

*As Guy Mhuysqa**

Philosophical and ontological expressions from an ancestral indigenous psychology. Reflexive prelude for some muisca being and to be practices

Luis Eduardo León Romero**

- * Traducción de: el ser y estar en lengua Muisca. Fonseca, A. (2011), comunidad muisca de Cota.
- ** Luis Eduardo León Romero: Psicólogo, Universidad Antonio Nariño. Magíster en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Postgrado en Salud Mental para Población Migrante, Refugiados y Minorías, Universidad de Barcelona, España. Postgrado en Desarrollo Humano, Universidad Distrital. Autor de los libros: "Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo" y "La psicología ancestral indígena, encuentro y desarrollo del sí mismo desde el saber cosmogónico Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia". Docente Investigador Grupo Boulomai, Facultad de Psicología. Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá. Docente investigador en Psicología Ancestral Indígena y Psicología Transpersonal e Integral y psicoterapeuta en prácticas integrales y perennes. Correo: luis.leon@campusucc.edu.co, origenancestral@hotmail.com
- *** Se refiere al debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la existencia de alma racional en los indígenas descubiertos en América. El debate tiene lugar a raíz de las denuncias del Sacerdote De las Casas sobre los excesos, barbaridades y desmanes inhumanos de los conquistadores en América y se da en el año de 1550 en la ciudad de Valladolid en España.

*As Guy Mhuysqa**

Expresiones filosóficas y ontológicas de una psicología ancestral indígena.

Preludio reflexivo para unas prácticas del ser y el estar muisca

Como citar este artículo: As Guy Mhuysqa. Expresiones filosóficas y ontológicas de una psicología ancestral indígena. Preludio reflexivo para unas prácticas del ser y el estar muisca. *Tesis Psicológica*, (9)2, 224-243.

ABSTRACT

Is it possible an indigenous philosophy and, consequent with it, a psychology of the same order? Is it perhaps urgent and pertinent for West and its rationalistic scientific and Eurocentric tradition? In contrary case, does it care the question for grandparents and wiser traditions of this ancestral America? Not few philosophers question: is there an indigenous philosophy and can thought, cosmogony and aboriginal folklore be called therefore philosophy? What so big fear to the myth, the father and mother's negation. And what to say of a fractional psychology from its philosophical root, ignorant science of their origin, disconnected of the same one and dangerously possessed of the pragmatic and functionalist delirium. Science without root! Maybe, something can survive without it; something human can be and exist without that quantum and emergent rhizome of life? They are not few the confused provocations, however, the expression of the human knowledge as becoming philosophical has never been other people's at the beginning vital of making the man's people, of modeling it truly human, such which a beautiful vessel of mud, the history of our grandparents, it has always wanted to knit it in coherence with its soul and with the great spirit, with its psyche and in the being's universality, call you philosophy or psychology. Cultural power problem from one over the other one, we have rational soul. Still, murderers and victims, we believe ourselves the controversy of Valladolid***, for this reason, it is only possible a philosophical western thought, for that it is insisted, with everything and the political conflict, the indigenous thing is philosophy, it's psychology, it's science, and the problem is not the name so that the other one accepts us, the matter is that ourselves accepts it as children and grandsons of this knowledge. And outlined this necessity for blame, shame and acceptance resolution, to begin to see our own expressions of philosophical thing, the Ontologic thing and the psychological thing, and this it is the reflection prelude that is sketched next.

Keywords: Indigenous, ancestral, to be, being, cosmogony, psychology, myth, philosophy, identity, ritual.

RESUMEN

¿Es posible una filosofía indígena y, consecuente con ella, una psicología del mismo orden?, ¿es acaso urgente y pertinente para Occidente y su tradición racionalista y cientificista eurocéntrica?, caso contrario, ¿importa la pregunta para las tradiciones de abuelos y sabedores de esta América ancestral? No pocos filósofos cuestionan: ¿hay una filosofía indígena y por lo tanto se le puede llamar filosofía al pensamiento, cosmogonía y folclor aborigen? ¿Qué miedo tan grande al mito, negación del padre y la madre. Y qué decir de una psicología fraccionada de su raíz filosófica, ciencia ignorante de su origen, desconectada del mismo y posea peligrosamente del delirio pragmático y funcionalista. ¿Ciencia sin raíz? ¿Acaso, algo puede sobrevivir sin ella, algo humano puede ser y existir sin ese rizoma cuántico y emergente de la vida?. No son pocas las confusas provocaciones, sin embargo, la expresión del saber humano como devenir filosófico nunca ha sido ajena al principio vital de hacer gente del hombre, de moldearlo verdaderamente humano, tal cual una hermosa vasija de barro, la historia de nuestros abuelos, siempre ha querido tejerlo en coherencia con su alma y con el gran espíritu, con su psique y en la universalidad del ser, llámese filosofía o psicología. Problema cultural del poder del uno sobre el otro, ¿tenemos alma racional. Todavía, victimarios y víctimas, nos creemos la controversia de Valladolid***, por esto, solo es posible un pensamiento filosófico occidental, por eso se insiste, con todo y el conflicto político, lo indígena es filosofía, es psicología, es ciencia, y el problema no es el nombre para que nos acepte el otro, el asunto es que nosotros mismos lo aceptemos como hijos y nietos de este saber. Y planteada esta necesidad de resolución de la culpa, la vergüenza y la aceptación, empezar a entrever nuestras propias expresiones de lo filosófico, lo ontológico y lo psicológico, y este es el prelude de reflexión que se esboza a continuación.

Palabras clave: Indígena, ancestral, ser, estar, cosmogonía, psicología, mito, filosofía, identidad, ritual.

Introducción

Pensar en lo que fuimos hace más de cinco siglos y lo que somos hoy día, es darle paso a la memoria, a la mochila perdida del recuerdo como la llaman los abuelos. Reconocer en el amor y en el dolor una memoria destruida para algunos y fraccionada y sufrida para otros; o tal vez, es darle paso al tejido de una mochila que muchos no quieren recordar, una memoria reprimida y por lo mismo latente y tan constante en nuestro pensamiento y psiquismo subjetivo y colectivo. Paradójicamente, aunque lo que más tenemos presente de nuestro nacimiento mestizo es la raíz del abuelo blanco con la que nos han querido identificar en la pretensión eurocéntrica y anglosajona de ser solo como ellos, se ha vuelto una necesidad del alma volver la mirada de esos ancestros de tabaco, tihiqui y maíz a la conciencia de esa palabra negada que reconoce desde las malocas de Bacatá y Sogamoso el pensamiento bonito (dulce) de los abuelos indígenas y que resalta con conocimiento, corazón y conciencia crítica el pensamiento americanista de culturas como la Nahuatl, la Mapuche, la Maya, la Quechua y la Muisca hoy día propuestos en clave contemporánea por apenas algunos pocos valientes autores como Miguel León Portilla en México; Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch en Argentina; William Ospina, Mariana Escribano¹, Patricio Guerrero Arias y Juan Cepeda en Colombia; José María Arguedas, José Carlos Mariátegui y Mario Mejía Huamán en Perú; o algunos grupos de investigación de tradición decolonial, política o ancestral, entre

otros muy pocos. Se aclara con contundencia, casi ninguno psicólogo o psicológico².

Al ver el mundo tal como se presenta, puede asaltar la duda sobre el sentido de la razón, la filosofía, la epistemología, la ciencia y, en nuestro caso, la psicología, de la más emergente, transpersonal, cuántica, espiritual, llámenla como se pueda, de esa inquietud de qué hacer en el ejercicio de un poder de degradación o dignificación de lo humano que Gordon Allport demandaba, a pesar de las incoherencias, en sus anhelos de libertad y constantes reflexiones.

Así pues, quiero creer que en el fondo de cualquier tendencia lo unificante es querer entregarse al otro y a sí mismo. Constantes reflexiones y estudios al respecto han mostrado que este anhelo de sentido trascendente es solo práctico en la medida en que el carácter gnoseológico y epistemológico se transmuta en cosmogonía, en contemplación espiritual, en la práctica y vivencia de ser.

En palabras del propio Günter Rodolfo Kusch (1953), hay un conflicto: qué éramos y qué somos, tensión des-orbitante que pareciera en ocasiones más una desolada psicosis, para el habitante actual de esta América pareciera qué:

Vivimos dos verdades, una ficticia, que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir. La dimensión irreal de aquella y la dimensión demasiado real de ésta crean el conflicto. Basta cualquier situación vivida con hondura, para que perdamos todo nexo entre lo que hemos pensado y lo que creíamos que correspondía a ese pensamiento. Es así como el transeúnte se pierde a lo largo de la calle, dejando entre paréntesis la solución de la antinomia a que nos lleva la ciudad. Nos mantenemos bifurcados porque en ese lapso que va de mí al transeúnte naufraga toda verdad supuesta (p. 20).

1 Es importante aclarar que proviene más del escenario lingüístico y que su origen es colombo francés. En su obra evidencia la recuperación de la lengua Muisca desde la comprensión del registro etnolingüístico evidenciado en los mitos. Su primera obra [J] se denomina, Cinco Mitos de la literatura oral Muisca.

2 Se aclara que no se contempla aquí la mirada de la etnomedicina o la etnopsicología.

Es por ello, para los nacidos y convivientes de este territorio ancestral de Bacatá, (hoy Bogotá) que se hace preciso caminar e integrar, ¿hacia dónde y cómo? Ya veremos, pero por ahora, en lo más real nuestro origen, la sabiduría del linaje Muisca, un linaje tan nuestro como la fuerza que nos sostiene, un saber de ancestros sustentado en la medicina, la palabra, la siembra y los encuentros. Se repite, un origen, tal vez el más original, lo primitivo, lo primero, el cual requiere para su comprensión la más dulce atención sobre el mito y sus rituales, sobre los caminos indígenas, su palabra y su silencio como conciencia filosófica y cosmogónica propia. En este sentido tan solo se recuerda que Paul Radin (1960), en sus planteamientos del hombre primitivo como filósofo llega a exponer que: “Nada hay en las civilizaciones primitivas que impida las tentativas de formulación filosófica. Existen en ellas individuos de temperamento filosófico, las lenguas son adecuadas, la estructura social no pone obstáculos en el camino” (p. 28).

Así, se propone un intento de narratividad ensayística sobre un tema tan etnográfico como místico en una analógica y vibrante filosofía perenne³, una vivencia reafirmada en el conocimiento ancestral indígena, en ese mito reconocido por Jung (1995), (citado por León, 2012), donde “el hombre necesita ideas y convicciones generales que le den sentido a su vida, y le permitan encontrar su lugar en el universo” (p.

3 Philosophia Perennis: la frase fue acuñada por Leibniz; pero la cosa —la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aun idéntico a ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser—, la cosa es inmemorial y universal. Pueden hallarse rudimentos de la Filosofía Perenne en las tradiciones de los pueblos primitivos en todas las regiones del mundo, y en sus formas plenamente desarrolladas, tiene su lugar en cada una de las religiones superiores. (Huxley, A. 1947).

860), un mito que conecta con lo profundo, con la fuente que integra la racionalidad y reconoce esa posible filosofía olvidada y tal vez oscurecida por las sombras históricas colonialistas. Un mito que, por ejemplo, visto en la mirada de Walter Benjamín (las tesis de la historia), propone la necesidad de la existencia, de la vida frente al vacío de una filosofía eurocéntrica y racionalista, y qué decir de la ciencia, de la psicología, más vacía aún, al vaciarse de filosofía. Entonces, la urgente propuesta de una metafísica de la vida y del ser, de paso una filosofía no desprovista de “*las astillas del tiempo mesiánico*” (Benjamín, citado por Lowy, 2003, p. 187), de las tan anheladas astillas de divinidad, y por qué no, para nosotros: astillas de Chiminigagua, de Bochica, o de Bachué⁴.

Iniciales justificaciones de la expresión filosófica indígena

La continuidad reflexiva es hacia la emergencia creativa de esa divinidad del ser que reconoce y se apropia de la totalidad, una postura indígena que integra dicho conocimiento a su cosmogónica y lingüística manera, proponiendo así desde su perspectiva de comprensión del ser (de lo total) también una filosofía, cosmovisión y comprensión hacia la construcción y afirmación de un saber propio. Significa otorgar valor a un saber que recurriendo a Benjamín invierte los términos revolucionarios del marxismo “Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia” (Benjamín, citado por Lowy, 2003, p. 108). Y reconstruir esas nominadas prácticas indígenas desde el planteamiento Latinoamericano del estar, específicamente del ser y estar muisca, puede

4 Deidades Muiscas.

ser metafóricamente, el freno al ausente sentido desde la loco-motora occidental.

Pero, ¿por qué proponerle semejante tarea de verdad que pareciera mesiánica al ser y a lo muisca como saber místico aborigen?: porque además de su profundo valor, no se observan muchas salidas; cualquier mirada sobre la cotidianidad lo evidencia, el tren occidental homogeneizante corre desbocado hacia la muerte, en este sentido basta con ver cómo se vive en la civilización del desarrollo, la ciencia, la tecnología, en la civilización de la infelicidad; en las cifras que evidencian como necesidad de progreso el aumento del sentido de la culpa. Tan solo asomarse a Herbert Marcuse (1965), hijo crítico de esta civilización y encontrar precisamente en su dialéctica de la civilización, terrible manifiesto (citando a Freud) “al sentido de culpa como el problema más importante de la evolución de la cultura, y comunicando que el precio del progreso en la civilización se paga perdiendo la felicidad mediante la elevación del sentido de culpa” (p. 91).

Entonces, como interlocución de abuelos, de memoria, pareciera con urgencia y emergencia que la pretensión de lo filosófico en lo indígena evidencia también algo más que un sentido contemplativo de la vida; es cierto, que para Aristóteles la primera ciencia es de esa naturaleza superior sobre los otros saberes científicos, de sí más técnicos y artísticos, por lo mismo un saber no tan aplicado en la burda intención del hacer. Se recuerda “es más sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados y que la destinada a mandar y ser sabio es más sabiduría que la subordinada” (Aristóteles, citado por García, 2010, p. 11).

Por lo mismo se propone que:

La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte

que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabios que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas (Aristóteles, citado por García, 2010, p. 10).

Empero, el saber de los abuelos, mochila guindada, poporo en mano, ayu (hoja de coca) en boca y pies como plantas en tierra, es la escena del mambeo (mascar la coca como practica espiritual) contemplativo, *estar* de ojos al universo a través del fuego en la maloca como círculo fraterno de sabiduría y trasnocho que resignifica la otrora metáfora de academus en su casa de pensamiento y palabra; tan solo, que esta también sabiduría, primera ciencia y contemplación no es pasiva (creencia falsa), la otra tampoco, es conocimiento universal, tal vez hoy día, más universal y por lo mismo, la misma fuerza energética de un estar que *re-crea* la vida, esa que insiste nos quieren volver de culpa, represión, irracionalidad de frustrante civilización y vacía del motor anímico ontogénico de la fuerza del espíritu (f-e ó fe) del amor. Va a concretar Aristóteles que:

(...) de estas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia universal (pues este conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (Aristóteles, citado por García, 2010, p. 12).

Y esta es la contemplación de un abuelo indígena, su reflexión es la vida, su saber es del uni-verso, la palabra no dividida y por lo tanto divina (no dividida), intensión que más que palabra es silencio, es práctica, es estar, es entonces la raíz hacia Dios, ¿cómo no va ser la suya una

filosofía?, una ontología, tal cual la aristotélica, o diversamente femenina, mística y espiritual.

La más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente y la que verse sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente (Aristóteles, citado por García, 2010, p. 17).

En sentido similar, el del derecho por naturaleza pensante y sentiente a la sabiduría propia, se cita al filósofo mexicano Miguel León-Portilla (1974), quien se basa en el estudio de los ideales de la cultura griega de Werner-Wilhelm Jaeger como profunda referencia del saber también mítico que sustenta y subyace en la más bonita interpretación del saber filosófico occidental. Al respecto plantea que:

(...) sabemos por los estudios que se han hecho sobre el origen de la filosofía Griega que bien puede afirmarse que la historia de esta no es sino el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Y nótese que para que exista la filosofía no es necesario que hayan desaparecido los mitos, pues como afirma el mismo Jaeger, autentica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo (p. 4).

Continuando y reafirmando la necesaria emergencia de lo indígena, miremos una vez más, con los pies en la fría ilusión civilizada, qué va quedando de Occidente para suponer que la irracionalidad de la culpa es la irracionalidad de la civilización; en sí, la irracionalidad que niega la propia palabra americana, pero entonces, si es, como se supone, racional la civilización, también será racional la culpa?, que se hace en este sentido tan irracional si la destrucción de la

dominación de la culpa es la destrucción de la misma cultura civilizatoria, sería ejecutar el crimen supremo de la civilización humana, en este caso la occidental. Para profundizar la reflexión en este posible intento erótico o tanático se recuerda el pensamiento de Alexander Lowen (1982), psicoanalista estadounidense, quien al respecto expresa:

Que ante la desilusión y la pérdida de fe, solo hay que hablar con la gente para darse cuenta de lo desencantada que está del mundo de hoy. Los que más lo demuestran son los jóvenes; en sus escritos, en sus protestas, en su utilización de las drogas y en sus terribles y angustiantes suicidios nos hablan de la poca fe que tienen en el futuro de ésta civilización. Pero los mayores comparten muchos recelos; ven un deterioro constante de los valores morales, un debilitamiento progresivo de los lazos religiosos y comunitarios que ligan el bienestar de un hombre con el de otro, una disminución de la espiritualidad junto con un aumento del énfasis en el dinero y en el poder; y se preguntan ¿A dónde va este mundo? La opinión general nos diría que la mayoría de la gente siente que estamos viviendo depresivos, y realmente es así. (p. 177).

Igualmente, resulta interesante considerar en este sentido justificativo de *nuevas* y *perennes* filosofías el planteamiento del especialista en filosofía de la historia Arnold Toynbee, (citado por Lowen, 1982), quien ha hecho un estudio exhaustivo de las grandes civilizaciones, encontrando que el declive de los grandes imperios está en que, “han perdido la fe en las tradiciones de su propia civilización, y hablando de la civilización occidental dice: el declive no es técnico sino espiritual” (p. 182). Y una sociedad, un individuo, o en este caso un saber, filosófico o no, sin espiritualidad es entonces una forma de ego inflado que en la mentalidad de nuestros jóvenes promueve la formación de humanoides carentes de sentimiento, de unidad con el prójimo y con la naturaleza, privación del placer y de la capacidad espontánea, privación

de la capacidad creativa, carencias profundas de amor y por lo tanto ausencia de fe en uno mismo y en la vida. Sí se permite la analogía, el declive no es técnico, es profundo, es del sentido del ser para el ser humano.

Ausencia filosófica y pérdida de sentido en la vida, tan grave es la neurosis, tan refundidos están los primeros principios y las primeras causas, también las segundas, las terceras, que:

la gente empieza ya a cuestionar precisamente aquello que mejor hacemos, es decir, la creación de niveles de riqueza material para las masas jamás alcanzados. Hemos ampliado una preocupación racional por el bienestar material hasta convertirla en una preocupación obsesiva por niveles irrazonables de consumo material (...). Estamos poseídos por nuestras posesiones, consumidos por lo mismo que consumimos (Elgin, D., citado por Wilber, 1992, p. 391).

La fe indígena

Entonces, al considerar el valor que se le puede otorgar al sentido del ser y su construcción del conocimiento, bien vale la pena comprender qué somos, pero no alcanzarían todas las páginas del mundo para tan arduo y de pronto titánico motivo. Dicen los abuelos en postura radical *-no se tiene el nombre de alguien reconocido por la cantidad o el tamaño de sus libros, sus títulos, o sus egos-*, (afirmación que me cuestiona y de paso corrompe la misma pretensión del presente ensayo), menos una cita formalmente presentada, no es para afanarse del todo por el aval en la lógica de algunos APA-recidos, para que se otorgue. desde lo indígena valor a la palabra⁵, sin embargo, se presenta una y muy vital al respecto, la cual, seguramente se le susurró a los

5 Se recuerda que Paul Radin, en su texto *“El hombre primitivo como filósofo”*, plantea lo siguiente: “Muy preferible es que el investigador permanezca en segundo plano y deje al filósofo nativo exponer sus ideas con el menor número posible de interrupciones” (p. 35).

abuelos, un aire de Maloka, de Cansa María, de Chunsua; una palabra que también se le escucha a Mariana Escribano⁶ en sus conferencias: *-Humano que viene de “Hu” significa el camino a lo Divino, a lo no dividido (Divi-no), a lo bendito, al espíritu. Qué tal, menudo asunto, solo resta aclarar que en la palabra inglesa es Holly, que deviene hacia el holismo y que nuevamente al querer decir total, dice divino, lo no dividido-*.

Ese camino tiene una fuerza, como la de la mujer que teje la mochila pensando en sus seres amados, físicos, invisibles o animistas, pero reales para el que los siente, una fuerza, que en nuestra tierra interviene para que no se muevan las montañas, una fuerza tan realmente cooperativa que se simboliza en un tejido que más que tejer mochilas teje la historia y la fuerza de las comunidades. Claro, no faltará la intensión colonialista de declarar el problema esquizoide de nuestras culturas originarias por ver lo divino en todo, la condena despótica de considerar irracional, por lo menos todo lo que no se pinte en la escala de grises de la homogeneidad occidental. Esa fuerza, de por sí trascendente, que proviene del espíritu se le ha denominado como la Fe, el abuelo muisca de Cota en una hermosa comprensión lingüística la ve como *la Fuerza del Espíritu*.

Tal vez en clave ontológica heideggeriana podría entenderse así:

El ser es el concepto más universal (...) La universalidad del ser sobrepasa toda universalidad genérica. El “ser” es, en la nomenclatura de la ontología medieval, un “trascendental” (“trascendens”). La unidad de este universal trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía* (...). Por consiguiente cuando se dice: el ser

6 Lingüista e investigadora Francesa de la cultura Muisca.

es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior. El concepto de ser, es más bien, el más oscuro (Heidegger, 2005, pp. 26-27).

Para el oído logocéntrico ¿qué tienen que ver estas cosas indígenas (que son todo menos cosas) con la filosofía? Y cualquier observador occidentalista puede tener razón, por lo mismo es que no lo ve; por qué occidente lo hace con razón, con el predominio de su ojo, olvidando que también tiene corazón y por lo tanto corazón como saber; igual, el nacido en esta tierra también lo olvida, desconoce que tiene abuelos, que es pueblo, que tiene ser y que el suyo además siente y ama visceral y telúricamente a su pacha mama, a su hitcha guaia, a su madre tierra.

Esta fuerza es uno de los principios de origen más complejos de comprender y vivir para la filosofía, de igual forma es de verdad difícil para la psicología, y de qué manera lo es como comprensión para la humanidad. Esta palabra pequeña de tan absoluto peso y pasado para el hombre, se insiste, a pesar de su dificultad de comprensión, es la Fe:

Sí el hombre camina hacia la totalidad, la fuerza que le permite devenir es la fe, en la decisión vibrante de entregarse se evidencia el gran reto de sus más arraigados temores. Alexander Lowen, entiende que la “fe de una persona es la expresión de su vitalidad interior como ser viviente, igual que su vitalidad es una medida de su fe en la vida. Propone que la fe pertenece a un orden de experiencia diferente del conocimiento. Es más profundo que este, puesto que a menudo le precede como base de acción y continúa afectando al comportamiento incluso cuando su contenido es negado por el conocimiento objetivo (...). Si intentamos comprender la condición humana en términos de conceptos objetivos y científicos, dejamos fuera todo un dominio de la experiencia humana. Las relaciones entre dos personas, o de una persona con su

entorno o de una persona con el Universo, pertenecen a este dominio (pp. 179-180).

Puede que esta tesis suene a mesianismo, a mística, a espiritualidad, pero, la comprensión del saber suramericano surge de la necesidad de comprensión de estas relaciones y no nos podemos permitir ignorarlas. Existe la preocupación por el ser, ¿pero no es igual de importante y prioritario dar raíz de humanidad y de sentido cosmogónico a ésta búsqueda? Qué tal si la fuerza que le permitió a Psique caminar hacia el amor, hacia eros, sea esta, la fe. O qué tal si la fuerza que le permitiera a ese hombre anónimo de la Caverna Platónica, desprenderse de sus cadenas para mirar más allá de la sombra y luego al Sol, sea ésta, la fe. O qué tal si la fuerza que se originó en Iguaque, la laguna Sagrada Muisca cercana a Villa de Leyva, y por la cual surgen la diosa Bachué y su hijo para poblar al mundo sea esta, la fe. Entonces, parece que, se quiera o no, en términos de nuestro saber, la fe es la fuerza que sostiene la vida, tanto en el individuo como en la sociedad, es la fuerza de conciencia, de aproximación al complejo espectro de lo real.

El propio Kusch (1999) la encuentra así:

La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo y sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito que el mundo sea un organismo viviente que ampara y protege (p. 46).

La fe tiene un aspecto dual, uno consciente y otro inconsciente. “El aspecto consciente está conceptualizado en una serie de creencias y dogmas. El inconsciente es un sentimiento de confianza o fe en la vida, que subyace al dogma y que

infunde vitalidad y sentido a la imagen” (Lowen, 1982, p. 192). En este sentido, por supuesto que aquí se habla del poder energético (Fe) significado en el mito, que para los griegos cobra valor filosófico y en su evolución posterior nivel epistemológico de ciencia, y que para nosotros no alcanzó sino a mero criterio de leyenda no reconocida o prejuiciada de dogmática.

Sin embargo, con sinceridad y más allá de los oprobios, interesa pensar que en ese significado del hombre con su origen, no se plantea aquí la necesidad de entender racionalmente el origen, se sabe que una parte no posee el conocimiento del todo, pero sí se resalta que esa esencia de sentido es una especie de ley universal que en la medida de su *práctica* (*¿caso del estar?*), de entrega, dota de contemplación y calma la existencia, otorgando una liberación desde y hacia lo nuestro.

He aquí un pensamiento indígena y de fe en palabras de Heidegger, interpretado por Jesús Adrian Escudero:

Cómo se consigue entrar en comunicación con el misterio insondable del ser? Básicamente a través de un fenómeno de inmersión por el que nos dejamos llevar por la cercanía de las cosas mismas, un fenómeno que da la espalda a los mecanismos clásicos del pensamiento representativo. Esto significa negar la imagen clásica del hombre como el lugar de una autoconciencia espontánea que ordena categorialmente la realidad empírica. En su lugar hallamos un permanecer alerta y a la escucha de esa misteriosa llamada del ser... Podríamos decir que Heidegger sustituye la primacía que la tradición filosófica concede a la reflexión por un acto de conversión, de entrega meditativa al ámbito de iluminación en el que aparecen las cosas y las personas con las que familiarmente ya siempre mantenemos un contacto cotidiano y directo (Heidegger, 2004, pp. 18-19).

Vivimos en la búsqueda de identificarnos pero no de entregarnos, el asunto es que votamos

todo el esfuerzo al afuera, evitando lo trascendente. ¿En qué posa el mito de nuestra generación? En el dinero, en la tecnología, en la idea de desarrollo del encopetado Wall Street, del soberbio Banco Mundial, del colorido Hollywood, de la despiadada Pacific Rubiales; en la filosofía instrumental y calculadora o en la misma ciencia positiva de sorda eficacia, en la familia, en la cultura, o, en el vacío de nuestros jóvenes encastrosados en las escuelas salvajemente competentes y en los empleados esclavizados en sus labores por el racismo salarial. Igual, “en el reino de la certeza cartesiana, del orden geométrico de Spinoza, del mecanicismo de Hobbes o de la ciencia física de Newton no tiene cabida ni la sorpresa ni el asombro” (Heidegger, 2004, p. 15). ¿Cuál es el mito que sostiene a la humanidad, donde está la fuerza de los abuelos, de los muchachos militantes postmodernos de las barras bravas, militantes de los ejércitos o de las modas y formas subculturales y civilizatorias?

Kusch va a advertir que frente a este panorama:

Habrà que emprender con la mentalidad de nuestros prácticos ciudadanos americanos una labor como de cirugía, para extraer la verdad de sus cerebros a manera de un tumor. Y eso es como una revelación, porque habrá de romper el caparazón del progresismo de nuestro ciudadano, un mito inveterado de la pulcritud y ese fácil montaje de la vida sobre cosas exteriores como ciudad, policía y próceres (1999, p. 26).

Por esto se insiste, que es lo que se le pide al saber Muisca, a sus prácticas del estar, ¡pues casi todo!, se les pide vida y misterio, pues el principio del ser está perdido en sí mismo, el individuo se dividió, “no sabe realmente qué pasa; la poderosa máquina de educación y diversión lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas” (Marcuse, 1965, p. 104). El lazo social y cultural se está destruyendo, el mismo principio de represión que sublima la cultura esta apocado,

eros agoniza y occidente no sabe qué pensar, qué hacer, qué sentir ni para dónde ir.

Se pide echar mano de lo que somos, de nuestra particular manera de ser, abrogar el logocentrismo absolutista por la sensibilidad y el silencio mágico y místico de nuestros ancestros, tener el coraje de trasegar lo propio, de volver a escarbar en la tierra nuestras formas de concebir y entender lo que después llegó, y confusamente, de afuera. No lo llamábamos ontología, no lo pensábamos ni filosofábamos en el monologismo, tal vez no interesaba, pero éramos en el ser y desplegábamos todo un sentido cosmogónico, mitológico, ritualístico y sagrado de *estar siendo hacia el ser*. En este sentido conviene conciliar con la valiente percepción de Cepeda al respecto, pues el autor aclara frente a las inquietudes propuestas que la pregunta no es por el sentido latinoamericano del ser, el problema es la misma pregunta universal del ser, pero la propuesta para abordarla es la búsqueda propia y sincera desde nuestra cultura. El pensamiento filosófico latinoamericano busca un diálogo con los criterios determinados del ser universal, apenas se comienza y Cepeda reconoce, “Es nuestra aurora... y, como el indio, vamos de madrugada a la puna, con la zampoña en los labios” (2010, p. 78).

Dice el abuelo Fernando del resguardo Muisca de Cota en Colombia, “La respuesta a la propia sabiduría ya no se ve claramente que está en el mito y este no es sólo Guatavita, Tequendama o Bochica, u otros, ¡sí ya no están!, hay que recuperarlos, pero el mito, está en mí, pues yo soy el mí-todo, yo soy la totalidad, el mito y el espíritu” (Trasnocho Indígena, 2012). Se reafirma en palabras de Paul Feyerabend (1981),

(...) sí a la ciencia se le elogia por sus realizaciones, había entonces que elogiar 100 veces más al mito puesto que sus realizaciones son incomparablemente mayores. Los inventores del mito inauguraron una cultura mientras que los racionalistas

y científicos solo la cambiaron y no siempre para bien (p. 187).

Incluso se recuerda, con la convicción de que aún no se entiende, que para Aristóteles “el que ama los mitos, es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos” (Aristóteles, citado por García, 2010, p. 15).

Es necesario tener mito para vivir, es necesario tener una ley de origen que oriente nuestros conocimientos y conecte nuestra bioenergía con la cultura y con la mente; sin ese tejido energético y simbólicamente espiritual, mítico o filosófico andamos desconectados de la fuente, apagados de nuestra fuerza vital, del flujo del Universo en mí, (Yoga⁷, Yagé⁸, Dios en mí, Atman⁹, o la sustancia lunar del teos propuesta por Aristóteles, el amor).

Sin embargo alguien podría con razón considerar que la recuperación de este elemento ancestral sería solamente otra trampa de identificación, otro fraccionamiento de lo total. Se propone aquí que el mito es como la luz de la vela que alumbra cuando no se sabe del fuego interno del espíritu. Ese mito es la ley misma de origen, es la ley de la tierra, dicen los Muisca “es la ley de los abuelos espirituales”, es el camino a la identidad más profunda, esa chispa psíquica del todo más cercana a la experiencia de ser. Y esa integración con lo total trasciende el cuerpo físico y la mente racional, para ingresar el debate de lo humano y sus ciencias en los terrenos eternos (sin tiempo) de lo cosmogónico.

Para el antropólogo Ibarra, (1997), “la cosmogonía se refiere a la creación del mundo, en el

7 Para la tradición hinduista la integración total del hombre, espíritu-materia.

8 Para el Taita José del pueblo Kofan del Putumayo: El despertar de Dios en mí, en el hombre.

9 En filosofía oriental la chispa sagrada de lo divino en el hombre.

sentido antiguo de la palabra del cosmos, que existió desde siempre, se formó de por sí en un proceso natural, o bien fue creado mediante hechos por uno o más demiurgos (divinidades)” (Citado por León, 2012, p. 124). Lo cosmogónico devela a través de “la ley de origen, del mito sagrado, una fuente esencial de poder, una órgona, el organismo de luz, de energía radiante presente en la tierra, en la atmosfera, la radiación solar y el organismo vivo” (León, p. 145), de la cual todo deviene.

El hombre es consciente de su pasado y le preocupa su futuro. Sabe que es mortal (ningún otro animal tiene esta carga), pero también sabe que sus raíces personales vienen de lo profundo de la herencia de su pueblo. Lowen (1982) sostiene que:

(...) todos los estudios sobre los pueblos primitivos nos muestran que son extraordinariamente conscientes de ser eslabones en la gran cadena de la vida tribal. El conocimiento y habilidades de la tribu, que le proveen de las herramientas para su supervivencia, y sus tradiciones y mitos, que determinan su lugar en el esquema de las cosas, pasan solemnemente de generación en generación. Cada miembro es un puente viviente que conecta el pasado con el futuro; mientras ambos anclajes estén seguros, la vida correrá fácilmente a través del puente, dotando a cada individuo de una fe que da significado a su existencia" (...) (p. 172).

En correspondencia se encuentra que por su parte el filósofo Juan Carlos Scannone (1983) en una impresión más popular de lo latinoamericano lo determinaría de la siguiente forma:

Sujeto de una historia común, de un sentido y de un estilo comunitario y común de vida (es decir, una cultura), y de esperanzas y proyectos comunes, centrados en la justicia. Son los pobres quienes mejor guardan los valores nucleares de esa cultura y la memoria de esa historia, constituyendo no solo la mayor parte,

sino el núcleo del pueblo en su conjunto (...) Se trata de una relación que no es meramente económica, sino también religiosa y ético-comunitaria. “Tierra” no es por tanto reductible a la idea Griega de “Physis” ni a la moderna de “naturaleza” (comprendida según la relación sujeto-objeto); sino que podría denominarse “Pacha Mama”, sí a esta la entendemos como realidad congregante y fructífera, don (de Dios) para el trabajo humano y símbolo (pp. 130-131).

En síntesis, el preludio puede estar en un puente mítico como construcción ontológica de transformación e integración del ser humano; esto significa poner de nuevo las leyes de origen de nuestros pueblos como la guía; sí del mito griego viene la filosofía, la ciencia, la psique, la ontología y la metafísica; del Bagavah Gita de los hinduistas se ha desarrollado toda una expresión filosófica en la india; del libro tibetano de los muertos el Budismo ha propuesto una filosofía mística budista. ¿Por qué razón del Popol Vuh, de los mitos Muisca, Koguis o Boras no se pueden componer formas de comprensión y transformación de la vida más nuestras, una filosofía indígena como argumento fertilizado y vivenciado por el sol (sue) y la luna (chía) en la Hitcha Guaia, Pacha mama o Madre Tierra? Un camino que quizá permita aprender desde el mito reprimido y olvidado respecto del otro lado de la vida, el lado místico de la dulzura según nuestros Mamos, de la paciencia, el reconocimiento, la aceptación, la sanación, el perdón, lo sagrado, la esencia, el amor; el núcleo fundante del ser.

No hay trasnocho indígena que no se mencione, que no se invite a la conciencia mítica de los abuelos, a la fe en nuestra fuerza ancestral, a la recuperación de nuestro saber cómo energía de encuentro con nuestra identidad más esencial, la del ser que es y está. No estamos solos, todos tenemos abuelos, entonces porque fraccionarnos de nosotros mismos si en el ego sólo se mantiene la ilusión del poder que nos tiene al límite.

Tenemos sabiduría, tenemos mitos, entonces tenemos fuerza de espíritu, filosofía y psicología ancestral y no lo queremos ver; en las academias no lo quieren ni pueden ver; condenamos al ser y al ser suramericano, lo anquilosamos de lo más inherente a él, el amor, y nosotros disyuntados y esquizoides de nuestro origen, de nuestros abuelos de maíz, estamos preocupados por plagiarnos como investigadores, filósofos, científicos o profesionales de pseudociencias enfermas, del peso de cargar tantas responsabilidades despóticas ilustradas manifiestas en el laberinto tramposo de su razón irracional e insuficiente frente a su misión de conexión con la fuerza espiritual y divina implícita en el arraigo. Entonces, ¿dónde está la identidad de los sabedores rumiantes del método y castrados de la epistemia, de los pensadores tan ausentes de su propio mito fundante, de los humanos humanoides embutidos en una biomentalidad sin fe, sin intuición, sin corazón, sin magia, sin la “H” de humano que fluye en aliento, en aire, en respiración, en esencias, en ser?

En síntesis, respecto a los elementos teóricos (o visiones) que se sustentan, se propone la vitalidad y urgencia de recrear una cosmogonía de lo muisca, de las prácticas perennes o prácticas del estar que evidencien la esencia ontológica o místicamente espiritual de la sabiduría propia, tal vez exista un riesgo, el mismo desde el 1492, o un poco después desde la controversia de Valladolid, donde se definía el carácter espiritual, filosófico y humano de los aborígenes de América. La inconsciente preocupación de occidente de encontrar otras primeras causas o principios, o las mismas en otras lógicas y lenguajes, develadas en el sueño filosófico de Deleuze, “una filosofía de los procesos, una destrucción de las máquinas abstractas trascendentes que se encontraban trazando líneas de moralidad y poder desde, para y por la filosofía” (Citado por Suárez, 2003, p. 28), en una diferente intensidad donde

se destroza la estructura y se desnuda y se significa el juego de poder.

Es decir, una conciencia de los saberes que puede ir más allá, no solo en la filosofía sino en la ciencia, una mirada dulce y crítica que las ubica en sus formas de universalización u occidentalización de la realidad. Y siguiendo a Rosa Suárez:

La denuncia silenciosa de sus atropellos fascistas por mantener un único mundo, por desvirtualizar lo posible, por encerrarse en la ontología del ser uno, del ser dos, hasta desfigurarlas frente a la positividad de la multiplicidad, del enfrentamiento con lo repetitivo, lo inmóvil, lo prefigurado (p. 28).

¿Qué son las prácticas indígenas?

Lo cierto, es aceptar la posibilidad de incluir y puentear (de pronto a manera de la tan nombrada metáfora de la bisagra) todos estos elementos y ponerlos a circular y dialogar humildemente con el saber ancestral mismo y con las evidencias que sólo las prácticas del estar como otra realidad filosófica, (¿óntica, ontológica?) posible, permiten el debate sobre nosotros mismos como humanos, hermanos del árbol y del río e hijos de la tierra, en nuestra cercanía trascendente al ser y como descendientes vivos de los Muisca y su sabiduría.

Por supuesto que debe haber una construcción sociocultural del conocimiento aportante necesario para la consolidación de este, tan solo prelude de la reflexividad (y emocionalidad) implícita y necesaria para encontrar de nuevo estas prácticas del estar en lo muisca; sin embargo, hay una pretensión más profunda y es evidenciar que nuestros abuelos y nuestro saber, ya lo decían, y con mayor conciencia y desde hace miles de años y profundidades anteriores lo sabían, no es una respuesta del oprobio, es el

derecho y el coraje de recrear lo propio para recrearnos en su aceptación.

Pero, se ha hablado de prácticas, y conviene aquí, antes de culminar en el estar, proponer qué pueden ser. Si lo que nos ocupa es un asunto tan ontológico, trascendente y místico no resultaría un contrasentido proponerlo al alcance de lo práctico, tal vez positivo y funcional. Pues no se aclara que de lo que se habla aquí como práctica, son la humildad y la entrega, no la del dominio técnico, es la práctica del anhelo trascendente primero a la tierra, sin la trampa de la pureza racionalista, es querer:

(...) develar nuestra identidad desde nuestro ser más propio, autentico, queremos desprendernos de lo que nos mantiene siendo, queremos desprendernos de lo que estamos asidos (y como atados), al igual que la manzana, no para dejar de ser, ni para no ser, ¡todo lo contrario!, buscamos desprendernos para reintegrarnos a la originalidad de ser, sin menosprecio por el suelo, por la tierra, o por lo vegetal. Si negamos nuestras propias raíces, jamás podremos develar nuestro ser, nuestra identidad (Cepeda, 2006, p. 13).

Conviene evidenciar el debate que John Dewey desnuda en el prólogo al libro ya mencionado de Radin (1960) y señalar desde su agudo y crítico apunte y en un trasfondo del origen filosófico el tan solo y refutable lugar secundario de los usos y creencias sobrenaturales y mágicos en conexión con las *realizaciones prácticas* de los pueblos primitivos. Frente al cual va a definir qué: “el hombre primitivo era, en verdad, más realista y de mayor sentido práctico para encarar los hechos de lo que comúnmente se cree” (p. 16). Es decir, para estos respetados filósofos, existe un criterio de practicidad resaltable en el contenido trascendental de las prácticas primitivas que lejos del prejuicio occidental al considerarlas en su segundo nivel, son de primerísimo lugar en el sentido filosófico de estos pueblos originarios.

Igualmente, para el también respetado sabedor (filósofo) mayor Daniel Maestre del Pueblo Kankuamo de la sierra nevada: “la espiritualidad es una práctica, -así como estamos somos incapaces de conocer el gran espíritu, no es pensando, tan solo somos humanos y gracias a Dios somos imperfectos y nos podemos equivocar; por eso tranquilo, practique; eso es lo espiritual, caminar y caminar la tierra, lo que se camina es el espíritu, si es comiendo es comiendo; si es cultivando, es cultivando; si es espiritual es mambeando, pensando bonito, confesando, trasnochando, esos son nuestros usos y costumbres” (Palabra en trasnocho indígena, 2010).

Igualmente, y a manera de apoyo al pretendido concepto, en la filosofía integral de autores como Ken Wilber, Walsh y Vaughan se plantea al respecto de las prácticas trascendentales lo siguiente:

Las personas se encuentran con vivencias extraordinariamente intensas de diversos estados de conciencia totalmente externos al ámbito del vivir cotidiano o a cualquier cosa que hasta entonces hubiera reconocido Occidente. Para algunos, estas vivencias incluían experiencias trascendentales que históricamente solo se habían dado como acontecimientos espontáneos, excepcionales y de corta duración o -más raras veces aún- como un cambio gradual de la conciencia en individuos que dedicaban una parte importante de su vida a prácticas contemplativas, meditativas o religiosas... Para algunos individuos la posibilidad de alcanzar de manera perdurable un estado de ser tal como el que se vislumbra en momentos de meditación profunda o se encuentra en las descripciones de diversas disciplinas no occidentales, ofrece un atractivo tremendo (Wilber, 1992, p. 22).

Entonces, nuestras prácticas ancestrales son evidentemente horizontes cosmogónicos dispuestos por linajes de sabiduría que centrados en los usos y costumbres develan el misterio de penetración intuitiva, sensitiva y sagrada hacia lo más profundo

y total. Si se sigue el consejo de los abuelos, ¿cómo diluirse pues en la experiencia trascendente del ser? Pareciera, estando, y estando con totalidad en la tierra. Estar y ser no se dan cognitivamente de *sopetón*, sin emergencia cuántica de la substancial energía que cósmicamente todo lo recrea, tan solo la maestría de la entrega posibilita diluirse en el ser, pero, como dice el amigo Kankuamo, *así como estamos es muy difícil, por eso se practica*, pero aquí, es la práctica de la conciencia eterna, la práctica del silencio, *la doxa ancestral*, el filosofar interpelado desde el ser y mediado con los elementales, el agua, el fuego, el aire, la tierra, intervenido por los jefes o espíritus mayores, llevado por los abuelos espirituales y el consejo de los abuelos internos, el abuelo corazón, la palabra dulce del tabaco, del tihiqui, del chunsua, del poporo, del mambeo y la calidad y sapiencia sagrada de rituales y símbolos cosmogónicos que acercan a las primeras causas y los primeros principios definidos por los indígenas y en especial por los ancianos desde las malocas como la ley de origen¹⁰, la ley del espíritu, la ley de Dios.

10 En síntesis, según las bibliografías revisadas sobre el significado de Ley de Origen, esta se manifiesta en las culturas indígenas desde su espiritualidad, como el sistema de organización y de control que garantiza la trascendencia de la cultura o comunidad. La Ley de Origen está constituida por diversos parámetros o principios que se deben respetar y que exigen una lealtad inquebrantable. Los componentes de la Ley de Origen son; 1. La Unión: entendida como la necesidad de relacionarse los unos con los otros, de pensar en una colectividad antes de pensar de forma individual, de pensar en el desarrollo colectivo antes del desarrollo personal. Es ayudar a los demás sin pensar en recibir nada a cambio, de la unión, la relación y la suma de las partes para conformar un todo ideal y armónico, que relacione al hombre con todo lo que lo rodea, espiritual, natural o material. Es amor. 2. La Comunidad: se entiende como el proceso que se desarrolla dentro de la unión e interacción de dos personas diferentes. Esta relación entre unión e interacción genera una comunicación que pretende dar a conocer o expresar para el entendimiento y comprensión del sí mismo en el otro y que solo se puede lograr si se busca la unión, relacionada con la dimensión espiritual y conocimiento ancestral. La organización social comunitaria es un don, que implica esencialmente calidad de las relaciones humanas y una sincronía y armonía con la naturaleza.

El trasfondo filosófico y porque no ontológico de esta Ley de Origen se evidencia en la siguiente cita del investigador mexicano Adrián Recinos (1984):

Los seres humanos tenemos que descubrir y cultivar la conciencia plena para hacernos uno con ella. Esto fue lo que hicieron los ancestros milenarios y entonces crearon sistemas de vida cosmogónicos. El fruto de la relación tridimensional es el reconocimiento, la correspondencia, la paz, la alegría y la felicidad con la vida; es la armonía entre los pueblos. La conciencia cósmica siente, intuye, escucha, habla, observa. Su expresión es ilimitada. La humanidad ha heredado cualidades de la conciencia cósmica, del creador formador, pero debe cultivarla más allá de los organismos que le posibilitan, debe cultivar la existencia espiritual (p. 116).

Esta Ley de Origen, en cuya raíz están los usos y costumbres, las prácticas para estar en unidad con la conciencia mayor se vuelven base de las culturas indígenas para fundamentar su identidad ancestral y la fuerza para sobreponerse a las circunstancias adversas. Según Obando (2011):

Esta ley incluye principios de vida, derechos naturales bajo la expresión, *sin comunidad universal no es posible sostener el mundo*, implica leyes del buen vivir, de la tierra, de la gran familia humana y de la comunidad, las cuales en su origen evidencian territorialidad, mitología y ritualidad en un orden de tradición oral que ha estado desde siempre en el saber indígena (p. 2).

Ahora, quisiera traer la siguiente expresión “la palabra filosofía habla ahora en griego. La palabra griega es, en cuanto palabra griega, un camino” (Heidegger, 2004, p. 34). Es un camino que en últimas va a develar la palabra más vibrante del ser y evidenciar el sentido que posa en el chispazo universal óntico que nos anima. La palabra filosofía como sabiduría, (tal cual Aristóteles), puede hablar en Muisca. Muisca es, hay que aceptar que también es, en cuanto palabra muisca,

un camino (sunna). Pero más allá de ser solo un camino de palabra y pensamiento, es un camino de gente (Muisca significa gente) y para ser gente *están* los usos y costumbres, las practicas, pero solo *siendo* gente *se es* tierra y *siendo* tierra *se es* espíritu, eso enseña la Ley de Origen, ser uno con la madre, ser uno con el padre y tal vez a eso se refiere Kusch cuando propone que en lo indígena se encuentra, aún después de tanto (historia, dolor, colonia), “*el estar siendo*”.

Fue Rodolfo Kusch el principal iniciador del empleo filosófico de la diferencia entre ser y estar, propia de nuestra lengua, para designar algo propio –aunque no exclusivo, sino universal- de la que él llama “América profunda” (que él, en sus trabajos antropológicos encuentra en las culturas indígenas, sobre todo andinas, y en la cultura popular). En el interjuego de las tres dimensiones (estar, ser y acontecer) se puede comprender (en abstracto) la existencia de los pueblos y de los hombres como un “estar-siendo-así” (Scannone, 1983, p. 133).

Entonces en lo muisca, el filósofo (por llamarlo así) es el que quiere ser gente y escucha, aprende y practica la ley de origen, el sabedor es el que quiere ser gente, dice el abuelo “a este camino uno es llamado por la madre espiritual, la madre tierra, y la Ley de Origen y los usos y costumbres son necesarios, porque estamos muy enfermos de razón y ego, muy alejados del espíritu”. Ya se mencionó atrás que para Heidegger hay que ir más allá de la razón técnica, pero he aquí un elemento más de nuestra propia sabiduría traducida a filosofía en mención del mismo llamado:

Establecido pues que los filósofos son interpelados por el ser del ente para que digan qué es el ente en cuanto que es, nuestro diálogo con los filósofos también tiene que sentirse interpelado por el ser del ente. Nosotros mismos, a través de nuestros pensamientos, debemos salir al encuentro de aquello hacia lo que camina la filosofía. Nuestro hablar debe estar en co-

rrespondencia con aquello que ha interpelado a los filósofos (Heidegger, 2004, p. 35).

Por último, incluido el aparataje y modelaje logocéntrico, se concreta; es importante y muy bonito el intento de visionar crítico (teoría), de despertar del sueño de la realidad aparente, desear con intensión la coexistencia del yo y el otro, del americanismo y el universalismo, y en esta, el recuerdo, porque no, de otra ética de principios, otra ciencia, otra ecología, otra estética en el vuelo sagrado de la conciencia, vuelo espectral del cóndor, la responsabilidad de afecto y razón, de energía vital en la búsqueda de mundos posibles dignos y justos, entonces otra política y economía; pero sobretudo una sabiduría también universal, más fundante en el origen, en la tierra, en lo vegetal, “pues habla de lo divino del espíritu que se muestra hipostásicamente en el ser humano” (Cepeda, 2006, p. 13), una sabiduría filosófica en la que subyacen respuestas por el ser y por las primeras causas y principios, para los muisca y en muisca *as gyy mhuysqa, el ser muisca*, otro filosofar, solo que el propio, por el sentido total de la vida.

Entonces, por qué no, si todo afirma por el sí, ¡por encima de cualquier miedo! y parafraseando a Kierkegaard en un poema que sopló la vida...

Arriesgarse produce ansiedad,
pero no hacerlo significa perderse uno mismo.
Y arriesgarse en el sentido supremo,
es precisamente tomar conciencia de uno mismo.

Como parcial conclusión: Del estar de Kusch al estar Muisca

De todas formas *toca*, tolerando la frustración, terminar con el camino de esta reflexión sin aclarar primero, lo que es primero en filosofía, sus primeros principios y sus primeras causas y por esto metafísica, el sentido del ser, la búsqueda tan filosóficamente humana del *ti*

to on, la respuesta inconclusa y pareciera después de veinticinco siglos inefable incluso para Heidegger sobre como “el concepto de ser es indefinible” (Heidegger, 2005, p. 27), bendito problema que pareciera más un bendito misterio de lo hierático y sagradamente trascendente.

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías del que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental (Heidegger, p. 34).

Sin embargo, lo inconcluso para occidente, tiene una realidad histórica y tradicional como “ciencia de la verdad del ser, de la identidad y la diferencia, de la esencia y los accidentes, del ser en potencia y en acto, de lo uno, de lo divino y de los contrarios” (Cepeda, 2006, p. 3). Historia que se reconoce y se honra, pero que se intuye en la América indígena diversa y propia; no se sabe, si resuelta o no, pero justamente propia. Y es que se quiere empezar por resaltar el derecho al intuir filosófico frente a la logocentría. Desde Kusch (1999), el derecho a nuestro propio hedor:

El pensamiento como pura intuición implica aquí en sudamérica, una libertad que no estamos dispuestos a asumir. Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión (p. 9).

Qué es una filosofía de la confesión, qué implica develar la verdad interior, lo evidenciado es que los abuelos muisca empalabran la existencia con un sentido casi al nivel intuitivo de la vida, lo real es que en los trasnochos y círculos de palabra se logra desde la contemplación mística de lo sagrado, (que en ellos es todo), la vida, las plantas, los elementales, pero también sembrar, caminar, sentir la montaña..., sacarle filo al conocimiento, para el abuelo la sabiduría,

la filosofía, solo que dada en la experiencia del ser interior, (¿será posible un método filosófico de lo trascendente?), a la cual se llega en la apertura más profunda de lo que somos desde la confesión de lo que hemos sido.

No puedo decir que esto sea ontología, tan solo tal vez sea psiquismo, pero de este tipo de intenciones se teje la misma pregunta por el ser en las malocas indígenas, movimiento que en América se hace raíz, se hace pacha mama, hitcha guaia, se presenta en rizoma, en el tejido (texto) de las abuelas que nos siembra como parte del ser en la tierra, del amor a la madre espiritual y que nuestros muisca, como nuestros indígenas en general develan casi místicamente en la magia declarada por Kusch como el estar.

Por esto, se presenta al estar como concepto relevante, proyección fundamental de la dimensión metafísica muy relacionada con el horizonte metafísico occidental del pensamiento filosófico griego por el ser y del acontecer histórico de la tradición judeocristiana. Es real, el hombre es tan universal como diverso, tan lógico como ilógico, entonces vitalmente emocional. Dice Kusch (citado por Cepeda, 2010) al respecto:

(...) la forma de comprender del indio deviene del sentir, del sentir afectivo, y no del mero ver objetivo. Y los términos ontológicos (ser, esencia, estar) dan cuenta de ello. Por la misma razón, seguramente, es decir, por el horizonte de comprensión con que aprendemos las cosas y los aconteceres, es que en occidente no se ha desarrollado una ontología de la afectividad (p. 15).

Entonces, a sentir el ser, a filosofar con el corazón, órgano representativo de lo sentiente, también neuronal, la puerta afectiva de la conciencia más profunda para las filosofías orientales. Que los afectos y sentimientos definan también lo filosófico, pues según Heidegger, “qué es la ratio, la razón? ¿Dónde y gracias a quien se

ha decidido qué es la razón? ¿No se convirtió la razón misma en dueña de la filosofía? Si la respuesta es sí, ¿con qué derecho?” (2004, p. 32).

Se tiene un elemento central y revolucionario en la filosofía de los indígenas, por fin el reconocimiento a sentir como forma de sabiduría, sentir la vida y la tierra, sentir el hedor que es la inconsciente libertad, sentir lo divino, como ira o amor, o ira y amor; en fin, así es el amor de una madre con el hijo, sentir nuestra América más allá del miedo, aceptar nuestro profundo corazón indio y esa libertad transracional que tanto le hiede a Europa, pero que tanto anhelamos hoy día, desesperados los hombres, en universal. Dice Kusch (1953), respecto a sus investigaciones:

Y siendo, como es, la cultura Quechua una cultura de meseta, sometida a la naturaleza y encuadrada dentro del ámbito de su rejilla mágica, está sumergida en eso que llamamos la ira de Dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual. En ese sentido se nos escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuanto ya hemos perdido esa experiencia emocional (p. 117).

La categoría central del estar tiene intimidad con la de tierra como la realidad propia, de suyo, sentido terrenal de arraigo en donde se está y donde se manifiesta la simbolicidad, teniendo en cuenta que ésta relación con la tierra es superior al lenguaje o a la reflexión. Scannone (1983):

Acentúa —en un plano metafísico— el respeto a la trascendencia y diferencia irreductibles que se dan en la identidad plural del símbolo, las cuales corresponden (sobre todo en el plano fenomenológico) a las irreductibles alteridad y diferencia éticas en el seno de la identidad ética del nosotros (p. 133).

Despeja mucho más la concepción de estar Scannone (1989) en la siguiente interpretación:

Podríamos decir que el “*estar*” es la forma de saber *la unidad de todo* no solo en el horizonte originario del *ser* como pensamiento, sentido y fundamento, ni solo en la abisalidad de la libertad creadora de historia, sino ante todo en la unidad originaria y plural del símbolo. En este se hace accesible otra dimensión fundamental que no puede reducirse *ni* a sentido y palabra *ni* a libertad y eticidad, aunque esté impregnada de ambos: la del misterio numinoso o hierofánicamente simbolizado por la tierra madre (Pacha Mama) (p. 75).

Entonces, se propone en términos de la más aguda y ancestral mirada de Kusch, (citado por Cepeda, 2010) que, “solo cabe hablar en América de un probable predominio del estar sobre el ser” (p. 194). Y agrega este autor “El estar es propio de la cultura indígena: los indios están ahí, sin más, sin preocupaciones, sin afán, proyectándose en unidad con la naturaleza, con el cosmos total” (p. 14). Y eso, en la presente voz ensayística, es totalmente revolucionario y emergente para el mundo, no solo el indígena, sino para la totalidad del mundo, hoy a la deriva.

Se insiste, es el llamado de la madre y el padre espiritual, el llamado del ser, la voz mediadora de la montaña y las plantas sagradas, en el supuesto psicológico encaminante, en lo que Kusch (1953), denominó “el sentido vegetal de la vida” (p. 22), la perpetuación real de nuestra raíz autóctona que vibra desde lo inconcientizado en la historia, pero que precisamente al hacer el llamado de la memoria ancestral, llamado de silencio, músicas, plantas, danzas y experiencias místicas, actualiza en la aceptación solo desde la conciencia, nuestra libertad reprimida.

Si se permite la expresión, *un puenteo hacia lo ontológico, de lo óntico a lo ontológico*, esto es el estar indígena como construcción mítica de transformación e integración de la raíz en nuestro caso muisca, entendido en ellos, nuestros sabios abuelos ancestrales como el rastreo urgente hierofánico del

espíritu de gente, el espíritu muisca; un estadio vivencial e intuitivo de prácticas trascendentales indígenas, de experiencias de estar siendo en la tierra, pues para sembrar en la vida primero hay que aprender a sembrar en la tierra, para ser espíritu, primero hay que ser yo, hay que ser gente, pero gente así como refiere a una realidad objetiva y factual existencial; también refiere en el flujo espectral de la cadena mística del ser a una realidad transobjetiva y transfactual de lo posible en lo humano, del humano inteligible a

lo contemplativo que puede trascender hacia lo divino a través de sus prácticas sagradas.

Entonces he aquí una tesis, de pronto limitada de horizonte ontológico pero de intuición humilde solo posible filosóficamente en lo indígena, para ser el gran espíritu, el gran alma del anhelo psíquico, hay que primero ser el ente humano que en intención profunda, mística y meditativa de estar siendo en la ley de origen y sus usos y costumbres, *de repente* trasciende.

Referencias

- Cepeda, J. (2006). Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina. En J. Cepeda. (Ed.), *Una ontología de la Educación*, (pp. 51-74). Bogotá: Departamento Publicaciones Universidad Santo Tomás.
- Cepeda, J. (2010). *Tras una ontología latinoamericana desde la música Andina*. Buenos Aires: Stromata.
- Escribano, M. (2000). *Cinco mitos de la literatura oral Muisca*. Bogotá: Semper
- Feyerabend, P. (1981). *Tratado contra el método*. Madrid: Técno.
- García, V. (2010). *Metafísica de Aristóteles, texto trilingüe*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. (Escudero, J. A. Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Huxley, A. (1947). *La filosofía Perenne*. Buenos Aires: Suramericana
- Kusch, G. R. (1953). *La seducción de la barbarie*. Buenos Aires: Raigal
- Kusch, G. R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- León, L. (2012). *Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Bogotá. Editucc / Grupo de Investigación en Psicología Ancestral.
- León-Portilla, M. (1974). *La filosofía Nahuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas.

- Lowen, A. (1982). *La depresión y el cuerpo*. Madrid: Alianza.
- Lowy, M. (2003). *Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1965). La dialéctica de la civilización. En *Eros y civilización*, (pp. 82-105). Barcelona: Ariel.
- Obando, Y. (2011). *Tras los pasos de Bochica. Derechos Ancestrales de los Pueblos Indígenas*. Bacatá: Chaskua.
- Radín, P. (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Recinos, A. (1984). *El Popol Vuh. La tridimensionalidad de correspondencia entre Ajam, naturaleza y ser humano; la paz, la alegría y la felicidad entre los pueblos*. (2ª ed.). México: Secretaría de Educación pública y Fondo de Cultura Económica. Colección Lecturas Mexicanas.
- Scannone, J. C. (1983). *Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular*. Ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá, pp. 123-139.
- Scannone, J. C. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano. En E. Azcuy. (Ed.), *Kusch y el pensar desde América*, (pp. 73-76). Buenos Aires: García Cambeiro.
- Suarez, R. (2003). *Antropología de la salud*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Salud pública.
- Wilber, K. (1922). *Más allá del ego*. Barcelona: Kairos.