancestrales de las comunidades conlleva a conocer al poeta no de manera individual, sino, por el contrario, busca reconocerlo como un chaski *mitimae*² 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 pensamiento 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 ésta.

1 Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, magíster en Filosofía Latinoamericana y doctorando en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Docente e investigador de UNIMINUTO (Corporación Universitaria Minuto de Dios) y de la Universidad Santo Tomás. Integrante del SEMillero de MEtafísica y ONtología: SEMEyON.

2 Informante mensajero del Imperio Inca.

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 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 wayuu, 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.

Es por esta razón que aventurarse a llegar a una posible comprensión del *ser* latinoamericano desde el horizonte indígena es el primer reto al que se enfrenta el presente capítulo, el cual busca posicionar el pensamiento indígena como una forma de filosofar propia de este continente. De igual manera, como segundo reto, se busca posicionar la *poesía* como una de las formas de llegar a la comprensión del *ser* en Latinoamérica. Develar una ontología ancestral desde la poética indígena significa partir de la esencia de una de las más profundas expresiones humanas, la cual integra la totalidad del *ser* en su expresión como individuo, pueblo, espíritu, etc., emergiendo por medio de la palabra escrita la oralidad del universo, a través de la polifonía de la memoria y el sonido que emite la naturaleza.

El presente capítulo tiene, entonces, la apuesta de hacer un ejercicio de ontología política para evidenciar la negación del ser indígena en Colombia y Latinoamérica, mostrando a su vez cómo la poética indígena ha servido para resistir y proponer alternativas frente a tales coyunturas. Seguido de esto, la siguiente búsqueda pretende contribuir con la argumentación de la presencia de la filosofía en los indígenas y, por consiguiente, a través de aquella propuesta, postular cómo desde la poética indígena colombiana se evidencia una posible comprensión del *ser* y *el estar* en Latinoamérica.

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 distintas formas de resistencia del indígena en lo contemporáneo, una de ellas 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 buscaban 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 por medio de los preceptos de una ideología ilustrada, encaminadas 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, así como los pueblos indígenas en concreto, ha estado sometido a una constante negación, ya que el posicionamiento de una cultura nacional homogénea y excluyente en Colombia durante el siglo XIX y parte del XX, generó que las dinámicas históricas, culturales y filosóficas de los pueblos mencionados en gran medida se desconozcan hoy en el país. Cabe aclarar que después de la segunda mitad del siglo XX se presentó en Colombia un movimiento indígena enmarcado en organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC–, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana –OPIAC–, Organización Zonal Indígena del Putumayo –OZIP–, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca –ACIN–, entre otras organizaciones que han desarrollado acciones claras en pro de mostrar la presencia indígena en el país. No obstante, los dispositivos hegemónicos de la cultura dominante no han permitido del todo realizar un verdadero diálogo y encuentro intercultural con las comunidades étnicas, justamente por una negación de la diferencia y la diversidad. 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, pues 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. 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. La psicología de 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 diferentes sociedades en el mundo. Es decir, la dificultad de leer el desarrollo histórico de América Latina consiste en la limitación de incorporar exclusivamente momentos de Occidente como la edad antigua, edad media, edad moderna y edad contemporánea en 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 prehistoria y la historia, en este sentido los pueblos originarios quedarían subyugados al primer elemento borrando de por sí su existencia en el 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 histórico universal.

La negación de un pasado “infértil” generó que la diferencia étnica y cultural se invisibilizara, o en otros casos se redujera en los Estados nacionales latinoamericanos de los siglos XIX y XX por el mestizaje. De esta 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. En Colombia existieron 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 colombiana 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. Está narcotizada por la tristeza del desierto, embriagada por la melancolía de sus páramos y sus bosques. (Gómez citado en 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, generó que desde esta postura se considerara el carácter colectivo como la negación de la personalidad del indígena, ya que este restringiría «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).

Los anteriores discursos obedecían, de esta forma, a lógicas raciales de superioridad, articulados directamente a los lineamientos constitucionales, como la Ley 89 de 1890 que señala en su artículo primero:

La legislación general de la república no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de misiones. En consecuencia, el gobierno de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esos incipientes deben ser gobernados. (Sánchez, 2001, p. 43)

Los anteriores enunciados son representaciones de la violencia simbólica sobre lo étnico y lo cultural que se ha mantenido a partir de la búsqueda de una unidad nacional unívoca a lo largo de la formación del Estado nación en América Latina. Además, la preocupación de pensadores latinoamericanos del siglo XIX por hallar la consolidación de una patria sólida 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 éste 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 ésta 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 en 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, éste debía adecuarse al modelo vigente de la época, con el propósito de sacarlo de su atraso por medio de la evangelización y la castellanización. Por tal motivo:

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 éste 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 citado en Walsh, 2009, p. 33)

Esta posición se articula a la Ley 89 de 1890, enunciada anteriormente, enmarcada en el periodo histórico colombiano denominado “La Regeneración”, donde su lema “regeneración o catástrofe” es una afirmación que proviene del orden biológico, es decir, volver a una nueva generación partiendo desde la acción social para buscar la manera de obtener sangre nueva que llegue a estos territorios, planteamiento que surgió y se afirmó desde el conservadurismo. Además, respecto a la castellanización y el “triumfo absoluto de nuestra lengua”, en la constitución de 1886 colombiana, el positivismo se materializa a partir de discursos modernos bajo los preceptos científicos propiamente en la filología, ya que por medio de ésta se ordenaban tres elementos que definirán la representación de lo étnico en la vida republicana a través del lenguaje. Los tres elementos se configuran por medio de un uso: la forma como sujetos hablan realmente, de una ley: cómo los lenguajes tienen una propia ley y se articulan al concepto de nación, y de un origen: la continuidad histórica de la idea de “raza”.

Es así que intelectuales como Miguel Antonio Caro utilizaron referencias sobre la evolución o involución del lenguaje, en principio, como forma para que la nación tomara rumbo a partir de la importancia de retomar el origen español para diferenciarse, por un lado, de las naciones indogermánicas y, por otro, de la diversidad lingüística presente en el país. Para ello, Caro buscaría ese origen por medio de la ciencia –la filología– y la reforzaría con la religión para mantener un nuevo orden en la nación. En este sentido, la Academia Colombiana de la Lengua pretendió generar que los usos se ajustaran a las formas, es decir, que la población “hablara correctamente” el español y que, a su vez, éste sea el único idioma para no caer en la anarquía lingüística de la nación. Así, esta Academia veló por la tradición lingüística y constituyó el orden para evitar al máximo los “salvajismos” evidenciados en las lenguas indígenas, acentuando la presencia de una lengua y un dios, encarnados en la figura preponderante del Estado, la unidad lingüística y la religión.

Esta perspectiva aludía a recuperar lo propio a partir de la memoria y la lengua española con el propósito de construir nación, donde hablar español configuraría la forma de compartir un pasado. Caro estableció elementos para definir una historicidad de la evolución de las lenguas, afirmando que la cúspide de éstas se instaure a partir de la poesía, por lo tanto, las culturas que no pusieron por escrito 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 en la depuración de la raza por medio de filtros lingüísticos. En consecuencia, Rufino José Cuervo en *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje colombiano* evidencia este propósito, planteando 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. (Cuervo, 1907)

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 estudien, interpreten y comprendan el mundo latinoamericano. Es así que al interior de esta perspectiva la “lógica de la negación”, propuesta por Kusch, direccionará inicialmente la presente apropiación de la poética indígena para ubicar la dimensión ontológica de los pueblos ancestrales. Para este autor, 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 en Colombia a través de la riqueza de literaturas autóctonas, lo que se devela es una forma de *ser*.

Bajo esta premisa, 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, tales como materializar formas narrativas, que en el caso de la poética indígena 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 remplazar uno por otro. La “lógica de la negación” cambia de orden el sentido científico y lógico de Occidente en la medida en 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 otra realidad del continente, pues históricamente se ha afirmado un tipo de conocimiento, existencia y maneras de proceder en el mundo a través de la negación de otras posibilidades, es decir, se afirma el logos occidental sobre la negación de formas de pensar autóctonas. 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). Así, este método posiciona el *estar* como la posibilidad de *ser* en el continente, en la perspectiva de que el primero es la negación del segundo, en cuanto surge como consecuencia de lo negativo mismo: «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, aun cuando, como se explicó anteriormente, los pueblos indígenas han estado al margen de una vida nacional sectaria y excluyente, utilizando distintas formas de resistencia como la palabra poética. Es aquí donde poetas contemporáneos como Chikangana apropian 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 por medio 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 sometida 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, 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 que dieron su vida, evidencian 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*³, donde presenta un homenaje a Quintín Lame, quien a través de distintos levantamientos indígenas en la región del Cauca fue uno de los encargados de restituir algunos resguardos a los indígenas de ese departamento.

*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
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
reksiyacay manaycuna ucju-ucju
ima cjamuyta runalla.
(Chikangana, 2010, p. 24)⁴*

La presencia de los pueblos originarios en la historia colombiana muestra una historia negada, ya que las tradiciones ancestrales en la memoria de los pueblos indígenas «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» (Chikangana, 2010, p. 21). La búsqueda de la unidad y la cohesión, sin el reconocimiento de las particularidades en el 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

4 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.

educación, la lengua, el Estado, etc. Sin embargo, las históricas luchas enmarcadas en la protección 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 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, pijaos, 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. (Chikangana, 2010, pp. 24-25)

La poética indígena, en algunos casos, narra los levantamientos de los pueblos contra las ignominias de la injusta explotación del indígena, dejando entrever la voz de los líderes indígenas que a través de sus acciones trabajaron a favor de las comunidades; aquellos personajes materializaron las palabras de los mayores pues «la enseñanza de los abuelos es [...] pensar que tenemos que seguir siendo indígenas» (Jacanamijoy, comunicación personal, 12 de junio de 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, le ofrecen a la humanidad, en un plano universal, la posibilidad de construir 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, permite 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)

Filosofía indígena: sabiduría del pensamiento ancestral

Partimos del hecho de que la lógica eurocéntrica ha negado el legado de las distintas tradiciones filosóficas americanas. Así, para acceder a la comprensión de una ontología desde América Latina es pertinente aclarar que la filosofía no parte en Grecia ni es el prototipo del discurso filosófico occidental ya que –como lo señala Dussel– no puede estar ausente en ninguna cultura o tradición el conjunto de

preguntas fundamentales u ontológicas que el hombre se ha planteado de acuerdo a su madurez específica y a su capacidad lingüística, ética, social, entre otras, con el propósito de desarrollar plenamente su vida. Estas preguntas se denominan “núcleos problemáticos universales”, ejemplificando algunas como:

¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? –lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”. Estos “núcleos problemáticos” debieron inevitablemente hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. (Dussel, 2008, p. 2)

Estos núcleos problemáticos han sido resueltos por medio de diversas narrativas racionales, «si por *racionales* se entiende el simple “dar razones” o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que “aparece” en el nivel de cada uno de esos “núcleos problemáticos”» (Dussel, 2008, p. 2). Así, Dussel señala que, sea cual fuere el estado de desarrollo de la humanidad, se han dado lingüísticamente a los núcleos problemáticos respuestas por medio de la producción de mitos –*mito-poiésis*–, siendo esta la primera forma racional de buscar el entendimiento del entorno real. De esta manera, los mitos no son formas fenoménicas singulares, ya que suscitan momentos recurrentes en todas las circunstancias otorgándole un *sentido universal*, y son racionales en la medida en que *descubre las razones* de existencia; constituida a partir de *conceptos* entendidos por Dussel como «categorizaciones cerebrales de mapas que incluyen millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano» (Dussel, 2008, p. 3).

En esta perspectiva, la multiplicidad de mitos se agrupan en la memoria de los distintos grupos humanos alrededor de los núcleos problemáticos mencionados anteriormente, primero por la tradición oral y después de manera escrita, donde el mito es interpretado y recordado por los sabios de las comunidades asombrándose de lo real, siendo este el punto donde Dussel hace referencia a Aristóteles, señalando que el «que no haya explicación y se admira [por lo real] reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito (filómythos)* es como el que *ama la sabiduría (filósofos)*» (Dussel, 2008, p. 5). Este proceso el autor lo reafirma en los “núcleos problemáticos” que resuelven las preguntas planteadas por los distintos pueblos a través de las tradiciones míticas. Cabe resaltar que las culturas para Paul Ricoeur, según cuenta Dussel, poseen un “núcleo ético-mítico” que explica las circunstancias significativas de la existencia de las comunidades, utilizada como dirección ética a seguir y definida también como visión de mundo. Sin embargo, la dominación política, económica y militar de ciertos

pueblos sobre otros, impusieron las estructuras míticas a las culturas dominadas, lo que posibilitó que por medio de esas coyunturas culturales los mitos trascendieran a momentos históricos posteriores, ya que continúan manteniendo un sentido, como es el caso del origen mítico de la filosofía helenística que hoy en día se estudia en todas las facultades de filosofía del mundo occidental. Por otra parte, el pensamiento indígena configuró un núcleo ético-mítico distinto al de la filosofía griega, pero que de igual manera busca una comprensión ontológica del *ser*, pues el mito responde a esas preguntas fundamentales que cobijan la existencia de cada cultura.

La visión tradicional que se tiene en referencia a la transición del mito al logos se presenta como el cambio «que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual» (Dussel, 2008, p. 6). Para el autor esta afirmación es falsa en la medida que dicha transición se lleva a cabo cuando un cierto grado de racionalidad de una narrativa pasa a otro discurso que contiene un

Grado diverso de racionalidad [donde se constituye] un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos. (Dussel, 2008, p. 6)

Así, se estructuran categorías filosóficas que parten del mito, configurando actos de abstracción del fenómeno observado que permite la aprehensión de la vida humana de manera eficaz para aquél que la analiza. Los núcleos problemáticos, en esta dirección, contienen los elementos para dar respuestas de forma organizada a partir de la sabiduría, que posicionándola como una práctica al interior de una cultura, es ejercida por los individuos más preparados –los sabios–, donde «se ocupan del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría» (Dussel, 2008, p. 7). En el devenir histórico, los amantes de los mitos poseían “amor a la sabiduría”

Y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica. (Dussel, 2008, p. 7)

La presencia del símbolo, elemento característico de la racionalidad mítica, se complejiza para dar paso al concepto como resultado de una elaboración metódica que posibilita dar un significado preciso de un todo a las partes, es decir, la formación de conceptos universales para cada cultura. Ejemplo de lo anterior se evidencia en los principios axiológicos y ontológicos de las culturas aimara y quechua constituyendo el ama quilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón) como

formas filosóficas universales de los pueblos andinos, y que todavía se mantienen en las prácticas cotidianas de las comunidades. Así, el paso del núcleo ético-mítico a la narrativa con categorías filosóficas se dio también en la India, en la China, en Persia, en Mesopotamia, en Egipto, en el Mediterráneo oriental entre fenicios y griegos, en Mesoamérica (mayas y aztecas), entre otros. Aunque la filosofía como disciplina se gestó en Grecia, tiempo después se expresó en latín y, por último, se universalizó a través de la Europa renacentista; sin embargo, es inapropiado que la diversidad de formas que expresan y conceptualizan el pensamiento en cualquier parte del mundo, se asocie directamente, casi exclusivamente, con la visión occidental. Por eso:

Podríamos plantearnos qué clase de actividad humana era lo que los griegos denominaron filosofía y que pasó a ser la única forma de pensamiento. ¿Acaso porque los pensadores griegos llamaron filosofía a lo que ellos hacían y a la forma de hacerlo, los que se dedican a ‘pensar’ tienen que pedir permiso a los textos griegos o sus guardianes occidentales en Alemania, Francia o Inglaterra? Podría decirse que los pensadores griegos ‘descubrieron’ la filosofía. O quizá que solo dieron un nombre a una actividad común a todos los seres humanos, a la que se institucionalizó y universalizó sin que nadie lo reclamara. (Mignolo, 2005, pp. 130-131)

De esta manera se reafirma que la filosofía en “sentido estricto” no se presenta exclusivamente en la concepción occidental, de tal manera que a continuación se entrará a evidenciar el posicionamiento del pensamiento indígena como supuesto filosófico para llegar a una comprensión del ser.

Ontología indígena: hacia la comprensión del *ser* y del *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*, así como tampoco, desde aquella lógica, los idiomas indígenas poseen dicha palabra. Lo anterior configura el prejuicio de que en el mundo andino no hay filosofía y, mucho menos, tener 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 éste, 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 de que una categoría como ésta sólo pertenece al orden epistemológico propio del racionalismo occidental como resultado de un complejo proceso de abstracción mental, estableciendo que el *ser* no lo piensa cualquiera, porque va más allá de lo concreto.

Ejemplo de lo anterior se evidencia en cómo a través de la música ancestral el pensamiento indígena proyecta el *ser*, llega a una comprensión ontológica que puede realizarse por fuera de una gramática escrita. Así, la apuesta teórico-práctica de una ontología desde la música andina, que propone el filósofo colombiano Juan Cepeda H., manifiesta cómo la música es expresión trascendental del pensamiento indígena, tal y como lo menciona el taita Víctor Jacanamijoy del pueblo inga:

Cuando 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. (Jacanamijoy, comunicación personal, 12 de junio de 2008)

En este sentido, Cepeda expresa 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)

El pensamiento indígena se devela, entonces, por medio de la música, experimentando una forma que dinamiza la dimensión ontológica, obteniendo el equilibrio natural de la misma manera que el metafísico, configurando así, 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, de acuerdo a un análisis de Cepeda, sobre los instrumentos musicales del área andina, devela el sistema de pensamiento binario andino, donde la ejecución del *siku* se realizaba en el *awty pacha* o periodo seco y frío, y acompaña la vida cotidiana en tiempo de fiestas patronales; además, la flauta de pico se interpretaba en el *jallu pacha* o periodo de lluvias. Para

Walter Sánchez Caneco, referenciado por Cepeda, 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 ello:

Tal división binaria se complejiza aún más en la ejecución, en tanto una melodía solo puede ser construida en base a los sonidos alternados de *ira* y *arka*, ambos manejados por dos músicos y que en algunas zonas denotan una explícita relación sexual. (Sánchez citado en Cepeda, 2010, p. 275)

Desde 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 en que éstas 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, pues 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.

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, 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 ésta 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 en que las lenguas aborígenes no se basan exclusivamente en el sujeto, ya que éste, en idiomas como el aimara y el quechua, actúan en relación con un complemento, en tanto 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, éstas 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, sino 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.

Poética indígena precolombina

Uno de los claros antecedentes sobre el rastreo de la poética latinoamericana en las filosofías ancestrales se encuentra en el autor mexicano Miguel León-Portilla, quien en su texto *Trece poetas del mundo azteca* busca «sacar del olvido la figura y la obra de un poeta verdadero» (León-Portilla, 1967, p. 11). Por ello se propone rescatar trece maestros de la palabra del antiguo México. En este reconocimiento realiza un ejercicio de memoria donde, a través de los *cantos*, el estudioso en estos temas posicionará una «mirada abierta a los distintos rumbos de la cultura [...] en un mundo que estuvo aislado, la flor y el canto de rostros y corazones diferentes pero, por humanos, también afines» (León-Portilla, 1967, p. 11). En este sentido, es pertinente establecer que los cantos y la poesía que revive León-Portilla –encontrada en documentos y códices que guardan las expresiones de la cultura náhuatl– dan cuenta de la capacidad de utilizar el lenguaje poético como símbolo o manifestación de un conocimiento metafísico.

León-Portilla busca descubrir en los *cantos* las formas en que vivieron los sabios, artistas y poetas del México prehispánico, donde su llamado menciona que el poeta de carne y color –como se dirige a dicha figura– no debe caer en el anonimato, en la medida en que tradicionalmente se reconocía a Nezahualcóyot, a sacerdotes y sabios como los responsables de las anónimas creaciones. Así, sacar de los rincones ocultos, en que se encuentran, a los poetas, significa encontrar las palabras más sencillas y directas como las de la poeta Macuilxochitzin

Que se empeña por destacar en su canto la feliz intervención que puede tener una mujer aun en las más graves circunstancias. Asuntos principalmente relacionados con la guerra encontramos en los poetas del señor Axayácatl, de Xicohténcatl de Tlaxcala y de Chichicuepon de Chalco. Cantos tristes, más que ningunos, son los de Cuacuauhtzin y los del también desafortunado Cacamatzin. Paradójicamente el guerrero Temilotzin nos ofrece una breve y hermosa laudanza de la amistad. (León-Portilla, 1967, p. 23-24)

El acercamiento a los forjadores de cantos permite aflorar la presencia de sabios y poetas no tan conocidos, pero dueños de un rostro y un corazón, quienes a partir de su condición existencial «hablan un mismo lenguaje, se valen de metáforas muchas veces idénticas, pero expresan con frecuencia formas de pensamiento que responden a preocupaciones distintas» (León-Portilla, 1967, p. 34). De igual manera, la manifestación del pensamiento náhuatl, apreciado por el autor mexicano desde la poética indígena, muestra en algunos poemas la mención del Dador de vida, a las flores y a la muerte:

*Hacen estrepito los cascabeles,
El polvo se lanza cual si fuera humo:
Recibe deleite en Dador de la vida.
Las flores del escudo abren sus corolas,
Se extiende la gloria,
Se entrelaza en la tierra.
¡Hay muerte aquí entre flores, en medio de la llanura!*
(Ixtlilxóchitl citado en Portilla, 1967, p. 39)

Del sometimiento de las naciones vecinas, de la guerra, del combate, «pero con sentido de realidad diferente, relacionadas esta vez con la búsqueda de una respuesta al enigma del hombre en la tierra» (León-Portilla, 1967, p. 35), se encuentran en algunos poemas como el siguiente:

*Sólo como una flor nos estimas,
así nos vamos marchitando, tus amigos.
Como a una esmeralda,
tú nos haces pedazos.
Como a una pintura,
tú así nos borras.
Todos se marchan a la región de los muertos,
al lugar común de perdernos.
¿qué somos para ti, oh Dios?
Así vivimos.
Así, en el lugar de nuestra perdida, así nos vamos perdiendo.*
(Chimalpáhin citado en Portilla, 1967, p. 39)

Es aquí, en la poesía, donde se encuentran varios caminos para la meditación filosófica sobre los aspectos relacionados con el pensamiento, la vida y el ambiente, los cuales dan cuenta de una reflexión existencial, dejando León-Portilla una invitación abierta para trasegar por el encantamiento de la palabra:

El campo queda abierto a mejores formas de investigación. Lo merecen ciertamente los maestros de la palabra, prenuncio indígena de la serie sin fin de nuestros vates. La voluta florida del canto, símbolo potencialmente universal de la poesía, adquirirá así cabal sentido, religada para siempre con los rostros definidos de quienes la pensaron y supieron expresarla. (León-Portilla, 1967, p. 35)

El *estar*: comprensión ontológica desde la poética indígena colombiana

Para Kusch, el *estar* desde el pensamiento indígena parte de una “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 como un referente por el cual es atravesada la existencia del hombre y la mujer indígena 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 tanto 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)

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, pues 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 se 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, indígena. Este último da cuenta de la presencia del conocimiento en las comunidades latinoamericanas fuera del logos occidental, ya que éste 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 a partir de otros ordenes epistémicos importados de 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, pues 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 la 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 pensar, sino que hacen parte de uno solo. 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 ésta 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 solides en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces. (Kusch, 1996, p. 426)

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

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 solo pensar– entre el *ser* y el *estar* se genera la misma relación, es decir, el *ser* surge del *estar*, se encuentra en el *estar*, 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, será apropiada como una forma de *estar*, en tanto 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 el 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, de 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 ésta posee la capacidad de tender el diálogo entre pensar, sentir, vivir y 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 se manera cíclica, es decir, entre más se acerque al pasado, mejor será el 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– las 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.

Así, para llevar a cabo un horizonte de comprensión de la ontología a través de la poética indígena se apropiarán cuatro 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.

El pueblo

El pueblo forma parte del *ethos* indígena. Se constituye en uno de los referentes de la vida comunitaria y, por supuesto, en una de las dimensiones ontológicas del indígena. Es en el pueblo donde se encuentra la unidad de un grupo humano que se reconoce a través de un vínculo que amplía el horizonte del *ser* hacia un *somos*, donde la comprensión ontológica indígena dinamiza la posibilidad del reencuentro con lo espiritual, con la naturaleza, con la memoria, con la palabra, con el pueblo, etc. No es gratuito que para algunos pueblos indígenas de los Andes latinoamericanos el *nosotros* está primero que el *yo*⁵.

Nnojotsü kasain cho'ujaain wamüin sünnain talataakaa tü.

Waya süchonyuu mmakaa tü...

süchonyuu Pulowi o'ulakaa Juya:

*na kasa anashiichennuu Me'rajukana aa'inmajakana waya*⁶

(Apüshana, 2010: 53).

Sükajee tia we'rüin tü wakuwa'ipa sümaiwayatkaa

shiyülia, tü süsiramaain tü sünnainwaakaa atijaa tü akuwa'ipaakaa.

5 Dentro de la gramática aimara, Hiwasa (nosotros) aparece primero que el *Na o Naya* (yo).

6 Nada nos falta en esta alegría. / Somos los hijos de este mundo... / los hijos de Pülowi y de Juyaa: / los *hermosos invisibles* que nos protegen.

*Wayakana müshii saa'in weinshi antüshiiyünaya.*⁷

(Apüshana, 2010, p. 81)

La figura del pueblo en el horizonte indígena muestra la configuración de un *somos* en permanente diálogo con el pasado y el presente, manifestando un profundo respeto por las dimensiones físicas y metafísicas que hacen parte intrínseca de la vida cotidiana. Al ser los hijos de este mundo, los eternos recién llegados mantienen un fuerte legado cultural a través de la transmisión de la palabra para mantenerla siempre viva, apreciando el sentido continuo de aprendiz de la vida. La importancia de mantener vivo un pueblo, pese a las distintas dificultades pasadas y presentes radica en que al perder un pueblo indígena se genera una herida para la vida de humanidad, «cada vez que se extingue una especie, el hombre se acerca a su propia extinción. Cada vez que se extingue un pueblo indígena, es un miembro más de la gran familia humana quien ha partido para siempre» (Cobaría citado en Faltechi, 2007, p. 16-17). Por ello, la idea de mantener vivo el pueblo es un llamado no solo a las comunidades indígenas en general, sino a todos los pueblos del mundo, ya que todos están atados a las leyes de la existencia dentro de una unidad universal.

Waya wanee ko'uu müshii sümaa talataa

-shi'ataain tü jeyuukoluirua-

-nuwatiairua atpanaa-

Waya wanee jimaa maatshii sumaa mojuu aa'in

-shiirakaaya kaarai-

-nü'lapüin püsichi-

Waya tü kataakaa o'u, müin yaa

-tepichin sünnain tü laülawaakaa-

*-nu'upunaa chi aitu'u antuushikai anain-.*⁸

(Apüshana, 2010, p. 31)

Ser la vida, ser la tristeza serena, ser la alegría silenciosa, reconocer el niño en el anciano genera la comprensión de un colectivo que necesita de los otros, de un nosotros para encontrarse en un horizonte compartido. Por ello, ser para uno y para todos consiste en poner en práctica que no *soy sólo yo*, sino que *somos muchos más*, donde para encontrarse consigo mismo y con la cultura se tiene que buscar en la raíz.

7 Así vemos que nuestro antiguo mundo /es, aún, sonriente aprendiz de la vida. /Somos como eternos recién llegados.

8 *Somos una alegría silenciosa / -labor de las hormigas- /-saltos de conejo- / Somos una tristeza serena / -mirada de alcaraván- / -sueño de murciélago- / omos la vida, así / -niños en los ancianos- / -rostro en el horizonte encontrado-.*

En la naturaleza encuentra una de sus búsquedas, un hombre que vive en el mundo de las *sendas* da cuenta de la reciprocidad que hay en aquella, así que cuando él pastorea, es pastoreado; cuando apacienta, es apacentado; es decir, todas las acciones que desarrolle en la naturaleza vuelven hacia el *ser* como si sólo se fuera uno, de ahí, la expresión de regresar a un redil para ser de nuevo amamantado por la naturaleza.

Arüleejülii waya

Waya wayuu kepiakana wopulu'uwai.

Ekajitshii wayakanaya'asa,

ale'ejüshii waya sulu'ümüin wanee paiüya'asa... Je

*achujeennüüshii waya.*⁹

(Apüshana, 2010, p. 27)

Ñukanchi ninapay coyllurmanta ima urmay ankas ananpachak

hullilla kcayapacha

caypi muyupi pillpintumantak quellu

tarpuayaku puruncunapi

tukurita nunacay pisccomanta

*pponccopi mushcoypa.*¹⁰

(Chikangana, 2010, p. 18)

Hamuy intipa

ñukanchiri tutacaymanta

*choque illapa kcakyaripay.*¹¹

(Chikangana, 2010, p. 30)

Ushanatucuy cunan ppanchanpuni ñan

-
- 9 *Somos pastores / Somos los hombres que viven en el mundo de las sendas. / Nosotros, también, apacentamos, / también regresamos a un redil... y nos amamantan.*
- 10 *Somos el fuego de estrellas que se desprenden de la bóveda azul / anunciando el nuevo tiempo, / aquí estamos tejiendo el círculo de la mariposa amarilla, / sembrando agua en los lugares desiertos, / en fin, somos espíritu de pájaro / en pozos del ensueño.*
- 11 *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...*

*yakupay, ninapay,
 takipayri imacchapchiy,
 saphicuna quihuamanta
 ima amachai hatunllaquj huañuyma.*¹²
 (Chikangana, 2010, p. 56)

La familia, el pueblo y la etnia develan en el fondo el paso de la inmanencia a la trascendencia en la medida que el *ser* se proyecta hacia un *somos*, un *somos* que reconoce el fuego de las estrellas, el espíritu del pájaro; un mismo camino con diferentes formas que teje círculos de mariposas amarillas, siembra agua en los lugares desérticos; que a pesar de las distintas adversidades crece el simiente de la esperanza en todas las mujeres y los hombres, no sólo en la mujer y el hombre indígena, sino en todo aquél que sueña, siente y vive la presencia de nuevos tiempos. De ahí que ese *somos*, como lo escribe Hugo Jamioy, parte de reconocer un pueblo que nos es ajeno a su mundo, pues no desconoce sus orígenes, un pueblo que sigue viviendo a pesar de las distintas coyunturas, las cuales han construido mitos que afirman que los indígenas son gentes del pasado sin ninguna presencia en el presente, sin territorios, sin memorias colectivas... No obstante, el poeta Kamentsa menciona como característica de los indígenas que: «Somos de espíritu —Espirítëng quenatsmëng—, / Somos danzantes del viento —Binÿbe oboyejuayeng mondmën—», evidenciando una hermenéutica existencial del pueblo, como el *ser colectivo* que parte de la raíz nacida del fondo de la tierra, donde las territorialidades ancestrales son la herencia de los mayores, señala que aunque el camino sea largo y difícil, por medio de las enseñanzas de los abuelos, las cuales enfatizan en mantener el cuidado, la armonía y el equilibrio entre todos los seres de la naturaleza, se crea un pueblo como una casa grande donde los hijos, y los hijos de los hijos, vivan la felicidad de manera natural.

Yent`sang quematsmënnëng

*Inÿe luaróca yentsang quematsmënnënga
 jtsebosán bid jëftsebomnam;
 ndocna luarentsa yentsang quematsmënnëng
 yëts mochantsuenan jtsichamuan
 Bëng tsënjamna ca;
 ndoñe inÿe luarëngocan Puebl shjajnëng
 bëng camuentsëng fsëndmën yentsang*

12 Somos ese mismo camino / el agua, el fuego / el canto que sacude, / la raíz de hierba / que protege contra la muerte.

puebl fsëndmën.

Fshants jashenoiquentsan onynanëng

quem luarentsa oyjuay sosong

taitang tojëftsayents bashejuán

uáman luar uaishanjäng

uaishanjäng y enyeonan yentsang.

Chë luar enangmen Puebl

bëngbe báseng

oyejuayëng y quetsomñëngcá chamuetsiyenam.¹³

(Jamióy, 2010, p.78)

Pacha y naturaleza: fuerza creadora y dinamizadora del ser

En el pensamiento indígena, otra 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 hunde y transforman los seres para volver a renacer. General arquitectura. “Pacha”: el señor del Mundo, porque lo crea y los trasmuda todo. (Díez de Medina, 2003, p. 3)

Según la dimensión mítica de los pueblos indígenas pertenecientes a los Andes latinoamericanos, 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, proyecta su pensamiento en los distintos escenarios de la existencia.

13 **No somos gente.** No somos gente de mundo ajeno / con anhelo de seguir viviendo; / no somos gente de territorio / de quienes mañana se escuche hablar / que nosotros fuimos. / No somos pueblo venido de otros lugares, / nuestras raíces son de aquí. / Somos árbol-hombre, somos gente, somos pueblo, / nacidos del fondo de la tierra, / árboles caminando por el lugar / heredado de nuestros taitas, gente cuidando la armonía y equilibrio natural, / pueblo construyendo la casa / para que nuestros hijos / vivan felices y de manera natural.

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 nació 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 iluminaron 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 aquel 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 diatópica¹⁴ posibilita apreciar qué función ejercen los conceptos en los contextos de origen. Primero establece las incidencias del concepto *ser* en el ámbito helénico occidental europeo para después 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

14 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*.

caiga en el posicionamiento de equivalentes unívocos, por el contrario, señala cómo la forma analéptica 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 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 debido a todo lo que encierra el primero.

Al establecer tal acepción, el concepto de *pacha* también contiene la relación 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 que tenemos que orientarnos, ¿y 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 definen 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, sólo se puede desarrollar en la medida en que tenga relación, ya que el fundamento de la vida sólo 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 en que la *pacha* aparece como la fuente de vida, de donde todos nacen y vuelven a ella. 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 huaymapacha.*¹⁵

(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 devela 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.

15 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.

*Chakihuanpay jahuapi pachamama
ñukanchi shuk tukuypak jahuapi hanak-pacha.*

*Hamuy intipa
ñukanchiri tutacaymanta
choque illapa kcakyaripay
caypi riynacay saramaytu
uray kcosñipay sanku chiriyaypa.¹⁶
(Chikangana, 2010, p. 30)*

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, el cual dentro del plano poético se presenta así: «Sucay jahuapi yakuk mucmikuk / Suttin-rimay huauk: / paylla yakucuna atipay upallalla rimay / Hayk´a yupayuyay [...]» (Chikangana, 2010, p. 30).¹⁷ 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,

16 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.

17 Navegando sobre un río silencioso / dijo un hermano: / «Si los ríos pudieran hablar, / cuánta historia contarían...».

Aimara y Mapuche respectivamente, entre otras del continente,¹⁸ significa el retorno a lo ancestral, la valoración de los saberes, el establecimiento de una correspondencia armónica con el ambiente y los lugares sagrados. 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(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 wayuu llamado *Wakuwa'ipa wayuu* muestra tres dimensiones correlacionadas, fluctuantes y simultaneas. Los poemas “Naajuin wanee laülaa Toolünaareje'woi”,¹⁹ “Wayuu (ii)” y “Kataa o'u-outaa”,²⁰ develan esta relación:

*Taluwa, a'laülaa Toolünaareje'woi, nüküjüitpa wamüin
sulu'ujeejenain waya wanee mmairuwaya'asa...
mainmain kasa atijaamaajatü wakotchirakaa kanainjeejetkaa
wanee*

18 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.

19 De un *alaila* de Toolünare

20 Vivir-morir.

*e'iraairuwaa, wanee lapüirua, wanee waraitairua.
Sülataain tü wakulemeralakaa eemïn wanee eimataairua
chamaüintata chaya soo'ujee sotkoo palaa tü.*

*Müin aka washa eesü wanee süchi me'rujusalü
shorottakaa watalu'upünaa wepishuwaaya...
eere waraitüin tü asiraaka'ayane'è tü ko'uu maaka'ayane'è.
Taluwa, laülaa Toolünaareje'woikai, atunkushi sümaajutamüin
Nüjapü.²¹*

(Apüshana, 2010, p. 77)

*Waya wanee ko'uu müshii sümaa talataa
-shi'ataain tü jeyuukoluirua-
-nuwatiairua atpanaa-*

*Waya wanee jimaa maats'hii sumaa mojuu aa'in
-shirakaaya kaarai-
-nü'lapüin püsichi-*

*Waya tü kataakaa o'u, müin yaa
-tepichin sünaïn tü laülawaakaa-
-nu'upunaa chi aitu'u antuushikai anain-.²² (Apüshana, 2010, p. 77)*

*Mulo'ushii waya, müin aka saa'in wunu'u
süchikanainru'u tü wapüshi sümaiwajatkaliürua.*

*Kato'una waya, müin aka saa'in alekerü, süsheke'èru'u
shi'nüin
tü weikaa.*

-
- 21 Talhua, *alaiüla* 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, *alaiüla* de Toolünare, duerme con las manos abiertas.
- 22 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-.

Achekiüshii waya weinshi sotpa'a tü miaasükaa.

*A'lapujaashii waya cha'aya, sainküin Kashikaa je Ka'ikai,
suumainpa'a tü asheyuuwaakaliürua.*

*Outushii waya müin aka katakai wo'u.*²³
(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 wayuu. 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 wayuu. Hablar del origen de todo, del «Ii», es hablar de la originalidad wayuu, 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 wayuu, la mortalidad del cuerpo, es el producto final de lo Remoto-origen 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 wayuu*, 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,

23 Creemos, 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*, el Luna y el Sol, / en los predios de los espíritus. / Morimos como si siguiéramos vivos.

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*.

Memoria y palabra

La memoria y la palabra son los últimos referentes sobre los cuales trataremos en este escrito, buscando establecer una comprensión del *ser* y el *estar* en Latinoamérica a través de la poética indígena. La palabra enmarcada en la tradición oral de los pueblos indígenas, recoge la voz del conocimiento que han construido a través del tiempo los mayores. Por eso, memoria y palabra van unidas dentro de una urdimbre existencial sin la cual una no puede desligarse de la otra. Cada vez que se pronuncia una palabra, se recrean las enseñanzas del pasado en el presente, es decir, la palabra proporciona la actualidad del pensamiento indígena. Retomando la interpretación de Kusch, el *ser* del americano se presenta en la medida en que se *está*, por ello la palabra aparece en el *estar* del indígena como la forma que cobra una continua existencia cada vez que hablan los ancestros, impidiendo la posibilidad del olvido. En este sentido, la poesía indígena es el eslabón que une la tradición oral con la tradición escrita, dando cuenta de la capacidad de este lenguaje para moverse *entre las aguas* de la oralidad y la escritura. La poesía es la *chakana*²⁴ que abre la posibilidad de configurar al poeta como un oralitor, es decir, escribir a «orillas de la oralidad de su gente. Desde y en el conocimiento de sus antepasados y desde sus mayores sostiene su voz personal» (Chihuailaf Nahuelpan, 2010, p. 14). De esta manera, en la oralitura

Está la conversación de las abuelas y los abuelos, como reafirmación de una manera de ver el mundo que nos pertenece a todos los que nos consideramos solo una parte más de la Madre Tierra; está la naturaleza que nos invita a escuchar, 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 –en el tráfago de la «modernidad»– de desempolvarla, de devolverle su brillo original. (Chihuailaf Nahuelpan, 2010, p. 14)

La palabra busca al indígena para develar la memoria presente en la nube, en la flor, en el pájaro, en los abuelos, y no al contrario, como establece la tradición occidental, en donde el hombre hace uso de la palabra para construir mundo, una mirada muy antropocéntrica. Viajar a través de la palabra y la memoria es captar la dimensión metafísica de la naturaleza, una búsqueda por lo autóctono que dirige el inconsciente hacia el horizonte de la tierra, desembocando en la posibilidad de comprender realmente el espíritu y corazón de la *pacha*. La memoria no es una facultad exclusiva del ser humano ni de los mamíferos, es la voluntad de la naturaleza para mantenerse viva y desplegar toda su fuerza a través del tiempo. Puede que el

24 Una de las múltiples comprensiones de *chakana* puede definirse como cruce entre dos puntos o puente.

hombre no continúe el camino en la naturaleza ya que las condiciones actuales lo han llevado al interminable afán por obtener un tipo de desarrollo y progreso que lo está llevando a su autodestrucción. Por eso, la palabra del indígena y la memoria que se teje al interior de aquella, abre la posibilidad de construir un mundo en donde la armonía y la reciprocidad entre todos los seres sea la materialización del mensaje que ha dejado la *pacha* y que los abuelos han podido entender. La memoria de la naturaleza recorre por:

Cuyak llakta
yanacunas huañuk ñoccanchic shimi rimai purinam.
Cuerpo yaku licha purina
waiku yuyai
huaira wiñay shuchuna.
Ima yaravi
ñampi ttica maythu quinquinam yaravi
waikus pas urkus cay
yanakuna quilla yachina
inti k'uichi waiku runa.²⁵
 (Chikangana, 2010, p. 30)

El oralitor es capaz de recoger el canto de las flores, de los caminos, de los cerros, de las lagunas, contar historias del pasado desde el presente y proyectarlas a la humanidad hacia el futuro. Asumir el devenir del tiempo de manera distinta a la perspectiva lineal, significa que «somos presente porque somos pasado y solo por ello somos futuro; no es posible escindir el tiempo, que es un círculo» (Chikangana, 2010, p. 14). Esta unidad es la que hace posible tener en el poeta indígena la capacidad de recordar el mensaje de los mayores y reconstruir de manera estética su mundo, de utilizar la palabra como la forma para dar a conocer que aunque otros indígenas no tengan la presencia de la palabra escrita, la comprensión del mundo puede hacerse desde el entendimiento de asumir la *pacha* como un texto en donde el cielo o la hoja de coca cuentan toda una herencia histórica y natural de la humanidad. Al respecto, Jamioy agradece a través de su poesía la oportunidad de heredar y aprender de Tsëbatsana Mamá –Madre Tierra–, el alimento que le dio la vida y lo acogió en su seno; de Camuentsa Cabëng Camëntsá Biyang –el pueblo–, por integrarse a una comunidad que ha depositado en él un sabio camino de identidad y un arraigado pasado, y de los «taitas Tatsëmbëng, por sus profundas reflexiones y regalos de conocimiento en

25 Por estas tierras/ deambulan las voces de nuestros muertos yanakunas./Andan con cuerpo de río/y memoria de agua,/ vibrando como árbol al viento./ Por eso canto/ para que canten las flores y los caminos,/ los cerros y las lagunas;/ para que sepa la luna que soy yanakuna/ hombre del agua y el arco iris.

el ritual sagrado de Taita Yagé (Jamioy, 2010, p.17). Leer de esta manera el mundo da cuenta de la multiplicidad de formas en la cual se despliega la palabra, desmitificando la idea de que el indígena era analfabeta por no manejar un sistema lingüístico exógeno a su realidad, por ello, ¿a quién llaman analfabetas?:

*Ndás cuantsabobuatm chë ndosertaná ca
 ¿ndoñ mondoben jualiamëng
 librësangá o betiyëng?
 Canyeng y inyeng
 batsá y bëtská mondëtatsemb.
 Bëneten
 atsbe bëstaitá tmojuantsabuaché
 canye librësá:
 tmonjauyan tonday condëtatsembö ca.
 Ibetn
 shinöc jobbeman
 chabe cucuatsiñ
 coca tsbuanach jtsebuertanayan
 uayasac jtsichamuan
 ndayá chiñ bnetsabinynan.²⁶
 (Jamioy, 2010, p. 178)*

El poeta mapuche Elicura Chihuailaf Nahuelpan, a partir de la pregunta: ¿de qué sirve la *palabra poética* si uno no la asume como un modo de vida?, abre la posibilidad de una comprensión ontológica en la poética indígena a partir de la relacionalidad y reciprocidad entre *pacha*, pueblo, memoria y palabra. La creación de la urdimbre entre los elementos poéticos de Apüshana, Jamioy y Chikangana muestra cómo el *estar* indígena se arraiga en sus tierras y cielos ancestrales, entrando en contacto con otras geografías para dar a conocer la palabra a través de la poética. Ésta la depositan en el corazón y el espíritu de la humanidad para pensar y actuar de otra manera frente a la destrucción del hombre y la naturaleza, o revivir el encanto y lo místico que hay detrás de todos los elementos de *pacha*, con el propósito de aprender continuamente de ella.

Recibimos el regalo de la *palabra* y optamos por ahondar en su tierno y a veces duro camino. Sabido es que nuestro ‘oficio’ es solitario, pero lleno de las voces de nuestra gente y del Universo infinito. Nos nutrimos de la observación que nos

26 A quién llaman analfabetas, / ¿a los que no saben leer/ los libros o la naturaleza?/ Unos y otros/ algo y mucho saben. / Durante el día/ a mi abuelo le entregaron un libro: / le dijeron que no sabía nada. / Por las noches/ se sentaba junto al fogón, /en sus manos/giraba una hoja de coca/y sus labios iban diciendo/ lo que en ella miraba.

invita al *silencio*. Y aunque escribamos para nosotros mismos, escribimos a orillas de la oralidad de nuestros y nuestras mayores, de cuya memoria aprendemos los sonidos y su significación ya develada. Ellos y ellas nos entregan el privilegio –el desafío– de lo *por nombrar*. “La palabra dicha o escrita con verdad siempre brillará como una estrella”, nos dicen. (Chihuailaf Nahuelpan, 2010, p. 14)

La palabra recrea lo nombrado, memoria trascendente del *ser* que cobra cuerpo en el agua, la tierra, el fuego, el aire, el pueblo, develando así la aproximación de la comprensión del misterio de la vida. La palabra toca al *ser* desde la unidad del tiempo, la relacionalidad y reciprocidad de los elementos de la naturaleza, apareciendo en el *estar* de la poética indígena que recorre los corazones de los hombres. «La palabra, el único instrumento con el que podemos tocar aquello insondable que es el espíritu de otro o una otra» (Chihuailaf Nahuelpan, 2010, p. 15). Palabra, memoria, *pacha* y pueblo son los caminos por los cuales la poética se acerca a la comprensión del *ser* desde el *estar* indígena latinoamericano.

Referencias bibliográficas

- Apüshana, V. (2010). “Shiinalu’uirua shiirua ataa. En las hondonadas maternas de la piel: poesía bilingüe”. *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Cepeda, J. (2013). “Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana”. *Aproximaciones ontológicas a lo Latinoamericano I*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Ross, pp. 15-42.
- Chihuailaf Nahuelpan, E. (2010). “Un oralitor que habla con la palabra de sus abuelos”. *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos de ensueño*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Chikangana, F. (2010). “7. Samay piscocok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos de ensueño”. *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. 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, R. J. (1907). *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. Consultado el 28 de enero de 2015. En: <http://scans.library.utoronto.ca/pdf/4/2/apuntacionescr00cueruoft/apuntacionescr00cueruoft.pdf>
- Díez, F. (2003). *Pachakutiy otras páginas polémicas*. La Paz, Bolivia: Rolando Díez de Medina Editor.
- Dussel, E. (2008). *Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. Ponencia presentada en el XXII World Congress of Philosophy.

- III Sesión plenaria sobre el tema: “Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa”, Seúl.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- 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, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Jacanamijoy, V. (2008). Comunicación personal, 12 de junio.
- Jamioy, H. (2010). “6 Bínÿbe Oboyejuayëng. Danzantes del viento: poesía bilingüe”. *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Kusch, R. (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Argentina: ICA.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- León-Portilla, M. (1967). *Trece poetas del mundo azteca*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- López de la Roche, F. (2005). “Tradiciones de cultura política en el siglo XX”. En: Herrera, M, Pinilla Díaz, A, Infante Acevedo, R, et. ál. (Eds.), *La construcción de cultura política en Colombia proyectos hegemónicos y resistencias culturales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.
- Mignolo, W. (2006). “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. En Walter Mignolo (Comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: 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: Ministerio de Cultura.
- Sánchez, B. (2001). “El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena”. *Boaventura de Sousa Santos (Comp.). El Caleidoscopio de la justicias en Colombia*. Bogotá, Colombia: Siglo del hombre y Universidad de los Andes.
- Simbaña, F. (2010). “El Sumak Kawsay desde la perspectiva de lo comunitario”. *Cuadernos interculturales Caminar: Progreso, Desarrollo y Buen Vivir vistos desde la interculturalidad*, 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”. *Nacion, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago, Chile: 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”. *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Walsh, C. (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia cultural”. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.



