

**FUNDAMENTOS TELÚRICOS Y RADICALES DEL SABER ANCESTRAL INDÍGENA
COMO POSIBILIDAD DE VIDA EN EL SER HUMANO MESTIZO AMERICANO**

TESIS DE GRADO

PAOLA ANDREA PÉREZ GIL

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL
BOGOTÁ, 2018**

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Realidad y Progreso</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 80	

1. Información General	
Tipo de documento	Tesis de Grado de Maestría
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Fundamentos Telúricos y Radicales del saber ancestral indígena como posibilidad de vida en el ser humano mestizo americano.
Autor(es)	Pérez Gil, Paola Andrea
Director	Jáuregui González, Germán Andrés
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2018, p. 80.
Unidad Patrocinante	Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE-Universidad Pedagógica Nacional UPN
Palabras Claves	SABER ANCESTRAL INDÍGENA; MADRE TIERRA; ESPIRITUALIDAD; MESTIZAJE; TELÚRICO
2. Descripción	
<p>Tesis de Grado donde la autora desde su mestizaje busca recuperar los fundamentos del saber ancestral indígena a través de años recorriendo diferentes comunidades indígenas en territorio colombiano como aporte teórico y metodológico a las ciencias sociales. Reconociendo el pensamiento indígena, su valor histórico y espiritual como centro de la investigación. Afirmando la relevancia de la investigación cualitativa para la comprensión de nuestras realidades.</p>	
3. Fuentes	
<ul style="list-style-type: none"> ✚ Álvarez, M. García, R. (2017). El sí mismo indígena, en la identidad del mestizo, en el grupo Tiguaia residente en Bogotá D. C. Tesis maestría. CINDE. Bogotá. ✚ Baquero, S., Noguera, J., (2013). Una mirada al pensamiento decolonial. En Identidad y pensamiento Latinoamericano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. ✚ Boff, L. (1996). Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres. Madrid: Trotta. ✚ _____ (2001). Ética planetaria desde el gran sur. Brasil: Petropolis. ✚ Bolívar, A., Domingo, J., y Fernández, M. (2005). La investigación biográfico-narrativa en educación. Guía para indagar en el campo. Granada: Grupo FORCE y Universidad de Granada, y Grupo Editorial Universitario ✚ Clacso. (2017). Manifiesto por las Ciencias Sociales. En I Foro “Las Ciencias Sociales en Colombia, América Latina y el Caribe. Memorias, desplazamientos epistemológicos, emergencias y re-existencias”, realizado en Bogotá, Colombia, entre el 30 de octubre y el 1 de noviembre de 2017 en el marco de los 50 Años de CLACSO. ✚ Dussel, E. (1980). Filosofía de la liberación. De la fenomenología de la liberación. Bogotá: Nueva América. 	

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formando al futuro</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 80	

- ✚ _____ (1994). El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores.
- ✚ Elgin, D. (1982). El Tao de la Transformación personal y social. En Más allá del ego. Barcelona: Kairós.
- ✚ Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAULA.
- ✚ _____ (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. España: El país.
- ✚ _____ (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. Madrid: Revista Antropología Iberoamericana.
- ✚ Fals Borda, O. (2013). Socialismo Raizal y ordenamiento territorial. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- ✚ Flannery, T. (2011). Aquí en la Tierra. Argumentos para la esperanza. Barcelona: Taurus.
- ✚ Fucai. (2017). Comunidades indígenas de abundancia. Bogotá: Kimpres.
- ✚ García, G. (1994). La proclama. Por un país al alcance de los niños. Misión Ciencia, Educación y Desarrollo. Bogotá
- ✚ Goulard, J.P. (2009). Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía. Lima: CAAAP.
- ✚ Jung, C. (1955). El secreto de la flor de oro. Buenos Aires: Paidós.
- ✚ León, L. (2012). Chamanismo ancestral en el encuentro con el sí mismo. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.
- ✚ _____ (2016). El camino de Bochica, la ruta del sol: una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena. Bogotá: Cátedra Libre.
- ✚ _____ (2017). Descripciones de una Psicología Ancestral Indígena. Bogotá: Ediciones Tiguaia.
- ✚ Lowen, A. (1982). La depresión y el cuerpo. Madrid: Alianza.
- ✚ Mejía, F. y Santos, R. (2010). Mensajes de la Madre Tierra en territorio Muisca. Bogotá: Impresol.
- ✚ Mejía, O. (2013). Identidad y pensamiento latinoamericano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ✚ Ospina, W. (2013). América mestiza. Bogotá: Géminis.
- ✚ Pérez Gil, P. (2016). La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena. Revista Perseitas, 4(1), pp. 62-78
- ✚ Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú Indígena, 13(29), 12.
- ✚ _____ (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.
- ✚ Recinos, A. (1984). El Popol Vuh. La tridimensionalidad de correspondencia entre Ajaw, naturaleza y ser humano; la paz la alegría y la felicidad entre los pueblos. México: Secretaria de Educación pública y Fondo de cultura económica.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL FACULTAD DE PEDAGOGÍA	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 80	

- ✚ Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.
- ✚ _____ (2017). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: La urgente necesidad de descolonizar la investigación social latinoamericana Por Maristella Svampa. Iberoamericana social, Revista red de estudios sociales. Sevilla, España.
- ✚ Ritual Círculo de palabra, 2014.
- ✚ Ritual de Pagamento, 2015
- ✚ Ritual de Pagamento, 2016.
- ✚ Ritual de Limpieza, 2016.
- ✚ Ritual Círculo de palabra, 2017
- ✚ Scannone, J. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano, en Azcuy, Eduardo, Kush y el pensar desde América.
- ✚ Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Para una ecología de saberes (pp.13-41) en Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires: Clacso.
- ✚ _____ (2010). Descolonizar el poder. Reinventar el poder. Montevideo: Trilce
- ✚ Santos, B., Meneses, M. (2014). Epistemologías del Sur. Madrid: Akal.
- ✚ Vasconcelos, J. (1948). La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- ✚ Wilber, K. (1982). El ojo de la ciencia y el de la psicología transpersonal. En Más allá del ego. Barcelona: Kairós.
- ✚ _____ (1998). Ciencia y Religión. El Matrimonio entre alma y los sentidos. Barcelona: Kairós.
- ✚ Zea, L. (1985). Búsqueda de la identidad latinoamericana. En el problema de la identidad latinoamericana. México D.F: Universidad Autónoma de México.

4. Contenidos

La presente tesis de grado se desarrolla en dos años de recorrido por diferentes territorios y pueblos indígenas de Colombia como lo son el embera, kogui, wiwa, mhuyssa, pastos y pijaos. Movida por la búsqueda de la raíz indígena de nuestros pueblos americanos se propuso recuperar y consolidar los fundamentos telúricos y radicales del saber ancestral indígena como posibilidad de vida en el ser humano mestizo americano, rememorando el pensamiento dulce del que hablan los abuelos y abuelas indígenas. Así, la investigación muestra algunos elementos cosmogónicos comunes y fundantes en las diferentes tradiciones como lo es la Madre Tierra en su sentido sagrado, místico y espiritual, sus objetivos específicos son 1. Plantear una teórica desde las bases cosmogónicas del pensamiento corazonante indígena, como evidencia cosmogónica de evolución humana. 2. Consolidar la categorización de comunidad, tierra-telúrico y vida desde la comprensión hermenéutica y fenomenológica de desarrollo con sabedores indígenas y 3. Recuperar algunas metodologías ritualistas, místicas, míticas y botánicas del saber ancestral indígena.

De esta manera a lo largo del documento se encuentran tres grandes capítulos, el primero denominado “el problema del indio y el hilo de una epistemología ancestral indígena

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>ESTABLECIENDO LA PRÁCTICA PEDAGÓGICA</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 80	

como puente para el mundo mestizo americano” muestra el problema histórico de ver ajeno y subordinado el saber ancestral indígena tanto en escenarios sociales, culturales, espirituales como académicos y la posibilidad de concebirlo como una saber fundante en territorio americano. El segundo “el hilo vivencial y empírico como método indígena y sabiduría” propone el método indiano de andar la Tierra, donde se narra y expone las vivencias de la investigadora en sus diferentes visitas a los pueblos ancestrales y lo compartido allí en términos cosmogónicos. El tercer y último capítulo denominado “la tierra como hilo y punto de partida en la mochila ancestral indígena” que recoge lo encontrado en tres categorías: telúrico, comunidad y vida, siendo estas comprendidas desde una mirada espiritual y cosmogónica; también se encuentra en este capítulo la reflexión final del trabajo frente a las ciencias occidentalizadas y el poder de transformarse a sí mismas, la comprensión del mestizaje como una potencia para reconocer la raíz ancestral indígena en los pueblos americanos y por último al ser humano (ser gente en palabra mhuysqa), ser de ancestralidad y pensamiento bonito.

5. Metodología

La necesidad de otras miradas para la comprensión de realidades, fenómenos y categorías al interior de las ciencias sociales, lleva a plantear un camino metodológico que para esta tesis se denominó “andar la tierra”, fundamentada en la investigación cualitativa, apoyada en elementos etnográficos como la observación participante y técnicas como la narrativa. Así se recorrió durante dos años diferentes comunidades indígenas como los son los embera, koguis y wiwas, pijaos, pastos y mhuysqas, para dialogar con sus sabedores mayores y algunas personas de las comunidades. En cada visita a las comunidades y sus lugares sagrados se participaba de los rituales indígenas del momento, realizando el registro de la vivencia de la autora en el diario de campo y material audiovisual, para luego ser interpretado y reflexionado, pues es la autora de esta tesis y su experiencia fenomenológica el foco poblacional. Así, a través de la experiencia por diferentes elementos de la cosmogonía ancestral indígena y el diálogo con sus sabedores se eligen las categorías de telúrico, comunidad y vida para ser indagadas. Adicional a ello, dicha experiencia y diálogos arrojaron reflexiones emergentes frente al mestizaje americano, las ciencias occidentales y el ser humano.

Como etapa importante se destaca la participación en las diferentes ritualidades, el acercamiento a los usos y costumbres y el recuperar siendo mestizos y mestizas el saber ancestral indígena como metodología propia de las ciencias y pueblos americanos.

6. Conclusiones

La tesis concluye en su último capítulo: Por un lado, que la tierra, la comunidad y la vida son elementos vitales en la cosmogonía ancestral indígena, basados en una relación recíproca y sinérgica que permite interpretarlos y comprenderlos en un sentido social, cultural y simbólico, pero sobre todo espiritual. Se reconoce que el saber ancestral indígena, su cosmogonía, sus rituales, usos y costumbres no son sólo para las comunidades sino también y sobre todo para el ser humano mestizo americano que tanto ha enfermado. Por otro lado, emergen las reflexiones en torno a la posibilidad de transformación de las ciencias humanas, sus postulados, categorías y metodologías si se

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>FORMACIÓN DE PROFESORES</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 6 de 80	

escucha y se tiene en cuenta el pensamiento indígena. La conclusión del mestizo como potencia para recuperar y liberar el saber ancestral indígena, reconociéndose como nieto o nieta del territorio y su desarrollo a ser “gente” y escuchar la fuerza del espíritu (fe). Por último recordar que el pensamiento bonito es posible si se teje en conciencia de ancestralidad.

Elaborado por:	Paola Andrea Pérez Gil		
Revisado por:	Germán Andrés Andrés Jáuregui González		
Fecha de elaboración del Resumen:	19	02	2019



Imagen 1. Foto: Laguna sagrada de Iguaque, origen del pueblo Mhuysqa, Boyacá, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

LA MOCHILA TELÚRICA (TABLA DE CONTENIDO)

I. Resumen	3
II. Abstract	4
III. Introducción	5
IV. Glosario	10
1. PRIMERA PUNTADA: EL PROBLEMA DEL INDIO Y EL HILO DE UNA EPISTEMOLOGÍA ANCESTRAL INDÍGENA COMO PUENTE PARA EL MUNDO MESTIZO AMERICANO	12
1.1 Una mitológica introducción	12
1.2 Una histórica Justificación	15
1.3 Algo más de lo problemático	18
1.4 Mirada mestiza: del encubrimiento del otro a un acercamiento de mismidad	22
2. SEGUNDA PUNTADA: EL HILO VIVENCIAL Y EMPÍRICO COMO MÉTODO INDÍGENA Y SABIDURÍA	33
2.1 Propósitos.-Método Indiano (Método Trascendente).-El puente metodológico entre el mundo mestizo occidental y el mundo indígena (rituales).	33
2.2 La Espiral Telúrica Como Vuelta A Sí Mismo	37
3. TERCERA PUNTADA: LA TIERRA COMO HILO Y PUNTO DE PARTIDA EN LA MOCHILA ANCESTRAL INDÍGENA	52
3.1 Lo encontrado	52
3.2 Telúrico	53
3.3 Comunidad	58
3.4 Vida	66
4. Palabra Final	70
5. Bibliografía	79

LISTADO DE IMÁGENES

Imagen 1.Foto: Laguna sagrada de Iguaque, origen del pueblo Mhuysqa, Boyacá, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 2.Foto: Mujer comunidad wiwa, Tezhumke, Sierra Nevada, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 3.Foto: Grupo Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

Imagen 4.Foto: Templo del Sol, Sogamoso, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 5.Foto: Piedra sagrada territorio de Iza, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 6.Foto: San Pedro de Iguaque, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 7.Foto: Abuela mayor, comunidad Tezhumke, Sierra Nevada de Santa Marta. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 8. Foto: Camino a Tota, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 9.Foto: Jaibaná embera comunidad Karmata-rua, Antioquia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 10.Foto: Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

Imagen 11.Foto: Trabajo artesanal con el barro, la Chamba, Tolima, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

Imagen 12.Foto: Laguna sagrada de Guatavita, Cundinamarca. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 13.Foto: Laguna Verde, Volcán Azufra, Nariño, Colombia Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 14.Foto: Camino territorio Karmata-rua. Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

Imagen 15.Foto: Río Amazonas. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Imagen 16.Foto: Camino territorio Mhuysqa. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

I. Resumen



Imagen 2.Foto: Mujer comunidad wiwa, Tezhumke, Sierra Nevada, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

La necesidad de un cambio en nuestras sociedades tan aturdidas, divididas, permeadas de ambicia, apego, poder, enfermas, maltratadas, desordenadas, ha llevado a que el mundo occidental busque alternativas a los valores creados e impuestos hasta el momento. El cansancio frente al sueño materialista ha llevado a muchos a iniciar la búsqueda interior que proporciona la confianza y certeza que lo externo no ha animado o potenciado, salir de las propias prisiones muchas veces escondidas en el plano de lo que consideramos real, ha hecho que como hombres y mujeres despertemos frente a lo que se ha posicionado como imperante e inamovible.

La opción es por una naciente, rescatada y valerosa posición de estar más allá, en el camino del uno y el todo, de concebir y transformar las teorías, metodologías de nuestras ciencias occidentales en una búsqueda trascendente de recuperación de la esencia integral y divina de lo humano. Cuentan los abuelos que venimos del agua, gran placenta universal, de allí brota lo bueno, el alimento, la enseñanza, el canto, el maíz, la luna, la oscuridad, el silencio, allí retornaremos, paso cuántico de renacer, construir, permanecer, siembra de entrega a la fuerza telúrica, trascendente, psíquica, de aceptación y coexistencia.

Si bien, encerrados en nuestra confusión, como nietos y nietas del territorio no sabemos muchas veces a dónde mirar, cómo mirar y qué tomar, la grandeza de la Tierra nos asusta por momentos, sentados en ella confesamos que no sabemos, preguntamos cómo se hace y con la conciencia que es necesario de nuevo aprender, acudimos a las abuelas y abuelos¹ para que de nuevo nos muestren el camino. Desde el mestizaje, el intento es por recordar, valorar y dignificar la sabiduría de nuestros pueblos indígenas, pues también hacemos parte de ellos y no somos sus dueños. Su fuerza de raíz, origen, lucha, fuerza de coca, femenino, saber de madre, de amor, cuidado, saber de espíritu, también es nuestro si lo queremos, si dejamos de lado la convicción “impuesta” de ver al indígena como ajeno y empezamos a reconocerlo en nosotros mismos. La siguiente reflexión es reflejo y esfuerzo investigativo y académico de conciencia, de humanidad, sensibilidad, práctica, teorización, comprensión y diálogo con la base de nuestra sabiduría ancestral indígena.

II. Abstract

The need for change in our societies so stunned, divided, permeated with ambition, attachment, and power, sick, battered, disordered, has led the Western world to seek alternatives to the values created and imposed so far. The fatigue in front of the materialistic dream has led many to start the internal search that provides the confidence and certainty that the external has not encouraged or enhanced, leaving the prisons themselves often hidden in the plane of what we consider real, has made us wake up in the face of what has been positioned as prevailing and immovable.

The option is for a nascent, rescued and courageous position to be beyond, on the path of the one and the whole, to conceive and transform the theories, methodologies in a transcendent search for recovery of the integral and divine essence of the human. Grandparents tell us that we come from the water, a great universal placenta, from there springs the good, the food, the teaching, the singing, the corn, the moon, the darkness, the

¹ En la tradición indígena las abuelas y abuelos son los sabedores mayores de las comunidades y territorios, se considera abuelo a quien muestra y aconseja físicamente y también espiritualmente, así las plantas, los animales en los sueños, las montañas, lagunas, piedras también son sabios a quienes se honra, respeta y acude.

silence, there we will return, a quantum step to be reborn, to build, to remain , sowing of surrender to the telluric, transcendent, psychic force of acceptance and coexistence.

Although, locked in our confusion, as grandchildren and granddaughters of the territory we often do not know where to look, how to look and what to take, the greatness of the Earth scares us at times, sitting in it we confess that we do not know, we ask how it is done and with the awareness that it is necessary to learn again, we go to grandmothers and grandparents² to show us the way again. Since miscegenation, the attempt is to remember, value and dignify the wisdom of our indigenous peoples, because we are also part of them and we are not their owners. Its root strength, origin, struggle, coca force, feminine, knowing mother, love, care, knowing spirit, is also ours if we want, if we leave aside the conviction "imposed" to see the indigenous as alien and we begin to recognize it in ourselves. The following reflection is a reflection and investigative and academic effort of conscience, humanity, sensitivity, practice, theorization, understanding and dialogue with the base of our indigenous ancestral wisdom.

III. Introducción



²In the indigenous tradition the grandmothers and grandparents are the greatest knowers of the communities and territories, it is considered grandfather who shows and advises physically and also spiritually, so plants, animals in dreams, mountains, lagoons, stones are also wise who are honored, respected and come.

Imagen 3.Foto: Grupo Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

Tras haber aceptado el mandato de un indio sin alma, de un Dorado ilusorio, fantasioso y codiciado, de abrazar la locura de nuestro tiempo hecha poder y conquista, de tomar como propia una historia que no nos pertenece, de rechazar el pasado y a la vez rechazarnos a nosotros mismos, el intento del siguiente trabajo es por comenzar de nuevo retomando y escuchando la búsqueda propia, búsqueda de fuerza, sentido, arraigo, trascendencia, un hilo quebrantado y encubierto que pide ser de nuevo tejido en la vida del ser humano mestizo americano.

Como es sabido, la negación por nuestro saber ancestral indígena, su concepción como algo demoniaco, supersticioso, fantasioso y hasta profano, llevó a una América a enajenarse de su propia historia, sus formas de vida, sus interpretaciones de la realidad. Concebidos y reconfigurados como los pueblos del Sur por no pertenecer a la esfera eurocéntrica, por ser aquellos pueblos que vivieron la invención conquistadora, pero también por ser aquellos que se han movido en la danza de la liberación, nos sembramos hoy en asumir nuestra historia, dejar de perpetuar el desconocimiento y junto con él la debilidad, incertidumbre e ignorancia sobre sí mismo que trae.

Por eso, la mochila que aquí se propone acepta en su raíz problemática que existe por una parte, un desarraigo por nuestras tradiciones indígenas, la vergüenza, deshonra y burla con las que son interpretadas en nuestras sociedades ha hecho que subestimemos su saber, que acortemos la mirada, que enfermemos, nos cuestionemos como americanos y perpetuemos la herencia colonizadora en las diferentes esferas de nuestra vida. A pesar de ser y conservar en lo físico, social, cultural y espiritual la esencia aborígena, a pesar de que en nuestras calles la cara de indios no pueda ocultarse, las montañas continúen hablando y se acuda a la plantica para sanar, se sigue creyendo que para ofender a alguien hay que llamarlo indio, como si fuese algo ajeno, externo e inferior a sí mismo.

Por otra parte, se comprende que existe una deuda histórica con el saber indígena, pues no creímos ser un pueblo sin historia o con una historia contada por otros, la voz amerindia silenciada durante siglos por la iglesia, la cultura, la sociedad y la misma academia, sale hoy a través de sus nietos mestizos, hombres y mujeres de doble o triple raza (indio, negro, blanco, criollo u occidental), para reivindicar lo que somos, tratar de entender el saber del tabaco, del peyote, del maíz, de chía, gaia y aceptar que en América tenemos pensamiento indígena propio.

También encontramos como problema el habernos puesto como hombres y mujeres en el centro, sometiendo a la Tierra a nuestros caprichos, nuestra crueldad, vaciando su sentido, su ser. La relación egoica, individualista, superficial, y hasta destructiva que tiene el mundo occidental con la vida y sus manifestaciones, nos deja muchas veces vacíos, sin saber quiénes somos, dónde está el sentido de lo humano, cuáles son nuestras fuerzas, “en la pugna contra la naturaleza estamos descubriendo gradualmente que hemos estado luchando contra nosotros mismos”(Elgin, 1982, p. 387) y en esa confusión de nuestro poder con nuestra sabiduría, el engaño ha estado en creernos algo aparte de la naturaleza.

Al mismo tiempo se admite que el haber aislado y descartado los saberes internos dentro de *nuestro pensamiento occidental* ha fragmentado el proceso de evolución y desarrollo humano, el problema no ha sido la espiritualidad, si no ver esta como un problema, sosteniendo a través de los distintos discursos, sobre todo el científico, que esta esfera de lo humano no existe, cuestionando la mirada interior y en nuestra arrogancia no ver que el mundo exterior es solamente un espejo de nuestras condiciones internas.

Una vez identificado y propuesto trascender la simplicidad, violencia y atropello a los que se ha sometido la tierra, el saber tradicional indígena y su espiritualidad, el tejido que aquí se presenta tiene como propósito recuperar los fundamentos de tierra y raíz que han habitado los territorios americanos, desde aquí se busca plantear las bases del saber cosmogónico, de ley de origen, de pacha mama, donde se exalten las metodologías místicas, culturales, botánicas con unas formas, sentires y prácticas que reposan en nuestra experiencia como mestizos.

Dicha exploración y recorrido se logra en compañía de algunos de los miembros del Semillero en Ciencias Ancestrales³, los cuales compartimos la sentida necesidad de

³ El Semillero en Ciencias Ancestrales es un grupo de académicos (profesores y estudiantes) en su mayoría psicólogos, pero también artistas, sociólogos, diseñadores que han recorrido a lo largo de los últimos doce años territorio nacional (Putumayo, Antioquia, Sierra Nevada de Santa Marta, Boyacá, Cundinamarca, Amazonas, Pasto, Valle del Cauca, Tolima) y americano (maya, azteca, mapuche, inca) en búsqueda de la raíz indígena que filtra nuestros linajes. A través del diálogo entre occidente y el saber indígena, el semillero en conjunto con la línea de investigación en Psicología Ancestral Indígena ha realizado publicaciones representadas en su director tales como: Chamanismo Ancestral en el encuentro del Sí mismo, El camino de Bochica, la ruta del sol: una cosmogonía de la psique, Descripciones de una Psicología Ancestral Indígena. El semillero ha logrado desde sus investigaciones académicas recuperar respetuosa y

curación propia, de nuestros linajes y territorios, los que reconociendo dicho mestizaje sabemos que es nuestra situación de hombres y mujeres blancos, la que necesita escuchar y mirar la raíz indígena, los que sabemos después de años de camino que es en la Tierra donde está la transformación.

A manera de investigación cualitativa, se encontrarán con algunos elementos del saber etnográfico como la observación participante, el diálogo con sabedores y la recopilación a manera de narrativa, afianzada en la interpretación y comprensión que ha sido la entrega a experiencias místicas como lo son los rituales indígenas, constatadas en la certeza fenomenológica de poder poner entre paréntesis y acercarse a una experiencia más directa, trasracional, contemplativa.⁴ Así, se resalta que se caminó por los diferentes territorios, mhuytsqa, kogui, embera, wiwa, pastos, pijaos, algunos por la cercanía cosmogónica, otros por el reconocimiento a su fuerza original, se vivenció cada ritual propuesto, se dialogó con sus sabedores, con sus lugares sagrados (estando sentados en ellos). Se aclara en términos académicos que no son los indígenas el foco poblacional, no son ellos quienes deben ser transformados o estudiados por la ciencia occidental, es nuestra condición de mestizaje la que pide y busca alternativas, somos nosotros aprendiendo de ellos, curando con ellos, escuchándolos a ellos.

Este intercambio se encontró con varias categorías, de las cuales por interés investigativo personal y académico se escogieron y reflexionaron la comunitaria, la telúrica y la vida,

humildemente los conocimientos de nuestros diferentes pueblos, siendo el Mhuytsqa, por ser el origen de la mayoría de los miembros, el más profundizado. Las fotos y experiencia recolectadas en este trabajo hacen parte de acompañar la investigación “Huytsqa Psy Majui” la más reciente de la línea de investigación a la que pertenece el semillero.

⁴ Aquí recordamos lo que para Ken Wilber (1998) son las tres vertientes del conocimiento válido, lo que ayuda a su certeza o constatación bien sea en experiencias sensoriales, mentales y espirituales. La primera es la prescripción instrumental que es la práctica real de un modelo o paradigma, la segunda es la aprehensión directa que es experimentar lo revelado por la prescripción y la tercera, la confirmación-rechazo comunal que es el cotejo con otras personas. Así, la vivencia espiritual de los rituales indígenas pasa por su práctica puntual de trasnochar, confesar, tejer, entre otras, por experimentar el mensaje de la Madre Tierra o de los abuelos espirituales en el trasnocho, el confieso o el tejido y por confirmar o rechazar lo vivenciado allí con aquellos que también viven la experiencia, bien sea los sabedores y sabedoras del territorio, personas de la comunidad, familia, amigos. Ciencia y Religión.

aprendiendo siempre de las metodologías ritualistas y cosmogónicas del saber ancestral indígena, dejando como centro la sabiduría de la Tierra, pensamiento indígena que se vive, se siente, es cuerpo, es casa, es memoria, palabra, espíritu, es conocimiento matriz, es diálogo enraizado, de humildad, respeto, es pensamiento de equilibrio, corazón, sensibilidad y orden.

Por ello, se intentará el puente entre un mundo y otro, donde este occidente americano mestizo se pueda trazar otras formas de relacionamiento, de epistemologías, de espiritualidad, donde la ciencia puede ser hilo tejedor, tomando su importancia al ser el referente de conocimiento blanco y una de las responsables del encubrimiento histórico que se dio al saber indígena, la ciencia es quien en su interior también debe ser repensada y reformada, es ella y sus científicos los encargados de activar la memoria, de dar un lugar, de ampliar sus propios límites, retomar sus propias categorías y métodos para dar fuerza al pensamiento de sus pueblos.

En este orden de ideas, la mochila telúrica que aquí se tejió consta de tres hilos conectores, el primero, esboza el problema del indio y el hilo de una epistemología ancestral indígena como puente para el mundo mestizo americano, donde se muestran los elementos históricos, problémicos y justificadores que abren la puerta a la mirada mestiza. El segundo hilo o puntada, recoge los objetivos de esta investigación así como el método indígena de caminar y vivir con los pies en la tierra, método de escucha y cuidado con la misma tierra. La tercera puntada recoge lo encontrado, evidenciando en la tierra el punto de partida del saber ancestral indígena y su cosmovisión, apoyándose para fines de aporte a la línea en desarrollo social y comunitario en las concepciones de comunidad y vida aprendidas durante los recorridos, rituales y metodologías ancestrales. Por último se encuentra la palabra final para este trabajo puntual, que reúne las reflexiones frente a nuestro mestizaje, la posibilidad de ser gente que evoca el mundo indígena y la oportunidad de hacer y rehacer unas ciencias sociales diferentes.

IV. Glosario

- ✚ Aluna: en la tradición Kogui es por un lado pensamiento, memoria colectiva, espíritu, Madre, es todo, de allí viene la vida, a ella se ofrenda, se pide, se agradece, por otro, es la búsqueda humana del significado y sentido de la existencia, valor al que aquí nos acercamos.
- ✚ Ayu: planta sagrada conocida como coca.
- ✚ Bachué: Diosa y gran madre de la fertilidad, quien emergió de la laguna sagrada de Iguaque para poblar el territorio Mhuysqa, una vez cumple su misión junto a su hijo, retornan a la laguna en forma de serpiente.
- ✚ Bochica: Dios civilizador del pueblo Mhuysqa, mensajero del gran dios Chiminigagua quien recorrió el territorio para enseñar a sus nietos a hilar el algodón y a tejer.
- ✚ Bohío: casa ceremonial indígena.
- ✚ Cansamaría: casa ceremonial femenina en el pueblo Kogui.
- ✚ Chagra: lugar donde se siembra el alimento.
- ✚ Chía-Q'ylla: Madre luna en Mhuysqa y Quechua/Aymara.
- ✚ Chicha: bebida sagrada de maíz.
- ✚ Chiguachía: montaña sagrada en territorio de Bacatá (Bogotá) donde se trabaja el negativo, nominada con el proceso de conquista como Guadalupe
- ✚ Chiquis: sabedores del territorio Mhuysqa que en tiempos de la conquista fueron perseguidos, torturados y exterminados.
- ✚ Chunsua: casa ceremonial indígena.
- ✚ Confieso: es el ritual indígena donde se entrega espiritualmente a la Gran Madre por medio de la palabra, donde se cuentan pensamientos, emociones, sentimientos, acciones de lo vivido, es entrega sincera y profunda a la Tierra, por lo general se hace alrededor del fuego en presencia de las autoridades y miembros de la comunidad.
- ✚ Cusmui: casa ceremonial indígena.
- ✚ Hierofánico: manifestación de lo sagrado.
- ✚ Hytcha Guaia, Pacha Mama: Madre Tierra en Mhuysqa y Quechua/Aymara.
- ✚ Iguaque: laguna sagrada Mhuysqa de origen, donde surge la humanidad.

- ✚ Jauri: en lengua embera significa alma.
- ✚ Majui: en la cultura Mhuysqa significa encuentro con uno mismo, volver a la razón primera, recordar quién se es, dónde se está y para dónde se va.
- ✚ Maloca: casa ceremonial de nuestros pueblos indígenas.
- ✚ Mamo: sabedor mayor de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.
- ✚ Mhuysqa: Pueblo indígena que habita los departamentos de Boyacá y Cundinamarca en Colombia, territorio de tabaco, maíz, chicha, borrachero, de las enseñanzas del dios Chiminigagua, el padre Bochica y la madre Bachue, de la laguna originaria de Iguaque y la sagrada Guatavita.
- ✚ Numinoso: manifestación de lo divino, lo espiritual.
- ✚ Pagamento: Es el ritual realizado en horas de la mañana, como su nombre lo indica se centra en devolver, en pagar a la Tierra todo lo que nos ha dado, a través del círculo de palabra, de danzar, cantar, ofrendar semillas, cuarzos, se agradece y se paga en pensamiento.
- ✚ Sue-Inty: Padre sol en Mhuysqa y Quechua/Aymara.
- ✚ Tamuy: Tronco central de la casa ceremonial.
- ✚ Telúrico: correspondiente a la Tierra
- ✚ Temsaca: montaña sagrada masculina donde se trabaja el positivo, ubicada en territorio de Bacata (Bogotá), nombrada en el proceso de conquista como Monserrate.
- ✚ Tezhumke: pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta donde habitan indígenas wiwas y koguis.
- ✚ Trasnocho: ritual indígena realizado en horas de la noche en los centro ceremoniales, donde alrededor del abuelo fuego se trabaja espiritualmente lo que se requiera en lo personal y comunitario. Aunque en el trasnocho pueden ir involucrados otros rituales como la danza, el confieso, el tejido, poporear, entre otros, el silencio juega un papel importante al dar equilibrio a la palabra compartida.
- ✚ Ubaque: laguna abuela sagrada en territorio Mhuysqa.
- ✚ Zaques: sabedores del territorio Mhuysqa que en tiempos de la conquista fueron perseguidos, torturados y exterminados.

1. PRIMERA PUNTADA: EL PROBLEMA DEL INDIO Y EL HILO DE UNA EPISTEMOLOGÍA ANCESTRAL INDÍGENA COMO PUENTE PARA EL MUNDO MESTIZO AMERICANO



Imagen 4. Foto: Templo del Sol, Sogamoso, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“Dicen los indios que hay virtudes de las plantas que sólo conocen las plantas, y dicen los alquimistas que hay secretos de los metales que sólo nos darán las estrellas” William Ospina.

1.1 Una mitológica introducción

Como quien no deja apagar el fuego en su último alumbramiento, como quien rescata de la llama profunda un tesoro sublime, así, el abuelo Fernando de Cota, aviva la llama del corazón de sus nietos en territorio Mhuysqa, sentados alrededor de este gran abuelo lo esencial hace presencia, tal cual somos, ¡tal cual nos ven! En el corazón del mundo, la Sierra Nevada de Santa Marta, el mamo Roberto cuenta a sus hijos el origen de la vida, su mensaje sacro y perenne, desde la montaña sienten el círculo mágico que hila la vida, contemplan en la oscuridad la claridad del corazón y saben que en cada sueño está la

revelación de toda curación. Para el taita Luis, la Tierra vibra con todo y a la vez es todo, en cada dirección, en cada color hay una ofrenda por entregar, amanecer es sanar y allí está toda posibilidad.

Así, se ha ido sembrando esta gran chagra, apoyada en nueve años de recorrido, nueve años de propia gestación, útero sagrado que en sinergia con el cordón umbilical y la placenta dan fuerza de vida y preparan para el parto. De estas nueve vueltas, el trabajo que a continuación se presenta recogerá los últimos dos años, que han implicado como el niña/o ir y volver a mamá, descubrir el afuera volviendo siempre al adentro, caminar solo por momentos y entusiasmado vibrar con lo que le han enseñado. Hemos aprendido de abuelos koguis, pijaos, wiwas, emberas, guanes, cancuamos, wayuu, huitotos, yucunas, ingas, kofanes, pastos, mhuyas, de tomar a sabios mayas, mapuches, aztecas, incas, para honrar en todos ellos la fuerza que ha filtrado el alma andina y americana, un saber cosmogónico, telúrico, epistémico, social, cultural y psíquico tan nuestro, como la forma de vida que allí se propone.

Por su parte, en Iguaque, tierra fría, cubierta de páramo y neblina, Bachué permite lo femenino; en cada punto sagrado del universo los árboles tienen fuerza y poder divino, son ciudades, espacios, se expanden desde la raíz, extienden sus ramas a la tierra y alimentan cada renacer. El prisma amplificador de Bochica acerca lo lejano, lo dual, lo mítico se vuelve un sentido caminante, el calendario no cuenta sólo los días, cuenta las vidas y la sutil misión que en ellas habita, la mariposa, la rana o la serpiente se transforman alquímicamente a sí mismas, mientras el colibrí lleva el mensaje al interior.

De esta manera el tejido investigativo que aquí se presenta es mestizo con conciencia indígena ancestral, pasaremos por reconocer la confusión heredada de la conquista y del aún presente colonialismo, el encubrimiento de nuestro saber ancestral indígena y la dificultad para verlo, la necesidad de una palabra propia que en su intento por ser puente con el mundo occidental mestizo se presenta como posibilidad al interior de las ciencias humanas, entre tanto, por su urgencia transformadora, así, al mostrar una epistemología ancestral indígena como puente para el mundo mestizo americano, se buscará clarificar la mirada crítica en la que se enmarca, los aportes latinoamericanos tomados de diferentes épocas y pensadores, que al igual que esta propuesta saben que en el saber indígena hay múltiples posibilidades. hay una posibilidad.. También se recordará que en lo empírico y vivencial está la sabiduría tradicional y el método para caminar, se mostrará que es en la

vivencia personal y colectiva que se constata la potencia de las prácticas tradicionales, develando cómo se realizó la presente investigación, sus propósitos y diálogos constantes. Por último se compartirá lo encontrado en torno a la comunidad, la tierra y la vida en palabra cosmogónica y radical (raíz) para nuestra realidad mestiza como latinoamericanos, los diálogos conclusivos emergentes en torno a ser gente, la reafirmación de otras formas de relacionamiento y de vida que deja este recorrido, y la posibilidad de hacer otras ciencias, tal vez, más humanas.

Se aclara que trascendiendo el debate al interior de las ciencias sociales en occidente frente a la investigación y su apoyo en la narrativa, el tejido irá acompañado de las narraciones que ilustran la vivencia por los territorios, rituales, metodologías místicas, míticas y botánicas del saber ancestral indígena durante estos años de recorrido, pues se afirma que “la fuerza específica de la narrativa viene dada, entre otras cosas, por su capacidad para captar las sutiles y complejas interacciones realmente inherentes a una vida” (Huberman, Thompson y Weiland 2000,p.80, citados por Bolívar, Domingo & Fernández 2005), permitiendo por un lado reconstruir la experiencia (lo que la hace el puente entre el mundo indígena y occidental), por otro, ser un proceso reflexivo y ayudar a la comprensión de la complejidad del mundo ancestral indígena. En efecto, esta mochila pasó por visitar y experimentar diferentes tradiciones ancestrales del territorio colombiano, compartir con los abuelos y abuelas y aprender de ellos que la vida es posible en la Tierra, desde la vivencia y reconstrucción de ella, se empezó la interpretación y reconstrucción de los fundamentos cosmogónicos y epistemológicos de esta sabiduría, pasando por el diálogo con los pensadores críticos americanos, pues se insiste en el diálogo aquí presentado y su pretensión de puente entre el saber indígena ancestral y el mundo mestizo americano, así el lector se encontrará con un texto sensible, inspirado en la importancia de resaltar la palabra y el pensamiento indígena, un texto amoroso, académico, reflexivo y personal.

1.2 Una histórica Justificación



**Imagen 5.Foto: Piedra sagrada territorio de Iza, Boyacá.
Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.**

Derecho a la palabra propia

Para nadie es un secreto que después de 1492 a esta tierra de vientos, América, se le despojó de su derecho a ser, su defensa a la historia vivida, la tortura a los chiquis, zaques y a la Hytcha Guaia endureció el corazón de mi pueblo, lo indígena se volvió problema y con él toda su mitología, medicina y ciencia germinal. En pensadores como Dussel (1980), el descubrimiento europeo, que ha querido mostrarse como centro de la historia moderna, negó el mundo árabe, africano, chino, americano, así las enaltecidas declaraciones de un “Nuevo Mundo” han estado siempre apoyadas por la negación de un saber mítico, espectral e integral, que para muchos se ha presentado como amenazante, todavía en nuestra conciencia desarraigada, habita el gran lastre colonizador de tener que legitimar la razón propia bajo los cánones de un logos eurocéntrico.

Pero, ¿cuál ha sido la búsqueda y parte de la confusión? Una sociedad que en la pena se terminó negando, repudiando la cara de indio, pareciera inacabado el debate entre las Casas y Sepúlveda frente al alma india que filtra nuestras venas, sin embargo, es ahora en nuestras venas donde se vive el debate. El rechazo a lo ruanante del camino, la posibilidad de estar y moverse como mandala espectral en lo ontológico de andar la vida, hizo que nuestros saberes no vieran a los abuelos que nos habitan y en su interpretación

inconmensurable decretaran pato-lógicos a quienes vibran en la contemplación de lo telúrico y su sentida recuperación.

Como experiencia de libertad, el derecho es a la palabra propia, a nuestra historia, pues juzgarnos desde afuera, desde lo que no somos, no ha sido tarea fácil (por la confusión que trae vernos como otros nos ven y no como somos), el limitante ojo externo prolongó la exclusión de unos sobre otros. Lo indígena y su cosmogónica espiritualidad como comprensión de vida, con sus formas, estéticas, sentires y prácticas, despierta el integrar histórico, la raíz sagrada que todo lo habita y el logos traslógico que conecta a la vida.

Tal vez, dejada esta pena y la creencia que lo indígena es problema, la confianza será memorar en lo agrícola, comercial, social, médico, simbólico, psíquico y espiritual que somos hijos del gran Sue-Inty(Sol) y la gran Chía-Q'ylla (Luna), de la quinua, el maíz, la yuca brava, que “éramos ancianos sabios mucho antes de ser muchachos inexpertos” como diría Ospina (2013, p. 94), que sabíamos labrar la tierra, escuchar las plantas, curar con ellas, hablar con los animales, los árboles, las piedras. Oíamos la voz interna, su sinfonía aparecía en las noches, andábamos el sendero que el corazón indicaba y en el sentido contemplativo de amar sabíamos que el afuera, muchas veces, era aquello que el adentro necesitaba aprender.

Urgencia de las ciencias

Sin embargo, todo este saber para el ser humano mestizo, no se pretende como algo aislado a sus formas de vida, en su intento por el debate con la academia, y seguramente su occidencia, se pregunta si es posible dar paso a otras teorías, categorías, pensamientos, lógicas. Reconociendo la urgencia de otras miradas al interior de las ciencias, su profunda transformación como espíritu occidental y su no infantil abandono, la presente reflexión se moviliza en la articulación con la intención de un compromiso innovador en el escenario social propuesto en la razón fundante de CINDE. Como fortalecimiento en la construcción de conocimiento y la conciencia de un puente entre el saber indígena y el mundo mestizo, la justificación no es otra que el compromiso con escenarios más propios, métodos y metodologías que metamorfen las ciencias humanas y sociales, a sus profesionales y a sus “inmovibles” postulados, pues como dijo Jung (1955) “la gente está saciada de la especialización científica y del intelectualismo racionalista. Quiere oír acerca de una verdad que no estreche sino ensanche, que no oscurezca sino ilumine” (p.15). De allí la necesidad de rescatar y plantear un conocimiento integrador, que en

sinergia con el auténtico sentido del desarrollo, busque abarcar e hilar, más que limitar y acortar.

Por ende, la búsqueda es por nuevas y alternativas maneras de concebir el desarrollo humano, por recuperar y trascender las tradicionales concepciones de la academia, la realidad, lo social, transformar las metodologías en una búsqueda trascendente de recuperación de la esencia integral de los humanos. Asintiendo al debate, necesidad y diálogo actual al interior de las Ciencias Sociales, se rescata aquí la importancia de algunos de los puntos compartidos en el manifiesto por las Ciencias Sociales del pasado primero de Noviembre de 2017 por la Clacso⁵:

Primero “el desplazamiento hacia otros campos de saber que emergen de las tensiones propias de las nuevas espiritualidades del tiempo presente y que exigen a las Ciencias sociales una apertura epistémica, y a la virtud crítica una práctica transformadora”, donde trascender las miradas materiales del desarrollo permitirá reconocer que este también está constituido por una dimensión espiritual, que a la luz de *nuestros pueblos indígenas* es la que requiere atención por el hombre de hoy, la que posee la potencia para la transformación social y la que puede acercar a otros conocimientos y saberes. Segundo, “la necesidad de hallar posibilidades metodológicas que superen los rezagos del positivismo y permitan construir desde los territorios, otros caminos del saber”, donde la posibilidad de las herramientas indígenas, usos, prácticas, rituales permitan el acercamiento a comprensiones y descripciones en los diferentes niveles de desarrollo.

Y tercero, “manifestamos que las Ciencias Sociales deben avanzar hacia superar todo antropocentrismo. Esa lógica de lo humano como dominador de la naturaleza, o de la función de la naturaleza al servicio de lo humano, ha sido la más notoria de todas las violencias, al punto de llevar al planeta a una extrema fragilidad. Es hora de una horizontalidad en esa relación y por ello, una proclama que reconduzca el capitalismo salvaje, depredador y extractivista hacia una economía para la vida, el respeto a su diversidad y la soberanía”, donde aceptemos que estamos en la tierra, que es vida y permite la vida, que hacemos parte de ella, tanto ella como los humanos hacemos parte del todo transformador. Siendo así, un trabajo que contribuya a comprender otros modos de vida, otras configuraciones de conocimiento y saber, se repiense las categorías heredadas, que escuche otras voces, otros lenguajes, que descolonice la mirada, que otorgue valor a lo vibrante y arraigado de esta tierra americana y mestiza, que se permita nuevos movimientos creativos, alternativos, críticos y profundos.

Basándose en saberes integradores y holísticos, como lo es el saber indígena, se retoma la visión de desarrollo humano como un proceso cíclico y espiral, sin ser una alternativa a las teorías de desarrollo, con conciencia crítica que puede ser mas allá de esto,

⁵ CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

incluyendo algunas reflexiones pero sobre todo trascendiéndolas (propuestas como el Buen Vivir) al igual que algunos de sus elementos (miradas descolonizadoras), la mirada se basa en el sentido originario de evolucionar, profundizar, transformar y crecer como humanos, sociedad y cultura, también como academia, como escenarios educativos, como estudiosos, como ciencias sociales. En consonancia con el interés del programa de maestría reconoce la importancia de dimensionar lo humano y lo social más allá, la necesidad de contribuir a la integración de conocimientos, de comprender la complejidad de procesos que atraviesa la sociedad, dando lugar a diferentes métodos de abordaje, modos de pensar y producir conocimiento.

Desde el sentido comunal, del ayni (colaboración) y su trascendente relación con muchos de nuestros pueblos, la investigación coloca como puntada tejedora a una mochila más amplia (la línea de investigación) lo comunitario, con la conciencia que es en ello donde reposa la vivencia o experiencia más fundamental de nuestro ser americano. Donde el saber indígena se presenta con su episteme como camino para buscar la unión, reafirmando que la Tierra es común a todos, es la comunidad de vida que convoca a la dimensión espiritual, social, cultural y psíquica de lo humano.

1.3 Algo más de lo problémico



Imagen 6.Foto: San Pedro de Iguaque, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Reconocer un solo saber

Sin embargo, al abrir los ojos, la mirada mestiza se encuentra que la montaña del hombre blanco ha crecido, la superficie está llena de más superficie, la enajenación está llena de exclusión, la guerra está llena de enemigos, el hombre ya no es testigo de su magia y a la Tierra se le castiga por ser ella. El poder del uno sobre el otro ha justificado el sacrificio de pueblos, artes, saberes y abuelos, ha vuelto la mirada chata en términos wilberianos⁶ y ha cortado el cordón umbilical que impregna de energía.

Para Ken Wilber (1998), la modernidad, el Occidente moderno, se convirtió en la primera gran civilización de la historia de la humanidad que negó la existencia del Gran Nido del Ser y lo único que quedó en pie fue una visión “chata” del universo como algo fundamentalmente compuesto de materia, un universo material -que incluye cuerpos materiales y cerebros materiales- que únicamente puede ser estudiado mediante la ciencia. Lo único que quedó en pie, pues, de una Gran Cadena que se extendía desde la materia hasta Dios, fue la materia (p.23). Así pues, las dimensiones interiores de la Mano Izquierda fueron reducidas a sus correlatos exteriores de la Mano Derecha (p.99).

Apoiada esta visión en la separación naturaleza/cultura, mente/cuerpo, ellos/nosotros y la opción dualista como única y verdadera forma en el mundo, lo que se devela es parte del problema, sobre todo para pueblos como el indioamericano que no ven una sola parte o dimensión, que no ven la realidad con un ojo abstracto sino complejo. Es dar valor a un solo saber, el científico-material, donde lo interno, lo simbólico, ritualístico y cosmogónico queda catalogado como “saber” que no puede llegar a ser “conocimiento”, pues esta categoría de conocimiento sólo la obtiene la ciencia monológica y sus métodos. Así, el saber indígena, como otros (el negro, el campesino, el femenino) ha sido catalogado como subalterno, cuya racionalidad ha sido negada, violentamente frenada y descartada como fuente de conocimiento. La creencia en la ciencia como la única forma válida de conocimiento ha creado, como dice Santos (2006) una monocultura del saber, cuyo resultado ha sido la hegemonía del conocimiento moderno y la invisibilización y descalificación de toda otra forma de saber, de allí su propuesta de descolonización epistémica, no sólo para la vida cotidiana sino para la ciencia, que comience y se

⁶ Ken Wilber, Ciencia y Religión. 1998. Kairós.

construya desde la escucha, visibilización, reivindicación y aceptación de los saberes otros.

Lo indígena y su espiritualidad como problema

También habrá que reconocer que en medio de la ilusión del cemento, ya no hay tiempo para agradecer al Paba Sue, la incapacidad de vivir en paz sostiene la deuda con la gran Madre, el clima volvió la lluvia problema, el tiempo ya no permite contar las lunas, todo lo que vincula es locura, y ¿qué decir de la racionalidad fría? volvió a mi pueblo ignorante, a mis abuelos charlatanes, a las plantas superstición, al mito producto de la imaginación, al pensamiento lineal, al ritual vacío, a lo divino algo profano, dice el abuelo a los pies de la montaña que dio origen al pueblo Mhuysqa “A la tierra le pusimos precio, pero no es el precio de la Tierra, es el precio de uno mismo”(Comunicación personal, 2014, Ritual Círculo de Palabra).

Basta con mirar al mundo y al “desarrollo” como brújula en nuestras sociedades, estas que se proclaman civilizadas, avanzadas, salvadoras, alimentadas por una esquizoide competencia, las que en su grado más alto de progreso alinean, someten, extraen, dividen y no permiten, las que creyeron en el individuo como la gran invención, como un ser separado y autónomo con la “libre voluntad” de decidir por todos y todo, las que adolecen su propio padecimiento al no saber qué hacer con él. De allí que parte de la enfermedad del hombre moderno sea perder la razón, naufragar en su propio espejismo, continuar con la condena a toda forma de estar y existir en otro espacio y en otro tiempo diferente al de él y darse cuenta que su único mundo no es el posible.

Por eso, la doble entraña, nuestro mestizaje, se presenta como el reconocimiento del otro dentro de uno mismo, abuelo indio, negro, europeo, todo el mismo canasto y en la necesidad de comprendernos identitariamente, contemplar en el mestizo la potencia para librar la raíz indígena. Ahora, la conciencia es la de tener esencia de Madre y Padre espiritual, la de tomar de la Tierra la fuerza, la de un abuelo que no le quite potencialidad al otro, pues queda claro históricamente, que más grande que la invención que hicieron de nosotros, está la que hicimos nosotros mismos, como diría Ospina (2013) “lo malo de nuestra realidad no es que sea tan múltiple, lo malo es la pretensión de que cada nuevo aporte sea una ruptura absoluta, la negación del pasado, la condena de su memoria y el definitivo olvido” (p. 95), de allí el tránsito a otros mundos donde recuperar la intimidad con la Tierra nos enseñe de nuevo el arte de estar en ella.

Pues no es un secreto que uno de los ejes de poder que ha sustentado la negación de nuestro pasado, ha sido la noción de raza, que como referencia de diferencia entre conquistadores y conquistados dejó un contraste que traspasó el nivel fenotípico para volverse fundamental a la hora de la formación de relaciones sociales, para Aníbal Quijano (2000) la idea de raza es entendida como “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (p.122). Bajo esta idea se legitimaron relaciones de dominio, identidades de América (inferior) y Europa (superior) y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevando también a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento.

Junto con la expropiación a las poblaciones colonizadas, se generó represión tanto como se pudo en sus formas de producción de conocimiento, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico y sus patrones de expresión. “La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada” (Quijano, 2000, p. 126), a ello se suma el imponer la cultura de los dominadores en campos de actividad material, tecnológica, subjetiva y especialmente religiosa (judeo-cristiana).

Por consiguiente, la gran tarea de reconocer el ser indígena que habita en nuestro mestizaje, la insistencia en presentar el corazón indio reconocido en una América mestiza, en una Chenoba más esencial, recobrar la búsqueda de lo propio en su valor más filosófico, cosmogónico, psicológico y transcendental, caminar sin la vergüenza de ser indio colonizado por sí mismo, cuestionamiento que nos ha acompañado por más de quinientos años, pero que a la propuesta de una descolonización epistémica en palabras de Santos (2006), nos moviliza a salir de dualismos, a entrar en un mundo sensible, mítico y sacro como el indígena.

Poner la vida en juego

Dice Jung (1955, p.26) que nuestro compromiso es “reconstruir el mundo occidental {mestizo} que padece miles de males” entre ellos, haber puesto a la vida como problema y a veces vivirla en ausencia de ella, habernos alejado del principio, de nosotros mismos, pues es a través de la vida que se toma la vida, se viene de ella y entregándose a ella se puede ser y estar, comprender que la vida nos fue dada a través de la Gran Madre, que

verla, sentirla y contemplarla es preguntarnos desde este enérgico mestizaje ¿cómo estoy en la Tierra?, ¿cómo estoy con la Tierra?, ¿existe saber en la Tierra? y más aún, ¿es posible que como nietos y nietas del territorio americano podamos escuchar y comprender la sabiduría de la Tierra?, ¿es posible que dicho saber no quede relegado frente las ciencias occidentales? ¿Pueden dialogar el saber ancestral indígena y las ciencias occidentales? ¿Pueden las ciencias reconocer y aceptar dentro de ellas los fundamentos del saber ancestral indígena y sus aportes a la transformación de dichas ciencias ?, en este sentido la pregunta que orienta la búsqueda es sobre ¿cuáles son los fundamentos telúricos del saber ancestral indígena como posibilidad de vida en el hombre mestizo americano?, asintiendo a la conciencia de pensadores como Arturo Escobar (2014) que nos recuerda que “hay un sentimiento compartido que lo está en juego es la supervivencia de la vida misma en el planeta”(p. 68).

De allí, la intención de recordar con firmeza que es en el saber indígena y en la grandeza de sus abuelos, donde reposa la otra posibilidad, la posibilidad negada pero la posibilidad de siempre, el trabajo que aquí se plantea tiene entre más la intención de sanar esa deuda histórica, ese encubrimiento y prohibido sendero, si alguna vez no se nos permitió vernos o no nos permitimos vernos, lo hierofánico está, siempre ha estado, y no da espera, está para presentarse y es en el hombre mestizo donde está su recuperación.

1.4 Mirada mestiza: del encubrimiento del otro a un acercamiento de mismidad



**Imagen 7.Foto: Abuela mayor, comunidad Tezhumke, Sierra Nevada de Santa Marta.
Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.**

Pareciera que nuestra herencia mestiza dificultara la creación y aceptación de alternativas sociales, culturales, teóricas y epistemológicas. La naturalización de las separaciones ha problematizado dicho proceso, teniendo así, unas academias rígidas y estáticas en sus procesos inventivos. Sin embargo, en esta búsqueda de alternativas que den voz a aquellos que históricamente han sido silenciados, la propuesta aquí planteada ha transitado por reconocer los diferentes aportes en América Latina, con la claridad que lo compartido reposa por un lado en la emancipación de las ciencias sociales basada en el reconocimiento de la diversidad de formas de entender el mundo, su distanciamiento de la tradición eurocéntrica y su intención por construir desde los “otros saberes”. Por otro lado, en el valor que se otorga a las formas, pensamientos, dimensiones que viven y constituyen *nuestros pueblos y sus tradiciones*, especialmente aquellos que resaltan la sabiduría ancestral indígena.

No hay duda que el mundo occidental moderno, con su insignia de universalidad, totalidad, homogenización, dejó la gran tarea a nuestro tiempo de dialogar con aquello rechazado, invisibilizado y hasta olvidado. Su aura disociativa, separó lo estético, lo ético, y abanderó a la ciencia como única verdad (Wilber, 1998), su visión totalizante de dominio del mundo, fragmentó e intentó alinear la realidad negando las diferentes formas de conocimiento (las simbólicas, míticas, afectivas, profundas e interiores). Con la simplicidad abstracta y la certidumbre de la razón, la comprensión del mundo, del ser humano, de las relaciones, quedó en una esfera unidimensional, compuesta de procesos objetivos, monológicos, violencias epistémicas y colonizadoras.

De allí la necesidad de otras comprensiones del mundo, que no sólo sean la comprensión occidental y de las ciencias sociales en su manera más convencional, sí queremos transformar nuestras formas de vivir. Enfatiza Santos (2006, p.15) que si queremos transformar los problemas gestados por la modernidad, las soluciones no son precisamente modernas. Para la realidad suramericana y sus campos de conocimiento, la ciencia moderna distinguió entre lo verdadero y lo falso, entre las verdades científicas y no científicas. Para Boaventura de Sousa Santos (2014, p.23), el conocimiento de la ciencia moderna tiene un lugar en un lado de la línea, el aceptado y visibilizado, y los saberes populares, campesinos, indígenas, están al otro lado de la línea, donde no hay conocimientos ni métodos reales a la luz del mundo hegemónico. Así, las ciencias latinoamericanas han transitado en epistemologías descontextualizadas y desarraigadas, sesgadas en la imposibilidad de presenciar los “dos lados” de la línea, invisibilizando

conocimientos, siendo parte del problema, han sido cómplices de la destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo” (2010, p.8), del epistemicidio: la muerte de conocimientos alternativos, conocimientos de pueblos, grupos y realidades (2006, p.24).

Bajo esta mirada se reconoce que los elementos en los que nos hemos apoyado, aun siendo los más críticos, han quedado cortos a la hora de aportar a la comprensión de nuestras realidades y problemas. La colonización y la colonialidad⁷, no sólo han permeado procesos culturales, sociales y políticos, sino también académicos, epistemológicos y ontológicos, pues el ser y la vida en América son distintos al europeo “los seres son

⁷ Para Aníbal Quijano la colonización consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él. Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes según los momentos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario, fueron acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 12.

comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre Tierra” (Santos, 2010, p.19), dejando cuestionamientos y movimientos que están permitiendo la reformulación de las comprensiones académicas.

Sin embargo, estos saberes han sido ignorados, desvalorizados, convertidos en no existentes, sus gentes en “subhumanos” e “ignorantes”, sus conocimientos subalternos, subordinados, incompletos, frágiles e inútiles. Bajo este canon hegemónico y su gran dificultad para reconocer la pluralidad de conocimientos, las cosmovisiones no occidentales están demandando trabajos de puenteo y traducción para poder ser entendidas y valoradas. Boaventura de Sousa Santos (2010), bajo su perspectiva lo plantea así: “En nuestro tiempo, pensar en términos no derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental” (p.49), planteando al interior de las ciencias pensar lo impensado, interconectar, aceptar otras formas de conocimiento, otras concepciones de vida, tiempo, espacios, reflexiones, dar paso a la diversidad epistemológica.

Dentro de aquello que reconoce dicho autor, existen varios desafíos al interior de las ciencias, por ejemplo la no mercantilización del conocimiento, el poder construir un occidente no occidentalista, dando lugar a que pertenecemos a occidente pero podemos transformar sus elementos de neutralidad, objetividad, verticalidad, linealidad, colonialidad, monocultura, distinguiendo que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la occidental” (2006, p.18), planteando entonces como se ha expuesto entre las líneas anteriores, otras reflexiones y construcciones epistemológicas, las que seguramente han reposado en nuestros pueblos pero que a la luz de las ciencias han quedado nubladas por niveles de comprensión, niveles como el espiritual, que cada vez más se abren al diálogo con las ciencias y al interior de las ciencias.

Por su parte para Arturo Escobar (2014, p.17) la cultura trae procesos interrelacionados, entre los cuales están las premisas ontológicas sobre lo que constituye lo real, para este autor el mundo no es dualista, universalista, sino que existen mundos relacionales donde propone “la noción de ontología como alternativa a la de “cultura” como espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día” (2014, p.18). Dando así un lugar a otros modos de vida, otras formas de mostrar la vida,

donde todo interexiste, dicha relacionalidad, para el caso de las ciencias sociales, implicará la invención y transformación de prácticas y espacios, de abrirse con atención a aquellos grupos y formas de pensar que han mantenido vivas las formas relacionales de existir.

Quienes movilizan y comparten otras visiones frente a la dimensión de la vida, cuestionan la ontología dualista de la modernidad y la intención de un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo, son las comunidades afro-descendientes, indígenas y campesinas, las que en sus luchas por la defensa del territorio y la vida, luchas ontológicas, luchas desde sus cosmovisiones, han logrado mantener y resistir en sus formas de vida. En esa transformación del mundo y las transiciones a modelos diferentes de vida, invitan a replantear dicha ontología modernista, por ello, Escobar (2014) propone las ontologías relacionales que son:

Aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. (p.58)

Las intenciones en muchas de estas poblaciones que han permitido visibilizar diferentes pensamientos, han sido alimentadas en sus diferentes esferas, como por ejemplo en la defensa de los territorios, otra concepción de desarrollo, pues aunque este se considera para algunas miradas fundante de un sistema mundo-capitalista, existe la posibilidad de un desarrollo con otras lógicas, fundamentos y procesos, basta con escuchar al abuelo Fernando de Cota y la concepción de desarrollo del pueblo Mhuysqa “El verdadero desarrollo no es aquel que nos han mostrado lleno de avances tecnológicos y progreso...estamos lejos, hemos endiosado el papel, por eso tenemos que volver, hacer un alto en la carrera que llevamos y revisarnos desde nuestra mente y corazón para entender quién soy , de dónde vengo, qué estoy haciendo y para donde voy” (Comunicación personal, 2016, Ritual de pagamento). También mostrando una vida social diferente, preservación de prácticas culturales y cosmovisiones, una relación armónica con la naturaleza, defensa de la vida, reafirmando la ontología como “aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo, enactúan a través de prácticas y se manifiestan en su mayoría de

veces en las narrativas (mitos, rituales) que permiten comprender las relaciones que conforman el mundo” (Escobar, 2014, p. 96) abriéndose así a otras posibilidades para las ciencias suramericanas, encontrando muchas de las respuestas que las teorías no podían dar, movilizandolos mundos relacionales.

Y aunque existan varias tendencias en las ciencias que se acercan a la relacionalidad, teoría de sistemas, teoría de autopoiesis, ecología, complejidad, se reconoce que estas se enmarcan en el mundo occidental y una episteme de modernidad, donde la esfera espiritual es nombrada por algunas de ellas más no profundizada y estudiada, por eso, la mirada aquí tomada es la de recuperar, narrar, exponer las miradas de nuestros pueblos ancestrales indígenas (en el caso de Escobar sobre todo las experiencias de los campesinos, afrodescendientes y algunas comunidades indígenas del pacífico colombiano), donde la relacionalidad es tomada en el sentido de establecer vínculos entre los humanos y los otros mundos, reconociendo la sacralidad de los procesos y la misma Tierra.

Es decir:

La interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que *se entiende tienen vida o son espacios animados.*, aclarando que “la vida es relacional no solo para ciertos grupos o situaciones, sino para todos los entes y en todos los rincones del planeta”. (Escobar, 2014, p.103, p.109)

Las relaciones de los humanos con lo no humano van más allá de lo social y cultural y son para muchos pueblos (sobre todo los indígenas) una relación espiritual, la cual está haciendo un llamado al interior de nuestras ciencias para ser estudiada e incluida, claro, con la gran dificultad que para estas y el mundo occidental representa, pues acercarse a dicha comprensión no es tarea fácil, ya que la secularización de la esfera espiritual nos dejó a esta como algo inexistente para nuestro mundo o como amenaza (por su lógica sensible, irracional, entre otras) o como una categoría que sólo se encuentra y es posible en los pueblos no occidentalizados “caracterizados” por la inferiorización, de aquí el desafío, como dice Santos (2006): “en nuestras ciencias sociales no somos capaces de

mirar la espiritualidad porque no hay indicadores para eso, como no hay indicadores para la felicidad... pero necesitamos una epistemología que dé cuenta de eso” (p. 40).

Dentro de los cambios y alternativas a modelos convencionales tanto en la academia como el escenario social, Escobar (2014) reconoce hoy día que hay cambios en las formas de comprender y abordar, así se sabe que “el rango de productores de conocimiento se ha expandido mucho más allá de la academia” (p.38) donde la urgencia de ofrecer interpretaciones alternativas del mundo nos está haciendo voltear la mirada a otros saberes, por otra parte pero en consonancia con la anterior, la importancia de nuevas o diferentes preguntas con sus posibles respuestas al interior de las ciencias, de allí su propuesta por un mundo interepistémico, estudios que parten de la premisa que hay muchas configuraciones del conocimiento y el saber.

Al presentar la necesidad de ampliar el espacio epistémico del pensamiento crítico latinoamericano, Escobar considera la importancia de incluir el “pensamiento de la Tierra” para que junto con “el pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento” y el “pensamiento desde abajo” alimenten los vibrantes, dinámicos y movilizados saberes del continente. Desde esta perspectiva el reto es aprender a sentipensar con la Tierra, pues desde siempre muchos pueblos-especialmente los indígenas- “aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra”, un pensamiento que se vuelve pensamiento de vida, porque sabe y siente que todo el universo está vivo, es “el pensamiento de aquellos que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo (M. de la Cadena), o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural, y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital” (Escobar, 2016 p.7).

Un pensamiento de transiciones, donde se sane la vida humana y la de la Tierra, donde se permita la expresión propia de la tierra, su surgimiento y su fuerza que en el fondo no es otra que la fuerza de la vida misma, pues hacemos parte del curso de la vida.

Puesto que no podemos tener intimidad con la Tierra bajo un paradigma mecánico, necesitamos urgentemente una Nueva Historia que nos permita reconectar lo sagrado con el universo, lo humano y lo no-humano. Las sabias tradiciones, que incluyen las de los pueblos indígenas, nos sirven como guía parcial hacia esa meta de reintegrarnos con la Tierra. Dentro de estas tradiciones, los humanos son parte de la tierra y de su conciencia,

no son existencias individuales en un mundo inerte. Cada ser viviente existe porque existen otros. Como lo dijo un líder indígena *nasa* del Suroeste de Colombia, «*somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra*». La mayoría de las tradiciones intelectuales occidentales han sido hostiles hacia esta profunda realidad. (Escobar, 2016, p.28)

Dentro de esta ampliación epistémica se encuentra la corriente de pensamiento que ha aportado a la deconstrucción del mundo colonial, sus reflexiones tanto en filosofía, política, y ciencias sociales han expuesto y siguen reafirmando que los mundos diferentes a los propuestos por la modernidad y la ciencia son saberes que han sido silenciados no solo por la intensión dominadora de la ciencia euromoderna, sino por varios de los procesos históricos y civilizatorios que se vieron implicados en la invención del “mundo otro”, donde Latinoamérica pero también África y Asia lo son, incluyendo los actores históricamente excluidos, mujeres, negros, asalariados, indígenas y todo aquel que ha sido aislado del conocimiento de la ciencia y la civilización europea. Este “mundo otro” ha sido ideado desde el eurocentrismo, proceso histórico por el cual se sustenta que tanto epistemológicamente como culturalmente existe una superioridad europea sobre el resto del mundo (Baquero y Noguera, 2013, p, 122)

Para Enrique Dussel (2004 citado en Baquero y Noguera, 2013) existen dos momentos históricos que sustentan dicha idea de eurocentrismo y de modernidad, el primero el “descubrimiento” de América en el siglo XV donde el ascenso de occidente se muestra como un proceso intraeuropeo, autopoietico, donde su relación con el resto del mundo no tuvo que ver, afirmación cuestionada por el autor en varios de sus trabajos, mostrando que las riquezas, avances y desarrollo europeo son producto del saqueo y ventajas tomadas del proceso de conquista y del lugar de poder que la misma Europa se ha otorgado.

El descubrimiento de América fue el ‘encuentro’ y control de Europa sobre el Otro, desde vencerlo y violentarlo bajo el ego conquistador “ego conquiro”, que al colonizar la alteridad (la cultura explotada y dominada) sustentó la creación de idea de raza como característica básica de diferenciación entre el ego conquistado y el ego conquistador, donde la certidumbre de la humanidad del segundo (en este caso el europeo) se da a costa de la propia humanidad del primero (los indios americanos). Dentro de esta noción el conquistador tiene una superioridad ontológica y derechos sobre el condenado, de allí que

no se hable de otro “des-cubierto” como Otro, sino “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre (Dussel, 1994, p.8).

Para el autor el encubrimiento de lo no europeo tiene varios elementos, algunos se han sustentado en el *mito de la Modernidad*, donde como se ha mencionado anteriormente esta civilización se autocomprende como más civilizada, desarrollada, superioridad que debe ser alcanzada por los más primitivos en un proceso de desarrollo unilineal, que exige moralmente al bárbaro y al este oponerse a tal proceso civilizador, lo que termina apareciendo es la “guerra justa colonial”, pues si se hace necesaria la violencia el moderno no dudará en utilizarla justificando que es culpa del que se opone al proceso civilizador y que existen inevitablemente sufrimientos o sacrificios en el proceso de modernización de los pueblos más atrasados.

Otro de los elementos está en el proceso des-cubrir y en-cubrir, que no posibilita el encuentro (concepto utilizado, muchas veces dentro de las mismas ciencias, para justificar la relación entre el mundo eurocéntrico y el resto del mundo), pues “el Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido” (Dussel, 1994, p.41). En el encuentro las diferentes partes participan con voz, presencia y aquí hubo imposición, negación y una forma violenta de relacionamiento.

El concepto de "encuentro" es encubridor porque se establece ocultando la dominación del "yo" europeo, de su "mundo", sobre el "mundo del Otro", del indio. No podía entonces ser un "encuentro" entre dos culturas -una "comunidad argumentativa" donde se respetara a los miembros como personas iguales-, sino que era una relación asimétrica, donde el "mundo del Otro" es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad –reconocida o inconsciente- de la "Cristiandad" sobre las religiones indígenas. (Dussel, 1994, p.62).

Así, otro de los niveles en este proceso encubridor fue la conquista espiritual, donde el saber cosmogónico, mítico y místico eran considerados como salvaje, inferior, inválido, sin sentido, incoherente, irreal, irracional, de allí que sustentarán la necesidad de una paciencia evangelizadora, pues como ‘sujetos del demonio’ tocaba instruirles en lo que al alma se refería, ya que no podemos olvidar que en todo este proceso se llegó a afirmar (quedando todavía en la atmósfera colectiva) la inexistencia de un alma indígena.

Todo el "mundo" imaginario del indígena era "demoniaco" y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa. (Dussel, 1994, p.57)

El segundo momento de lo eurocéntrico está en la aparición de las ciencias modernas con la subalternización de conocimientos diferentes al europeo, no sólo estableciendo el eurocentrismo como único conocimiento junto con sus categorías y métodos, sino al mismo tiempo, descartando la producción indígena o negra como conocimiento. Esta forma de poder, de dominación se ha sustentado, también, en la experimentación sobre la naturaleza, apareciendo el "ego cogito" que separa, divide, fracciona, que coloca la mente por encima del cuerpo, la sociedad por encima de la naturaleza, siendo la seguridad para el conocimiento científico, apoyándose este en la razón cartesiana para su fundamentación. Así las ciencias europeas que se fundamentaron bajo la neutralidad, las leyes universales y la objetividad, son las legítimas, por ende su carácter exportador al resto del mundo y su responsabilidad para elaborar comparaciones culturales, sociales, institucionales con respecto al mundo europeo y en este sentido, justificar el colonialismo.

Por su parte, para la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2017) el colonialismo interno es tal vez el más difícil de superar, pues la doble entraña del mestizaje exige cumplir un mandato sin traicionar al otro, en nuestro caso existe culpa, complejo por ser indio y blanco, sin embargo, el compromiso histórico tiene la responsabilidad de aceptar que ha sido el ser indio lo que más nos ha avergonzado, el "salvaje", el "primitivo", por el lado blanco el "conquistador", que en palabras de Dussel (1994, p.40) "es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro". Este colonialismo interno como una forma de dominación volvió al indígena campesino (para sólo ver el campesino), planteó procesos de Nación para oscurecer la comunidad que éramos y somos, olvidó, agredió y negó el indio o india que hay al interior.

Así, nuestro mestizaje constituido en un siglo o más, y mantenido a lo largo del tiempo, ha dejado grandes búsquedas al pueblo americano, la sensación de orfandad al vernos obligados a desprendernos de expresiones culturales, sociales, místicas, ha hecho que nos preguntemos por nuestra humanidad, pues la duda instaurada desde la conquista frente al razonar intuitivo y espiritual de nuestros saberes indígenas ha implicado el propio

cuestionamiento. Al respecto Leopoldo Zea (1985) plantea que los hombres y pueblos de esta América “se sienten divididos, obligados a amputarse a sí mismos ante la disyuntiva que ya se planteaba Simón Bolívar ¿somos indios?, ¿somos españoles?, ¿somos americanos?, ¿somos europeos?” (p. 15), ¡qué gran tarea!

Para el caso colombiano, nuestro “caldo criollo” como decía García Márquez (1994) está conformado por los indios, quienes en el proceso de conquista dejaron el don de la creatividad y la determinación de ascenso personal, los negros africanos que trajeron nuevos rituales y dioses, y el lado hispánico que nos dejó el ser migrantes congénitos, añadida a esta reflexión está la que para el sociólogo Fals Borda (2013) ha sido nuestra herencia mestiza, pues de los pueblos originarios hemos heredado un ethos basado en la solidaridad, reciprocidad, la no acumulación, de los pueblos negros, el sentido de libertad, y del mundo hispano, el retorno a la dignidad y autonomía.

Precisamente, la propuesta de Rivera Cusicanqui (2010) es una mirada *ch’ixi*, que articule las dos epistemes (india y europea), desde la yuxtaposición, desde lo abigarrado, donde la contradicción, si existe, sea una posibilidad.

La metáfora del *ch’ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos. (p.70)

Es importante entonces aceptar que la episteme india supera lo antropocéntrico y mantiene una relación con la pacha, con el cosmos, *pachamama* (madre tierra) y *pachatata* (padre espiritual), una episteme que sabe que la coca enseña, que la vida es medicina y que si es posible encontrar lo que ya somos.

El llamado es también a la academia, que ha perdido la memoria al tener que legitimar las propias ideas, el problema no está en los principios y epistemología europea, está en la forma como se ha adoptado en países como los suramericanos, una forma sumisa, reverencial, desmemoriada con lo propio, encubierta, por eso Cusicanqui (2017) en su diálogo con Maristella Svampa recuerda la necesidad de “hacer otra ciencia social, que no divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el hacer del pensar”, una ciencia que se repiense categorías heredadas, que reconozca que el afuera está adentro de la academia, de allí, por ejemplo, que se asuma la investigación como tarea de vida, como

modo de vida, que no renunciemos a la mirada propia, que pensemos con los pies en la tierra, que exista la teoría enraizada.

Esto implicará el tránsito o descolonización de la mirada masculina, que ha heredado el mundo, a una visión femenina, a un pensar luminoso con ritmo y latido, a un reconstruir desde la tierra, su sensibilidad, sus valores, a esforzarse por ser, por vivir como pueblo americano, hacerse uno con la tierra, a repensar la vida y las fuerzas que la integran, a saber que el pasado está vivo, que caminar es vivir, que tenemos que mirar para poder andar (Rivera Cusicanqui, 2017), pues el desconocimiento perpetua las debilidades, prolonga la incertidumbre e ignorancia sobre sí mismo, así, será posible volver a mirar la totalidad, evocar de nuevo el espíritu de universo de la universidad y de la vida misma.

2. SEGUNDA PUNTADA: EL HILO VIVENCIAL Y EMPÍRICO COMO MÉTODO INDÍGENA Y SABIDURÍA.



Imagen 8. Foto: Camino a Tota, Boyacá. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

Nos lo han dicho en repetidas ocasiones... “el camino más largo es el que se recorre de la cabeza al corazón”. Palabra indígena en ritual de trasnocho.

2.1 Propósitos.-Método Indiano (Método Trascendente).-El puente metodológico entre el mundo mestizo occidental y el mundo indígena (rituales).

La búsqueda por nuestras raíces y el anhelo por vernos han movilizadado el presente camino y la palabra aquí sembrada, el reconocer que el olvido a lo fundamental ha enfermado nuestros pueblos, ha hecho que lo indígena y su sentido epistemológico, fenomenológico y sobre todo trascendental se presenten como fuente de transformación y arraigo a la urgencia humana de no saber qué hacer consigo mismo.

La necesidad de experiencias profundas y sentidas dentro de la sociedad occidental acompañada al mismo tiempo del miedo plantado históricamente, han abierto el diálogo con otras posibilidades sociales, culturales, trascendentes y científicas. Dice García Márquez

No es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida nos son iguales para todos, y que la búsqueda de identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios. (1982, p.25)

Es así como la investigación y su planteamiento metodológico se sustenta en la importante y valiosa descripción de cualidades de un fenómeno, insisten en ser un camino diferente frente al patrón científico tradicional y su visión lineal y lejana, al pretender un ojo integrador que vaya más allá, un ojo propio, donde la realidad perenne y la vivencia subjetiva puedan tener lugar.

De esta manera, el acercamiento al valor espiritual del saber indígena se sustenta y apoya en coherencia con el sentido fenomenológico y hermenéutico de significar y transformar condiciones individuales y sociales de la realidad, donde la comprensión de la vivencia y la experiencia en el encuentro con las diferentes comunidades indígenas, sus usos y costumbres, conceden un ojo integrador capaz de ver el sentido, de ampliar la mirada de la miope realidad occidental. Por ello, se ubica el pensamiento y cosmogonía ancestral como centro de la vivencia y el trabajo, al igual que sus metodologías ritualistas y también la práctica propia de nueve años caminando por experiencias místicas en la ley de origen, los lugares sagrados y las herramientas ancestrales, dos años de recorrido para esta propuesta puntual, dice Jung (1955, p.25) “el método es ciertamente el camino y la

dirección que uno toma, mediante lo cual el cómo de su obrar es la fiel expresión de su ser”, de ahí un camino cualitativo, respetuosamente descriptivo, trascendente, que rescate la vivencia propia, el sentido originario volviendo a las fuentes originales, los abuelos.

Y aunque el recorrido se generó por diferentes territorios y tradiciones, mhuysqas, koguis, pijaos, pastos, wiwas, bien haya sido por su cercanía cosmogónica, la apertura de sus sabedores o su valor fundante, se clarifica que el foco población no reposa en la gente de las comunidades, sino en nosotros como mestizos, que al reconocernos como parte de un nos-otros vemos la urgencia de acercarnos a lo indígena no para transformarlos a ellos o su cosmovisión, sino para desde la vivencia trascendente recuperar el pensamiento propio. Dicho intercambio y compromiso ético con las comunidades comprometió el presente escrito el cual traducido en lenguaje fotográfico y audiovisual, aspira a corresponder lo vivenciado y trabajado en los territorios.

Por su parte, afirma León frente a este tipo de búsqueda, “Siempre en un interés hermenéutico, fenomenológico y trascendente de consecuente desarrollo cualitativo-descriptivo, un interés donde el sentido fundamental es el de generar posibilidades suramericanas reales y concretas de conocimiento que se basen en alternativas telúricas de reparación y desarrollo identitario consciente” (2016, p.29). Aclarando nuevamente que no es bajo una imposición ideológica de control y explicación del mundo indígena, lo que se busca es comprender en su sentido de “reconocer y hacer valer” (Gadamer, 1998, p.110), por tanto, es una posición espiritual, ética y humilde de encuentro con las comunidades, el sentido y significado de su pensamiento y su capacidad hermenéutica de constituir un movimiento en la existencia humana. Aceptado un camino diferente, el método se abre como posibilidad de puente entre el saber ancestral indígena y el mundo occidental, entre lo social, cultural y lo espiritual. Con la experiencia de vivir o la concepción mediante el vivir es en lo cosmogónico, lo ritualístico, los usos y las costumbres donde se aprenderá o recordará el arte del Yachay (arte de vivir), donde desde una mirada consciente se posibilite el crecimiento y desarrollo de la vida del hombre suramericano y sus diferentes niveles.

En términos de la investigación su propósito general es recuperar y consolidar los fundamentos telúricos y radicales del saber ancestral indígena como posibilidad de vida en el ser humano mestizo americano, trabajo de pensamiento dulce, de estar en la Tierra, de logós mítico y sagrado, saber perenne y místico. Sus propósitos específicos, primero,

plantear una teórica desde las bases cosmogónicas del pensamiento corazonante indígena, como evidencia cosmogónica de evolución humana, segundo consolidar la categorización de comunidad, tierra-telúrico y vida desde la comprensión hermenéutica y fenomenológica de desarrollo con sabedores indígenas y tercero recuperar algunas metodologías ritualistas, místicas, míticas y botánicas del saber ancestral indígena.

Así, la intención metódica se apoyará en un sentido etnográfico, evocando la observación y reflexión participante, donde la comprensión e interpretación se asumen desde la experiencia misma, aclarando una vez más que no es extractivismo cultural, social o espiritual del mundo indígena o en palabra de Silvia Rivera Cusicanqui (en Mejía, 2013, p. 134) pretender convertir al indígena en el “adorno multicultural”, pues si algo ha mostrado este camino y se insiste como nietos del territorio, es que también hacemos parte, aunque la realidad se muestre enajenada por circunstancias históricas, también es experiencia propia.

Dentro de las otras formas de abordar la investigación, de obtener, recolectar y tratar la información se dará valor a la narrativa, que reflejará el diálogo y la vivencia por el conocimiento y la magia de las diferentes tradiciones, sus tiempos y espacios, así la narrativa entendida como “la cualidad estructurada de la experiencia (moral) entendida/vista como un relato, formas de construir sentido, a partir de acciones temporales personales, por medio de la descripción y análisis de los datos biográficos” (Bolívar, Domingo y Fernández, 1997, p.15) permitirá la reconstrucción de la experiencia mediante un proceso reflexivo que da significado a lo vivido, a la experiencia inmediata de la vida. La narrativa presentada en esta puntada da cuenta del recorrido realizado durante estos dos años por territorios embera, kogui, wiwa, pijao, mhuytsqa, por acercarse al saber del Tchyminigagua, de Aluna, de ayahuasca, tabaco, borrachero, se presentará en algunos momentos la voz propia de la vivencia, en otros la voz de las personas del territorio, de los mitos y de los abuelos, así como la voz espiritual de los lugares sagrados; las entrevistas realizadas a los distintos sabedores que se recopilan en la narrativa ayudarán a la recuperación de la complejidad del mundo indígena y son esbozadas dentro de la misma.

Como puente, su intención es la deconstrucción a la mirada clásica de las ciencias, el diálogo constante con la indianidad que nos habita, Dussel lo propone “¡Cambiamos la piel! Adoptemos ahora "metódica-mente" la del indio, del africano esclavo, del mestizo

humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado” (1994, p.85), clarificando que no es en perspectiva moderna ni posmoderna de razón ilustrada estrecha lo que aquí se busca, es más bien la posibilidad de tomar de los abuelos indígenas y blancos, y poderse pensar la realidad.

Distinguiendo que lo indígena se conoce viviendo, experimentando, practicando y que gracias a la certeza de lo vivencial la espiritualidad puede considerarse un camino, la siguiente narrativa muestra la vivencia del método de andar la tierra como camino trascendente, camino que se recorre en la vivencia personal y colectiva, personal porque nadie puede transitar los senderos por otros, y colectiva, porque siempre existe otro vinculado, el fuego, la planta sagrada, el espíritu de la Tierra, la vida misma fluyendo.

2.2 La Espiral Telúrica Como Vuelta A Sí Mismo

Fuego



Imagen 9.Foto: Jaibaná embera comunidad Karmata-rua, Antioquia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“La universidad está entre nosotros mismos, la sabiduría está en nosotros” Jaibaná Luis Yagarí, comunidad Karmata-rua, 2016.

Una vez más salimos en busca de sí, la gran travesía a lo desconocido, nosotros mismos, ¡qué ironía y valentía a la vez!, la espiral iría hacia adentro, hacia lo ya recorrido, un tiempo y un espacio ya vividos, abiertos los ojos, estábamos entre montañas, lo andino de esta tierra se olía a medida que avanzábamos. La madrugada anterior, como nietos que escuchan a sus abuelos y en ellos la sabiduría de lo vivido, colocamos el primer palo para

avivar este fueguito, realizamos nuestro primer ritual, limpiamos cuerpo, mente y espíritu en un encuentro con el abuelo tabaco, borrachero, frailejón, con la abuela altamisa y cicuta, todos ellos en agüita por nuestro cuerpo nos prepararon y acompañaron mientras nos bañábamos y permitíamos que su espíritu entrara en nosotros, se nos había pedido tranquilidad y fe, pues sin ellas las plantas no obran.

El calor se fue presentando, la tierra se tornaba árida mientras cruzamos el inmenso Yuma, su fuerza se sentía al sólo mirarlo, se reafirmaba porque es uno de los afluentes más importantes, sus hilos líquidos confirmaban ser el conector de pueblos, tradiciones e historias. Cuando salimos de aquella contemplación nos encontramos con parte de la realidad rural y social, el paro agrario organizado por aquellos días, donde los campesinos, algunos indígenas y comunidades afro descendientes le recordaban al país el riesgo que están sufriendo los bienes naturales, la supervivencia física y cultural de algunos pueblos, por ende, la vida misma.

Llegamos a estas montañas, abuelas sabias que se mantienen con el pasar del tiempo, con las historias contadas y ocultas que en ellas los hombres y las mujeres han depositado, ancianas que han sido escenarios de destrucción, insatisfacción, tristeza y dolor, pero también de consuelo, dignidad, defensa y resistencia. Nos encontrábamos en territorio de jaibanás, al suroeste antioqueño, universo de sueños y cantos, su magia permitió prender el fuego visitando la gran piedra, que aunque con sentido ocioso, mantiene su imponencia y fuerza venideras de épocas lejanas, aquellas donde se reconocía que la piedra permite escribir espiritualmente las reflexiones más profundas, no en vano estar sembrada en el municipio de Guatapé, evoca la fuerza total que reposa en la esencia Gua para algunas de nuestras tradiciones.

Luego, en el diálogo con las personas del territorio, encontramos el mestizaje en su manifestación social, cultural, psíquica y espiritual. Los abuelos sabedores del territorio, desde sus nietos físicos, compartieron palabra de jais, mágica, de enseñanza y curación, alrededor de algunas semillas transformadas en arte nos contaron que hacen parte del saber embera chamí⁸, donde desde su búsqueda personal comenzaron a entretejer y a

⁸ El pueblo embera, que en lengua significa gente, es saber de jais (espíritus) y jaibanás (hombre sabio, persona que cura a través del canto y las plantas), ubicado en parte del Chocó, Risaralda, Caldas y parte del departamento de Antioquia, ha sido una de las tradiciones fraccionadas por el proceso de conquista, encontrándonos hoy en día con los

hacer más consciente las enseñanzas que sus ancianos habían dado desde pequeños, pues parte de su recuperación es tener claro desde el corazón que esto no se puede dejar perder. Nos compartieron desde su saber heredado que el mundo de los jais, es el mundo de los espíritus de la naturaleza, espíritus de plantas, animales, elementales, que habitan dicho territorio, la creencia y fe en ellos es la base de esta tradición.

A medida que intercambiábamos palabra nos fueron aclarando que los sueños, como en otras tradiciones, son muy importantes, en ellos se manifiestan los jais, sus mensajes pueden ser de enseñanza, de tareas puntuales dentro de la comunidad o para la vida misma como por ejemplo cuando los espíritus eligen algún sabedor. La enfermedad también se manifiesta en ellos, y con toda su potencia también la curación, lo que hay que abandonar, lo que hay que transformar, lo que hay que amar, sabio sueño. Esa noche supimos que el canto de jai, canto de maíz, es su ceremonia cosmogónica y de curación, es la comunicación y diálogo espiritual entre el Jaibaná y los Jais, se realiza durante toda la noche y en ella se trabaja la enfermedad física, emocional o espiritual, también para iniciar el proceso del joven u hombre que ha sido asignado como sabedor, tanto el médico tradicional como algunos miembros de la comunidad ofrecen sus cantos a los espíritus (Jais) que ayudarán a la curación de la persona, estos Jais pueden ser de plantas, elementales, abuelos de la comunidad o animales de poder, se les llaman para que ayuden y participen. En el ritual se trabaja con plantas sagradas como el, borrachero, que han sido vistas por el Jaibaná con anterioridad y preparadas para dicho encuentro, algunas de ellas se dan a tomar en brebaje para que el elemental o espíritu de la planta quede y acompañe al paciente durante la noche. Se ofrenda chicha o alguna bebida sagrada y alimentos para los espíritus que acompañarán la noche, pero también para las personas que estarán allí, la ceremonia transitará por momentos de silencio, de concentración, de fijar todos la energía y el pensamiento en la persona que se está curando o si es alguien que está iniciando su proceso recibirá consejo y palabra de los mayores, para luego, en otros momentos evocar la risa, el chiste, la espontaneidad y la alegría.

pueblos chamí y katío, que aunque comparten su cosmovisión, fueron permeados por parte de la lógica occidental, al encontrarse muchos de ellos en las calles de las ciudades “pidiendo” comida o ayuda, y permeados por la lógica de la división geográfica, al encontrarse algunos en Antioquia otros en el Chocó y ser esto motivo de conflictos sociales, culturales y espirituales entre ellos.

Pasado un día pusimos el siguiente tronco de este fueguito, visitamos la comunidad Karmata rua, donde emberas chamí abrieron su corazón y alma para la curación, el jaibaná, autoridad espiritual del pueblo, nos recibió con su dulzura y conocimiento. Desde el miedo que aún acompaña nuestro aprendizaje racional nos permitimos aquella noche confiar. Cuando llegamos se encontraba este sabedor junto a su aprendiz en una ceremonia de curación para un joven de la comunidad. Nos permitieron entrar y acompañar el proceso, sentados en torno al abuelo fuego fuimos deteniendo y dejando pensamientos, concentrándonos en estar en el lugar nos permitimos ser y aprender en la iuja, la tierra.

Para avanzar en el ritual y nuestra participación dentro de él, se nos pidió que cada uno se acercara aún más al fuego, elemento humanizador de esta tradición, allí el jaibaná y su aprendiz fueron limpiando con la guaira y el chirrinche a cada uno desde los pies hasta la cabeza, el espíritu de estos elementales fue entrando a hacer su tarea de centrar, calmar y abrir el corazón. En esta tradición, como en muchas de América, la limpieza con plantas alrededor del fuego al llegar a los lugares sagrados y al empezar rituales, es vital y responde a la coherencia compartida de vaciar para poder llenar, de limpiar para poder recibir, de aligerar para poder sentir.

Con el sonido del viento a través de flautas, acompañados de cantos (como es vital para los rituales embera), siempre avivando el fuego, se nos acercó a vibrar como gente, en lenguaje de Madre y Padre espiritual, lenguaje mítico, de contemplación, lenguaje que da sentido a la vida, lenguaje del jauri; estando allí, llegó el mensaje del miedo a perderme en mi misma, ese que se manifiesta cuando me siento cerca a lo desconocido o cuando siento que lo que se me pide es soltar el cuerpo y toda interpretación. Con la gran tarea de confiar, de soltar el control, de dejar a un lado las voces que llenan de miedo y prejuicio frente a lo espiritual, estaba en aquel lugar dispuesta a escuchar y dejarme guiar, recibimos entonces, medicina física y emocional de ortiga en nuestras manos para terminar de alejar pensamientos y apegos.

Transitando por la propia limpieza, momento vital en muchos de nuestros rituales indígenas, que simbolizan la limpieza de rabias, inseguridades, dolores, envidias, ilusiones, las enfermedades que para los abuelos realmente debilitan, seguimos acompañando a aquel joven en su curación, mientras pasaban por su espalda la ortiga, le hacían sus cantos y le ordenaban. A nosotros nos pedían tranquilidad, buen pensamiento

y silencio. Terminada esta parte del ritual se nos pide cantar y danzar por un tiempo para luego sentarnos en una silla y colocar nuestros pies a la altura del fuego, de tal manera que sintiéramos su calor, su fuerza, la intención pasaba por entregar al abuelo fuego las cargas negativas, confiar en su transformación y a través de él dialogar y aprender de la tierra, una tarea que cuesta y sigue manifestándose en el rito sagrado que es la propia vida.

Al día siguiente el fuego se avivaría en un recorrido por las sabias montañas que conectan con el río San Juan, andar la montaña siempre será un caminar hacia adentro, hacia sí mismo, rodeados de abuelos y abuelas la búsqueda es por la energía propia, mientras el jaibaná contaba sobre algunas planticas, como el anamú y su don para calmar el dolor de cabeza y la ansiedad que se presenta en momentos, los senderos hacían evidentes desde su magia telúrica la importancia de seguir sembrando un camino de tierra, llegaba al cuerpo la sensación de arraigamiento en la planta de los pies, de acercarnos cada vez más al amor como manifestación del alma o el alma misma. Una vez llegamos al río, como plantea la tradición, nos permitimos unos minutos afuera, para sentirlo y que él nos sintiera, nos presentamos espiritualmente mientras al fondo la palabra de quiénes han habitado allí y nos habían recibido en el territorio narraban la situación social de la minería que se desarrollaba alrededor de este. Pasado un tiempo y pidiendo permiso al espíritu del río, entramos en sus aguas, nos sumergimos en ellas, permitimos que nos limpiaran y armonizaran el cuerpo y nos enfriaran el pensamiento, estuvimos allí concentrados en cada uno, sentados en piedras y con la gratitud de hombres mestizos y mujeres mestizas que vuelven a los lugares sagrados. Al rato, los sabedores nos llaman a la orilla del río para realizar a cada uno limpieza con plantas dulces, las cuales son pasadas de arriba hacia abajo por todo nuestro cuerpo, pidiendo nuevamente una apertura de fe y entrega a la tierra y sus diferentes formas de manifestarse, pues como ellos mismos dijeron “por medio de las plantas se hace ver y sentir corazón, alma y espíritu” (Comunicación personal, 2016, ritual de limpieza).

Retomando el camino por la montaña, parando en aquella casa que se encontraba entre árboles y plantas con personas de la región, tomando su bebida fermentada y hablando un rato sobre lo que es la vida allí, comprendía que seguía sembrado con aquel ritual del río la sanación de mi propia vida, al salir de allí la sensación era de liviandad, de haber quitado algo de peso de mi ser, de expandir el corazón y en su vibrar con el silencio interior encontrar su propia vibración, volviendo a la comunidad la sensación es ser otra

y la misma a la vez, con más sensibilidad en la piel, en lo que se escucha, se ve, se toca, sensaciones que agudizan la experiencia conmigo misma y con los otros, donde el otro se va expandiendo a medida que yo expando lo que soy.

Acercados un poco más a una recuperación terapéutica como la del pueblo embera y su saber, realizamos nuestro círculo de palabra con el jaibaná, quien tampoco ha sido ajeno de ser catalogado como loco por hablar y trabajar con las plantas, allí nos describió que el origen mítico del jaibanismo, saber de jaibanás, está asociado a lo femenino, su sabiduría es de tierra y como saber de tierra nos afirmaba que no sólo es para el indígena, sino para el kapunia (persona/ hombre blanco), o aquel que lo quiera escuchar y lo necesite. A través de la palabra y su lugar de curador nos relató su vivencia con la enfermedad, pues su conocimiento lo que le ha mostrado es que enfermamos emocionalmente en muchas ocasiones por herencia familiar, cuando hay debilidad en el cuerpo y algún espíritu entra a “enredar” o cuando nos desordenamos en el uso de las plantas medicinales, como ha pasado con la sagrada marihuana y el desvío que se ha dado a esta. Nos reafirmó la importancia de curar por medio de baños, plantas, piedras y cómo en los animales también reposa la cura para el humano, la importancia y fuerza del abuelo fuego, pues su sacralidad ayuda a combatir la oscuridad, por último nos mostró el bastón, herramienta psicoterapéutica de las tradiciones embera, la cual ayuda, da fuerza para curar, pero la que también fue vista como amenaza en tiempos de conquista, de allí que muchos bastones fueron quemados cuando los misioneros obligaban a los indígenas a convertirse, prohibiendo su uso y dejando un legado de desconocimiento entre varios de sus herederos.

Finalizando nuestra visita al territorio, agradeciendo los encuentros, la palabra y el pensamiento sembrado allí, nos sumergimos en una dinámica más social, transitamos por los pueblos de Andes y Jardín que rodean la comunidad Karmata rua, contrastes de colores, sabores, olores, gentes, calles, pero con una situación que parecía ser la misma en uno y otro lado, mirada y sentir perdido, refundido frente a su saber ancestral.

Agua



**Imagen 10.Foto: Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.
Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.**

“Para el indígena curarse el espíritu o el alma, es curar la naturaleza, porque el agua tiene alma, los árboles tienen espíritu, no sólo el hombre tiene alma” Mamo Roberto Nakogui, 2017.

En lo indígena emprender un recorrido implica pedir permiso, así comenzamos este, recibiendo tabaco y limpieza fuimos preparando el pensamiento y el corazón para armonizar el cuerpo y escuchar el alma. Desde territorio Mhuysqa en días previos a llegar al corazón del mundo, los abuelos del territorio a través del abuelo Fernando nos habían autorizado espiritualmente nuestra visita, alrededor del fuego se nos interpeló el sentido e intención de caminar por la Sierra⁹, el cual sigue respondiendo a la búsqueda propia de nuestros saberes y su conciencia de curación, la palabra nos recordó la importancia de ir

⁹ La Sierra Nevada de Santa Marta es una pendiente y empinada ladera a orillas del mar caribe, rodeada y constituida por diferentes ríos y caminos empedrados que conectan valles y llanuras, los cuales permitieron proteger este lugar sagrado del paso depredador de la conquista. Actualmente habitan en ella los pueblos herederos de la cultura tayrona, wiwa, kogui, arahuaco (ijka o oikun) y cancuamo, quienes mantienen relación espiritual y comparten elementos cosmogónicos con el pueblo Mhuysqa, identificados como guardianes del pensamiento de la tierra y del mundo, afirman que la Sierra es el corazón del mundo, desde donde se ordena y armoniza.

tranquilos, respetando la tradición, a los abuelos y a la Tierra misma, dijo el abuelo “como es adentro es afuera”, lo que planten de pensamiento se verá reflejado en el afuera.

Como cuidadores del camino, los grandes árboles hacían su presencia mientras atravesábamos el Magdalena medio, llegando a territorio de Yukpas nos encontramos con el mamo Roberto del pueblo kogui (kággaba) y su familia, quién nos aclaró que en próximos días estaríamos guiados por la abuela María, sabedora mayor del pueblo de Tezhumke, el cual se encuentra ubicado en la parte baja de la Sierra Nevada de Santa Marta. Durante el recorrido de salida por Valledupar, la gran montaña y su presencia se sentían en cada paso que dábamos, como pirámides que rodean el territorio, comprendíamos cada vez más porqué ella y sus cuatro pueblos son guardianes del universo.

Pasada la mañana llegamos a territorio wiwa, el azul del cielo y la presencia vibrante del sol posada entre las montañas permitían comprender eso que muchas veces nos han intentado explicar sobre la energía, allí, por pequeños momentos, confirmé cuando los abuelos han dicho que es una fuerza que une el micro y macrocosmos, el arriba y el abajo, la Tierra y el Universo, parada en aquella tierra, su magnitud desbordaba los límites que habían puesto en mi humanidad.

Mientras esperábamos a que el mamo y la abuela dialogaran y confirmaran el permiso para estar allí, las niñas del pueblo nos rodeaban a través del juego, sus pelos lacios, su piel morena y sus ojos rasgados, hacían que desde el mestizaje nos viéramos distintos, la risa y el murmullo en lengua nos intimidaban por ratos. Al mismo tiempo veíamos como las mujeres eran quienes en dicho momento estaban más presentes, algunas cocinando, otras tejiendo, otras estando con los más pequeños de la comunidad.

Como ha sido tradición en varios pueblos de la Sierra, el primer día donde la abuela y desde el pensamiento colocamos, sentados en una piedra, nuestras dificultades emocionales, mentales, relacionales, espirituales, lo hicimos recibiendo cada uno algodón en cada mano, se nos pedía concentración y sacar todo aquello que habíamos evocado a través de movimientos hacia afuera con las manos, pasado el tiempo y estando cada uno en la intimidad del ritual, el ayudante de la abuela pasa por cada uno, preguntando el nombre y regando chirrinche sobre la cabeza de cada quien, pues de esta manera se completa nuestra presentación frente a los abuelos/espíritus del territorio, luego, desde el pensamiento entregamos semillas, alimento, agua, cuarzo para alimentar la tierra, dado

que no sólo entregamos negativo (que ya es una gran tarea) si no ofrenda positiva, es decir, se agradece con fe por todo lo que la tierra nos ha dado, confirmando y manteniendo de esta manera el diálogo entre los abuelos de nuestro territorio Mhuysqa y los abuelos de la Sierra Nevada.

Durante la noche, la luna fue moviéndose como mandala en el espectro contemplativo de estar en la Tierra, dormir rodeada de árboles, algunos animales, sobre la tierra misma y tener el cielo como cubierta, acercaban al encuentro propio, al ampliar de la vida misma y al sentir el misterio de un conocimiento ilimitado y aparentemente desconocido. Así transcurrió la noche, dejando que al cuerpo llegaran sensaciones agradables, tranquilas, pero también de incertidumbre, un cuerpo que se entregaba por momentos al olor de una tierra húmeda pero a la vez seca, un cuerpo que también se sorprendía de hallarse ahí, que sentía miedo por momentos y en su sabiduría cíclica lunar ofreció su ciencia femenina a la tierra, la luna, el agua y la vida misma, pues como han dicho los abuelos “la mujer es una con la tierra, la luna y el agua, todas son una y son sagradas”. (Comunicación personal, 2017, Ritual Círculo de Palabra).

Al día siguiente nos reunimos en dos círculos de palabra, uno donde los hombres a través de su relación con la hoja de coca, el ayu, sembraban y ordenaban pensamiento, que en la tradición es darse la posibilidad de reflexionar sobre cómo se ha actuado, qué se ha sentido, qué se ha pensado, qué palabras e intenciones han salido de mí, cómo ha sido mi vida, todo ello en relación con la ley de origen y a la cosmogonía indígena, según vaya apareciendo el mensaje. Esta entrega y entrada a sí mismos es posible por el consejo y la esencia femenina de la planta sagrada, que aunque occidente la ha tomado como un juego, haciendo que esta voltee su sabiduría y aparezca el desorden, la confusión y la dependencia, en su sentido místico y curativo es maestra, planta dulce que ayuda a construir y ordenar el ser.

El otro círculo, estaba conformado por las mujeres, pues para la ley de origen varios de los rituales se vivencian por separado, ya que el trabajo espiritual del hombre es diferente al de la mujer. A través del tejido, práctica milenaria en toda Suramérica, nos vinculamos a la sensibilidad del alma y el conocimiento ancestral, cada movimiento y puntada que fuimos realizando tienen sentido individual y colectivo, es la Madre Tierra enviando su mensaje. Así, la esposa y la hija del Mamo nos compartieron que el mundo es sostenido por lo femenino, en la tradición kogui esto se ve reflejado en el tejido que realizan las

mujeres, a quiénes desde pequeñas se sientan junto a la saga (abuela) y jaba (madre) para ir recordando dicho arte, se enseña a estar tranquilas, pensar en la familia, en los linajes, pensar en la niñez, pensar en positivo mientras se teje, pues la mochila es la mujer misma y aquello que refleja es aquello que la mujer ha trabajado o debe trabajar, miedos, rabias, envidias, tristezas, etc., como camino al interior, la mochila, sus puntadas, enredos, desenredos, son camino a despertar la conciencia, a despertar del gran sueño llamado realidad.

Una vez estando allí, escuchando la voz femenina y con la mayor apertura que mi ser podía en aquel momento, tejía lo que yo era, con gran dificultad realizaba cada puntada, la angustia de no poder me hizo parar en varios momentos y mirar de frente la confianza, preguntarme ¿qué tanto me conozco? ¿Qué tanto tengo que trabajar?, no en vano la esposa del mamo mirando mi tejido me pidió que parara y que antes de continuar confesara a la madre eso que de pronto me intranquilizaba, esa sensación fuerte que se reflejaba en el hilo apretado y en más de un enredo, una sensación difícil de tramitar cuando no sabes si es tuya, de otros (heredada), hacía ti, hacia otros, del momento actual, de pequeña, una sensación que demanda una escucha y vibración profunda.

Reconocida mi sensación de rabia y soberbia, comprendía que esto necesitaba atención, ser integrado y devuelto a la tierra para que ella lo alquimisara al positivo, ya que como energía elemental al igual que el negativo, se puede trabajar en diferentes rituales y lugares sagrados, en nuestro territorio Mhuysqa son las montañas de Temsacá y Chiguachía respectivamente las que ayudan al gran orden. Cada vez un poco más concentrada, el tejido reflejaba lo que pasaba conmigo en aquel momento, al mismo tiempo la voz de la hija del mamo relataba que la mochila es el universo, su base es principio y origen de creación, es espiritualidad y madre tierra presente, pues su forma espiral recuerda en cada puntada que se está caminando por senderos ya recorridos, que la vida tiene ese sentido de volver a los lugares, personas y enseñanzas que necesita recordar para la propia evolución, así como recuerda lo fundamental de no soltarse del origen.

Estando allí, llega el mensaje de la tierra a través de la abuela María, realizaremos ritual de tranocho desde las 2:00 am, tal vez porque ahí nuestro pensamiento está más tranquilo, nuestro espíritu más conectado, ya estamos en lo positivo como lo han dicho los abuelos que ocurre una vez pasada la media noche y porque como lo reiteran los

sabedores en los diferentes territorios, es el mensaje de la madre, hay que escuchar y obedecer. Después de este mensaje pasamos la tarde permitiéndonos estar en el pueblo, ser más conscientes de su tierra árida, del olor característico relacionado con un clima cálido y fresco, palmas que protegen y un agüita que baja como riachuelo y es cuidada por todos como lo que es, fuente de vida.

Nos levantamos a la madrugada y, como dama blanca, la luna llena alumbraba el despertar tanto físico y espiritual, momentos como este amplían la comprensión y concepción de la luz en todas sus manifestaciones, desde la vivencia constato que ella alumbraba mi camino, que va por donde yo voy y que la única exigencia es entregarse a su luz, que es la misma mía, es experiencia de confianza, contemplación y encuentro con la abuela sagrada luna. Nos sentamos y en círculo de palabra, quizá uno de los rituales que más se ha mantenido y se ha compartido en las diferentes tradiciones, seguimos sembrando la intención de sanación. En los círculos todos somos hijos e hijas de la misma madre, por ello todos los que participamos lo hacemos a través de la palabra, que en la cosmogonía indígena sigue teniendo valor, pues es transmisora y conservadora de la historia, las costumbres y la sabiduría de los pueblos, la palabra en lo indígena refleja lo que es un pueblo, una tradición, un linaje, una persona, es respetada, escuchada y se mueve hacia la reflexión y transformación.

Para llegar a una palabra y pensamiento dulce se comienza entregando espiritualmente rabias, dolores, tristezas, así nos lo pidió la abuela, pasando una totuma con chirrinche donde se depositarían aquellas emociones y pensamientos, la totuma debía ser sostenida con la mano izquierda (en las diferentes tradiciones espirituales la izquierda representa este nivel de trascendencia de lo humano) mientras la mano derecha pasaba por el rostro en forma de limpieza y depositaba en la totuma aquellas sensaciones. Luego de un tiempo se enfría la candela, se entrega lo que nos enferma, una vez que ha llegado la totuma a manos de la abuela, después de haber pasado por cada uno, somos invitados a pensar bonito, a energizar el corazón y dar paso al lenguaje tranquilo del alma.

Nos levantamos de aquel lugar para dirigirnos hacia la chagra, rodeados de plantas sagradas y medicinales nos dieron chirrinche, esta vez había que mantenerlo en la boca, rotarlo dentro de ella y depositarlo en la tierra una vez se había limpiado la palabra, realizamos esto tres veces, siempre esperando a ser completada la ronda colectiva, en todo este ritual me pidieron pensar en mi esposo, que aunque no me acompañaba físicamente,

lo hacía en el plano espiritual, lo que hacía que el trabajo no sólo fuera individual si no familiar. Después recogíamos en nuestras manos un poco de chirrinche y lo pasábamos por todo el cuerpo, iniciábamos en la cabeza y terminábamos en los pies, esto se repitió unas veces más, lo que llevaba a estar en otro tiempo y espacio, pues eran la luna llena, las plantas sagradas, la medicina ancestral, los abuelos y el linaje, el silencio de las montañas en una danza transpersonal de armonía donde lo femenino emergía con su presencia. Para terminar el ritual dimos algunas vueltas a la izquierda y luego a la derecha, para el pueblo wiwa y kogui esto permite afirmar y enraizar todo lo trabajado, es un símbolo de afirmación con y frente a la Madre Tierra, dejamos sembrada en vivencia y palabra lo experimentado allí, las palabras que surgieron de mi interior fueron agradecimiento, vida, amor y tranquilidad.

Ya estaba amaneciendo y como un regalo de la Madre a sus hijos e hijas, en el cielo se contemplaba una imagen tan potente y dulce como el territorio, tan sublime, sutil y vibrante que las palabras sobran allí, era la luna llena igual de presente ahora acompañada de la luz de la mañana, mostrando que siempre está, así no la podemos ver, uniendo su presencia a la del sol y mostrando en lo tenue del cielo y entre las montañas que la magia existe y está ahí para ser vivenciada por el ser humano.

Al rato, visitamos Pontón, otro pueblo wiwa, donde la abuela Colasa nos recibió con su afectuosa apertura mientras tejía la gaza de la mochila, aquella banda que permite colgarla y que para los pueblos de la Sierra es igual de importante a la mochila, pues en ella también la mujer se revisa, mira su vida y las dificultades que en ella se han presentado. Nos relató que es sobandera y partera, que su conocimiento había sido transmitido desde niña por su abuela y por su madre, lo que hizo que cada uno la consultara individualmente, por mi parte en mi siembra física y espiritual de ser madre pedí con respeto y humildad que revisara mi matriz, mi fuente nutricia por tanto tiempo y que sólo caminando lo indígena había comprendido es tan importante y sagrada para el universo y la esencia femenina, pasó sus manos por todo mi cuerpo, se detuvo en la zona pélvica y allí con un poco más de fuerza presionó y afirmó que la matriz estaba bien, que estaba fuerte y sostenida.

Durante la revisión física y al estar en el pueblo, reflexionaba mi aprendizaje de ser mujer y con lo femenino, aparecía desprecio de una cultura por lo fundante en nosotras, nuestra matriz, una parte descuidada o malinterpretada en el mundo occidental, que termina

transmitiendo vergüenza, miedos, inseguridades. Un mundo que ha maltratado lo femenino y tal vez le ha temido, sin darse cuenta que al huir de dicha energía la busca desenfrenadamente en cada paso que da, la niega y a la vez la necesita, bendito femenino que habita en cada uno y cada una, que es más que la mujer que lo representa, fuerza uterina que sostiene al mundo, vientre de Madre que nutre con su conciencia telúrica de amor.

Luego fuimos al río del pueblo, amplio e imponente nos dejó entrar en él, sus grandes piedras nos sostenían de la esporádica y fuerte corriente, estuvimos por un tiempo sumergidos en el agua, tranquilos y a veces como nietos preguntándonos qué hacer, nos entregamos a la experiencia de fluir, de dejar que pasara, que el agua filtrara nuestras venas, nos moviera cada célula y parte de nuestro ser. Caminamos por algunas partes del pueblo y en la extrañeza que daba ver mestizos preguntando y valorando la tradición indígena, surgió en el diálogo con sus habitantes la importancia de transmitir el conocimiento y preservarlo de una generación a otra, dificultad actual de muchos de nuestros pueblos, pues al haber tenido contacto con el mundo occidental sus jóvenes ya no escuchan a sus abuelos. De esta manera, varios de los sabedores han visto la necesidad de fortalecer los usos y costumbres siempre acompañados del sentido espiritual, pues como sola práctica cultural queda corta y algo vacía frente a un saber milenario, así como han visto la importancia que el nieto mestizo rescate su raíz, pues en él también está la valentía para la recuperación y emancipación del conocimiento.

Andando en el tiempo, nos encontramos en dos ocasiones frente a la inmensidad del mar, su majestuosidad acompañó nuestros trasnochos, sentados a su orilla entregamos al Padre y la Madre espiritual el pensamiento que surgía, lo hicimos con la compañía y ayuda del abuelo tabaco, el cual recibimos en forma de rape, aspirando por la boca, llevando a los pulmones y exhalado por la nariz, siendo ritualizado antes por alguno de los compañeros como nos lo han enseñado, primero llevándolo al lado derecho del pecho pidiendo a los abuelos de linaje, luego al lado izquierdo pidiendo a los abuelos del territorio y por último hacia al frente ofrendándolo al padre espiritual. En el encuentro con dicho elemento pude sentir su espíritu, una sensación que recorre internamente el cuerpo y lo hace remover, sacude lo físico y lo emocional, siendo paso para una experiencia sin forma donde la mente no piensa, donde se expanden los sentidos, la plenitud llega en instantes y el océano se abre dentro de ti.

Tierra



Imagen 11. Foto: Trabajo artesanal con el barro, la Chamba, Tolima, Colombia. Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

”El barro es la obra divina de Dios”
Artesano, La chamba, Tolima, 2017.

¡De la tierra venimos y a ella volvemos!, me ha costado un buen tiempo comprenderlo, sin embargo, transitar por territorio pijao, pueblo ancestral y guerrero del Tolima, expande la oportunidad de estar en la tierra, de sentirse uno con ella y moverse en su bondad. Cuando abrí los ojos, cuando dimensioné donde estaba, me encontraba entre la gente de la región, artesanos por naturaleza, por costumbre, por amor. Nos encontrábamos alrededor de sus piezas, en sus talleres y con sus familias, a medida que realizaban su oficio nos iban contando la inmensidad y el trabajo que requiere labrar el barro, el cual aprendieron desde pequeños y como saber antiguo ha sido transmitido entre las generaciones.

Para ellos, el barro es el oro ancestral, se moldea como un proceso de sanación, con amor, con cuidado y paciencia, se moldea una y otra vez y si se hace necesario se vuelve a moldear. No sé si en su conciencia estaba ello, pero a medida que hablaban esto evocaban, con el tiempo nos fueron mostrando el proceso alquímico del barro, primero fuimos a las minas de donde se extrae seco, donde se pide permiso a la Tierra y se agradece antes de realizar dicha acción, quién nos acompañaba nos mencionó que esta parte la hacen los hombres en determinadas épocas del año, pues también hay que dejar descansar la tierra

y el barro, nos explicaba que hay dos y tres clases de barro, en su textura y su color se diferencian, pasan por el proceso de pilado que es la forma artesanal de colar y seleccionar para luego unir la tierra con el agua y comenzar a amasar, aunque la vivencia fue cultural y simbólica no deja de aparecer la sensación que en lo espiritual es igual, la tierra y el agua unidas, como una sola, para dar paso a algo más grande.

Amasamos el barro, lo sentimos entre nuestras manos, nos dejamos llevar por la huella de éste en nuestra piel, aceptamos que el barro viene de la tierra, por ende un pedacito del corazón de la tierra está entre nosotros cada que se trabaja o se tiene una pieza, con algunas personas moldeamos cayanas, una especie de bandejas para cocinar arepas, con otras que acompañaron más de cerca nuestro recorrido y nos mostraron este saber, moldeamos la pieza que cada uno quiso trabajar, aquí nuevamente nos dividimos en círculo de hombres y de mujeres, los hombres moldearon la música, dieron fuerza al sonido como conector de vida y a través de las ocarinas, instrumentos de viento que pueden tomar diferentes formas, dieron vida a un aliento sanador que llena el espíritu.

Por nuestra parte, cada una decidió qué moldear, algunas compañeras unas vasijas, otras, recipientes con rostros humanos, yo continué con mi siembra de fertilidad, con mi pensamiento centrado en gestar, en dar vida y dar fuerza a la gran matriz que soy. Amasé el barro y di forma a la vasija que aguarda la placenta una vez nace el niño, para algunas tradiciones indígenas sobre todo las de descendencia chibcha, el pueblo Mhuysqa y el Kogui que han sido los más cercanos en mi vivencia, una vez el niño o la niña nace se permite contacto físico con su madre, se espera un tiempo para cortar el cordón umbilical y dejar que se dé el alumbramiento de la placenta, una vez afuera la placenta se reconoce esta como sagrada, la cual será sembrada y devuelta a la Tierra, dentro de una vasija de barro, para ser alimentada y cuidada durante toda la vida de aquel ser, pues será la que le dé fuerza psíquica, espiritual y lo mantenga conectado a su raíz, es la placenta con su fuerza espiritual la que dará sostén, la que fortalece el vínculo con la tierra y nos recuerda todo el tiempo que de ella venimos y a ella volvemos!

3. TERCERA PUNTADA: LA TIERRA COMO HILO Y PUNTO DE PARTIDA EN LA MOCHILA ANCESTRAL INDÍGENA



Imagen 12. Foto: Laguna sagrada de Guatavita, Cundinamarca. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“La vida puede ampliarse, si uno quiere”
Palabra indígena en ritual de trasnocho

3.1 Lo encontrado

Una vez recorrido el camino, activada la memoria de dónde venimos, de concedernos el diálogo entre el mundo occidental mestizo y el mundo ancestral indígena, pudimos hilar entre tanto, tres niveles que alimentan los fundamentos del saber ancestral indígena y que en su relación más sentida, sensible y radical (de raíz) se muestran como una riqueza no sólo para el mundo aborigen sino también para el mestizo. Su potencia creadora, fundante y trascendente por un lado originó y sintetizó la reflexión de lo telúrico, entendida la Tierra y el Universo en su carácter sagrado, la necesidad de recuperar ello para avanzar a una experiencia más total, más integral y transpersonal.

Por otro lado, la comunidad, experiencia cultural de rituales, lenguajes, usos y costumbres, psíquica al estar ligados y vinculados, y espiritual al mostrar la gran red de lo divino con su fuerza de dar y recibir. Posteriormente, la vida, encontrando en ella el

movimiento de la Tierra, el centro que integra y une, energía propia del espíritu que escucha al amor. En estas tres categorías o esferas, es el lenguaje de la tierra el que habla, por ello, tal vez la voz que más escuche sea la de los abuelos y abuelas, claro, en un diálogo con pensadores del mundo occidental u oriental que reconocen que el saber, las ciencias, lo humano puede ampliarse, sanarse y transformarse.

3.2 Telúrico



Imagen 13.Foto: Laguna Verde, Volcán Azufral, Nariño, Colombia Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“Cuando se masca coca, se masca la sabiduría de la tierra” Abuelo Fernando, sabedor mayor del pueblo Mhuysqa, Cota, Colombia, 2018

Como quien despierta del sueño profundo, así se va despejando la noche. En medio del humo que cubre toda la maloca, que como regalo mágico permanece encima de nuestros cuerpos, se asienta un pedacito de la Tierra en cada parte de nuestro ser. Pensamiento, palabra y corazón ahora están cubiertos, protegidos y acompañados. Mientras tanto, el abuelo, sabedor del territorio y del encanto que allí habita, recorre este lugar sagrado para dar inicio a la ceremonia que convoca cada ciclo¹⁰, el paba sue (padre sol) será honrado

¹⁰ El Inti Raymi o fiesta del sol (solsticio) es la celebración de los pueblos andinos de América, cada 21 de Junio, cuando este cambia su posición, su luz y su presencia se intensifican. La celebración comienza la noche anterior agradeciendo a la Madre Tierra lo recibido durante el año, dando paso después de la media noche a honrar la fuerza espiritual solar.

a través del fuego, su calor y fuerza se convertirán en fiesta espiritual, y ahí estamos para presenciar.

Como fuerza en la que todo emerge y todo acontece, la Tierra se presenta como punto de partida, razón primera de la cosmogonía indígena, se reconoce que allí comienza el universo, allí regresa, gran espiral de origen, existencia misma, evolución constante. En su sentido gestor es energía vinculante, manifiesta y naciente en la voz de la montaña, en el murmullo del agua, en la danza del aire, en el esplendor del fuego, origen místico de la vida. Pensadores como Boff (1996, p.70) nos recuerdan que la vida es “creada por una inteligencia suprema, un infinito amor y una eterna pasión”, esencia misma de madre, de Pacha Mama, conciencia telúrica de matriz fundante, de semilla sagrada, de raíz corazonante, la vida viene de ella y retorna a ella, dice el mamo en la madre Guatavita “venimos del pensamiento, nacimos del pensamiento, allí comienza la humanidad” (Comunicación personal, 2015, Ritual de Pagamento).

Sin embargo, al hermano menor¹¹ le cuesta abandonar el propósito “dominium terrate” de conquista y dominación de la Tierra (Boff, 1996, p.92), ilusión modernista de un ego cogito que puso al individuo como punto de partida, nos creímos los dueños y ahí ha estado la confusión de nuestro pensamiento occidentalizado. No es encima de ella que estamos, que andamos, es al lado de ella, con ella, en ella y desde ella, por eso el ejercicio que aquí se vivenció fue el de andar en la Tierra, sentir a la Tierra, volver al pensamiento de la Tierra, a caminar por las enseñanzas de nuestros abuelos Ubaque, Temsacá, Chamba, Karmata-rua, Tota, Tezhumke, Cota, para volver a encontrarnos con el Majui, el Jauri, y acercarnos al sentido y búsqueda humano de Aluna, en la entrega compasiva a lo sagrado, a lo espiritual, en palabra indígena, la entrega a ser gente.

¹¹ Para los mamos, sabedores mayores de la Sierra Nevada de Santa Marta, el hombre mestizo, occidental es el hermano menor, pues olvidó su relación con la Tierra y tiene en su gran tarea recuperar los mensajes que en ella habitan. Por su parte, los mamos son considerados los hermanos mayores, “los primeros en ser creados, los guardianes de los lugares sagrados a quienes la madre les entregó los elementos materiales y espirituales para mantener el orden del Universo y además la tarea responsable de enseñar al hermano menor, que fuimos los últimos en la creación, a éste se le dieron los metales y la capacidad de cambiar su entorno de una manera más evidente, se le dio poca responsabilidad sobre el mundo, por eso el hermanito menor no cuida a la madre, malgasta su tiempo en guerras, saqueando todos los recursos naturales; eso es lo que hacemos, nos autodestruimos” (León, 2016, p. 12)

Durante estos años vislumbramos que es con los pies en la tierra que se camina el territorio, se camina en cosmogonía, en filosofía, en ciencias propias, saber autónomo, nos encontramos que el método de estar en la Tierra es sabiduría y expresión de lo hierofánico, presencia divina de un conocimiento ilimitado, manifestación que para Scannone (1989, p, 74) “se trata del arraigo en un misterio sagrado y radical, no asumible plenamente por la razón teórica o por la praxis”, misterio numinoso, experiencia originaria de semilla, cuarzo y pensamiento bonito, para Boff :

Aquella por la que el ser humano se siente ligado al todo, por la que percibe el hilo conductor que liga y religa todas las cosas para formar un cosmos. Esta experiencia le permite al ser humano poner nombre a este hilo conductor, dialogar y entrar en comunión con él, pues lo percibe en cada detalle de lo real” (2001, Pág. 90).

Así, volvimos a la raíz indígena, reconociendo el espíritu de la tierra en cada ser y manifestación que la habita, el sol de la mañana, la montaña, la laguna, la planta, el animal, la piedra. Respetar y honrar su condición como seres vivos y como orden de este gran tejido cosmogónico, entendiendo que como humanos no somos los únicos hijos, compartimos esta gran casa y el orden que habita en ella. Desde las diferentes tradiciones nos enseñaron que para los pueblos indígenas existe la ley de origen, logos aborígen, sentido mítico y sacro que nos recuerda en sus cuatro principios la urgencia de ordenar la confusión del ser humano, Mejía y Santos (2010, p.17-18) lo rescatan así:

En el pensamiento indígena, la ley de origen tiene cuatro principios para entender el universo:1) Todo lo que nos rodea está vivo y se encuentra en permanente cambio, la tierra, el sol, la luna, las estrellas, los árboles, las plantas, los animales, las piedras, las montañas, los ríos, el mar, el agua, el aire, las nubes son seres vivos como nosotros. Por eso ellos nos pueden dar protección y curación, siempre y cuando entendamos, honremos y respetemos su condición de seres vivos. 2) En el universo todo está relacionado. Lo que le hagamos a cualquier ser, nos afecta de igual manera a todos porque todos somos uno. 3) Así como nosotros tenemos un espíritu, todos los demás seres vivos del universo también lo tienen. Por ello los indígenas, por ejemplo, piden permiso y dan gracias a las plantas cuando necesitan tomar sus hojas, sus flores o algo de ellas, reconociendo y reverenciando su condición de seres vivos como nosotros. 4) El universo está regido por leyes que debemos conocer y respetar. Los ancestros dejaron dibujos en los lugares sagrados para recordarnos el respeto por la madre tierra y todo lo que nos rodea.

La relación del humano con la tierra pasará por su transformación, agradecer que ella dé la fuerza para la vida, para cultivar la chagra divina, cósmica, es reconocer como lo plantea Recinos (1984) que la naturaleza sagrada da inmensamente para que la humanidad viva, por ello necesita correspondencia humana, respeto, comunicación, protección y reverencia a su vida. Es importante relacionarse con el agua, la tierra, los animales, las plantas, mediante la palabra y el vínculo espiritual. Proteger se vuelve un trabajo recíproco construido, la montaña, la laguna, las piedras, lo sagrado, implican cuidado, alimento y ser sanados, allí está el equilibrio de la Tierra, el flujo de energía constante que integra y completa, porque aunque la máquina de muerte ha ocasionado daños irreparables, la Tierra como sistema integrador de sistemas seguirá tejiendo en lo cósmico y sagrado, claro está “la tierra buscará un nuevo equilibrio que, seguramente, traerá consigo una inmensa devastación de vidas. Este principio de autodestrucción invoca urgentemente otro, el principio de corresponsabilidad que deriva de nuestra existencia como especie y como planeta” (Boff, 2001, p. 15), de esta manera la ofrenda, el agradecimiento, el gesto liberador, la curación propia, dejarán de poner en peligro la vida de la Madre y la vida propia.

Así, el encuentro y la honra a la raíz indígena, pasa por el despertar ético, filosófico y científico planteado en sus fundamentos, en su tradición y arraigo espiritual, en su fortaleza cosmogónica, que en consonancia con otras tradiciones de la humanidad señalan la corresponsabilidad que tenemos como humanos al cuidar la “integridad de la comunidad terrestre y cósmica” (Boff, 1996, p. 175). Así, se vive ancestralmente, cuando se mantiene el equilibrio entre todos los seres, vivencia que para nuestros saberes demandan espiritualidad y mística, pues estas “fundan convicciones poderosas que nos dan la fuerza y el entusiasmo interior para definir un sentido para la vida y encontrar un significado al universo entero. Sólo una mística y una espiritualidad sustentan la esperanza más allá de cualquier crisis” (Boff, 1996, p. 175), es en lo sagrado donde la totalidad tiene sentido.

Por esta razón, la cosmogonía indígena de nuestros pueblos enseña a sus nietos que el mundo, la vida, el ser y la razón no son simples y abstractos, la sabiduría reposada, vivenciada y transmitida a través de los mitos y el saber ordenar el sentido de la existencia, permiten constatar que la realidad es compleja, que con un logos preciso como el occidental, la totalidad (el sol, la luna) no se puede captar, de allí su sentido de cosmos, de principio vital y esencial, como recuerda Boff frente al carácter sagrado del Universo

y la Tierra, es “lo sagrado lo que constituye una experiencia fundante” (1996, p. 149), es en ello donde se fundan las culturas, las tradiciones y la identidad profunda del ser humano.

La sabiduría indígena reposa en la experiencia que el ser humano tiene de lo real, en la memoria de la humanidad está la totalidad de sentido de la existencia, es vivenciando que se recuerda y comprende dicho sentido. A través de la naturaleza empírica¹² de cada ritual se afirma y se siente el corazón de la Gran Pacha, el esplendor original inherente a todo lo que en ella reside, recibir el tabaco, la coca, el yagé como medicina, es sentir la fuerza mágica, sagrada y sanadora atravesando cuerpo, mente y espíritu, es afirmar la raíz indígena en medio de nuestro mestizaje, recordando que somos hijos e hijas de la Tierra, que somos la misma Tierra.

Con humildad, se entiende que al escuchar las voces milenarias, voces de fuerza, amor, abuelas y abuelos, de la Mamapacha, se puede estar siendo en comunidad con ella, se da paso a todo movimiento y a todo de lo que ella brota, se entiende que indio sin tierra no es indio, por tanto quedan las preguntas, el hombre sin tierra ¿qué es?, acaso, ¿se puede crecer sin el consejo de los abuelos?, ¿se puede ser sin el tamuy místico y espiritual?, ¿qué es la tierra sino la conciencia propia de entrega al amor?, preguntará Scannone (1989)¿qué es el hombre sin el arraigo como misterio sagrado y radical?.

¹² Vale la pena aclarar, como lo menciona Wilber (1998), el significado de empírico “Demanda de evidencia experiencial”, donde las experiencias que pueden ser de naturaleza sensorial, mental o espiritual se afirman en evidencias del mismo nivel.

3.3 Comunidad



Imagen 14. Foto: Camino territorio Karmata-rua. Semillero Ciencias Ancestrales, 2017.

“Todo puede ser parte de la misma olla”
Palabra indígena Ritual Círculo de palabra

Dentro de los cambios que vinieron y permanecen con el proceso colonizador, está la noción de un mundo impulsado por el individualismo, la separación, el olvido del otro, la desarticulación de los vínculos y la reducción de un amplio espectro como el de la vida o el universo a un solo tiempo y espacio. El mundo indígena no ha estado alejado de dichos procesos y en su conciencia actual los abuelos de varios territorios reconocen la fragmentación al interior de sus pueblos, debilitando estas tradiciones, mecanismos y sentidos originarios como el comunitario.

Tanto a nivel político, social, cultural, espiritual y en algunos casos familiar, el intercambio, la contribución, la gestión de líderes, el trabajo colaborativo, la siembra conjunta, el diálogo constante, se desvanece en algunos pueblos. Dificultades geográficas, territoriales, de conflicto social, cosmogónicas y espirituales, han llevado a la pérdida o encubrimiento de elementos del conocimiento ancestral, movilizándolo a sus sabedores y al indio interior a rescatarlas, preservarlas y compartirlas con el nieto mestizo como alternativa a su forma de vida.

Es así, como los diferentes pueblos de América, indígenas y mestizos, han mantenido y recuperando los principios telúricos (cosmogónicos) que han estado guardados y preservados en los sabedores, abuelos, lugares sagrados, mitos y tradiciones, donde su fundamento, desde el punto de vista que se contemple, espiritual, simbólico, mítico,

psicológico, social o político, se enraiza en el otro, lo comunitario, lo colectivo, el tener presente que no estamos solos, siendo tal vez, este elemento el que tanto interpela al mundo occidental mestizo y al mundo indígena que se nos presenta hoy en día.

De acuerdo a lo anterior, hay que aceptar que lo comunitario se constituye como base del pensamiento indígena, pues para las tradiciones el equilibrio se logra cuando existe y se permite armonía entre lo individual y lo colectivo, tanto en derechos como obligaciones. Equilibrio que el hombre y la mujer blanca no han sabido interpretar y que ha llevado de una u otra manera a graves pérdidas humanas y naturales, de ahí el gran llamado de los abuelos en los últimos tiempos frente a las intervenciones antrópicas, basadas en miradas individualistas y egoístas, que tanto daño hacen al todo planetario. Para ellos, el nieto blanco ha desordenado la gran casa, la gran placenta, olvidando que no sólo él habita la Tierra, primer y radical principio no sólo en Suramérica, no sólo para el ser humano amerindio, no sólo hoy, basta con escuchar de nuevo a Aluna, a Bachué, a la energía Pora, a Viracocha, el mito de la creación o cualquier relato de origen en el mundo para darse cuenta que el hombre ni fue el primero ni el único en la invención de este todo llamado universo.

Así, el primer principio comunal indígena reposa en estar conectados a lo divino, en reconocer su grandeza y no separar lo humano de la Tierra, no dividirnos, pues se sabe que hacemos parte de una misma experiencia, lo que hacemos a nosotros repercute en la Tierra, de igual manera lo que hacemos a ella nos atraviesa, dicen los abuelos que para sanar tanto dolor, tanta catástrofe, tanto desorden, tanta candela, debemos sanar la Tierra y para sanarla a ella debemos sanarnos a nosotros mismos, experiencia cuántica, trascendente, de vida, auténtica, libre, perpetua, donde encontrarse en y con la Tierra es encontrarse con sí mismo y donde lo que moviliza es un todo universal, una experiencia comunitaria de estar ligado y vinculado.

Para nuestros saberes, de la Tierra brota la totalidad, la fuerza original de donde surge la energía que sustenta el mundo, es en totalidad de Padre y Madre espiritual que se puede ser, que se puede estar, venimos de lo total y volvemos a él, allí hay memoria. Es la unión de las fuerzas divinas (micro y macrocosmos, el mundo de arriba y el mundo de abajo) las que nos recuerdan de dónde venimos, las que nos muestran que somos aire, agua, tierra y fuego espiritual, que la vida ha sido apta para el cultivo espiritual, fuerzas que como camino se expanden y permiten la apertura a un gran misterio, que aunque le cueste

al mestizo, es a través del sentido comunal de reconocer el origen, que puede encontrarse e integrarse.

Es así como para el nieto y la nieta indígena la espiritualidad y la Tierra son una sola, ellas se mueven en el consejo, en la palabra, en las tareas y aprendizajes que llegan a través de los sabios, los abuelos, el territorio. Son fuerza femenina con certeza en el corazón, en el pensamiento dulce, en ellas se constata que la fuerza está adentro, en todos y para todos, se afirma la experiencia del espíritu en la convicción de lo que no se ve y en la conciencia del amor. Como fuerza, piden raíz, saben que en ella está lo profundo de la herencia de un pueblo y un ser, la raíz es memoria perenne, mítica, hilo sagrado que conecta el origen, la historia, las tradiciones, energía que permite estar anclado a la realidad sagrada, al pensamiento cosmogónico, al horizonte mítico, a la vida misma.

En sentido de nos-otros, la sabiduría indígena nos recuerda que ese otro llamado planta, lluvia, abuelo, kogui, mhuysha, pacha mama, indio, mestizo, no es más que el reconocimiento a mí mismo, es encarar el espíritu de la Madre en los diferentes rostros, es reconocer que ese otro soy yo también, que todos hacemos parte del mismo canasto y que la ilusión colonizadora de ver al indígena y su pensamiento como algo ajeno a nosotros, nuestra historia, nuestros linajes, fue y para algunos sigue siendo, el sustento de un mestizaje avergonzado de sus raíces, encubridor de conocimientos resistentes, pero para el presente tejido es escuchar la voz que viene de la montaña, mirar el mensaje del agua, sentir el susurro del aire y vibrar en el sabio fuego.

De igual manera, lo comunitario como un modo de estar y actuar permite tener el contacto y la experiencia con la totalidad de la realidad, por ejemplo, para los wayuu, pueblo indígena al norte de Colombia, el tejido familiar, comunitario y social reposa en la *Ayaawaata*, que en lengua significa mirarse, reconocerse en lo colectivo, reencontrarse y tomar conciencia (Fucal, 2015, p. 50), dejando claro que sin el otro no es posible, a través de la *ayaawaata* se generan los movimientos en pro de la vida, la de los más pequeños, los ancianos, la tierra, las tradiciones y la comunidad en sí misma, *ayaawaata* es cuidado, vitalismo, es curación, es vibrar en sentido comunitario.

Asimismo, a través de mantener sus prácticas, usos y costumbres, lo indígena genera resistencia, al no encontrarse en el discurso o práctica dominante y el no ser cooptado por la visión hegemónica, nos muestra que la vida en comunidad, aunque no sea fácil, es posible. De esta manera, cada ritual por íntimo y personal que se presente vincula a otro,

es un encuentro con lo colectivo, es la afirmación de todos conviviendo con todos, es aceptar que si hay origen común, ese algo que compartimos todos, y que en esta conciencia se nos muestra como Madre Tierra y Padre espiritual.

En efecto, cuando se vivencia e interpreta la cosmogonía indígena, se comprende que lo comunitario está presente en diferentes niveles, espacios, experiencias, como muestra, dentro del trabajo comunitario está la partería, la llegada del nuevo ser a la comunidad, que no sólo será responsabilidad de la familia, si no que desde su gestación en pensamiento y vientre materno, hace parte de la gran red. Así, en la tradición, las abuelas, parteras o *iyom*, (que en Maya significa mujer que cuida, vigila) acompañan a la mujer durante su embarazo y después de él, considerando este como un estado sagrado y natural de la vida, al nuevo ser lo reciben con consejo y transmisión del conocimiento ancestral, por su parte los hombres son acompañados por los abuelos y hombres de la comunidad. Las comadronas, como también se conocen, han adquirido este oficio desde la vocación, la cual se presenta en sus sueños, en las visiones, en la experiencia como mujer y madre y en la herencia misma, son varios los elementos o señales cosmogónicas las que reafirman esta labor comunitaria. Apoyadas en la medicina tradicional, en el consejo de abuelas y abuelos físicos y espirituales, preparan el momento del nacimiento, el puerperio o posparto y los primeros años de vida del nuevo ser, de allí que gestación, nacimiento y crecimiento sean parte del gran tejido comunitario.

Dentro de dicho hilo, los espacios culturales y místicos donde se comparte, construye y se aprende con el otro cobran sentido en la vivencia colectiva, así, la cocina tal vez es uno de los lugares que preserva varias de las anteriores características, pues en ellas las mujeres preparan el alimento que no sólo es físico sino también espiritual, por ello la importancia de cocinar con buen pensamiento y disposición, es la cocina donde se reciben las visitas de confianza y donde se conversa alrededor del fogón, ejemplo de ello es la olla comunitaria, donde cada familia, integrante de la comunidad o persona comparte con los otros lo que es como hombre o mujer, como indio, a través de la olla se participa, se comunica, se nutre el espíritu comunal reconociendo que dicho alimento ha sido sembrado y cuidado en la chagra, tanto hombres como mujeres participan del sostenimiento de lo que ocurre allí y se sabe que:

El espacio de la chagra era y sigue siendo un espacio ritualizado alrededor del cual se practican diversas ceremonias, rituales de prevención y costumbres culturales.

Por otro lado, también era un espacio educativo por excelencia, como evidencian las historias de consejo que se narraban a los niños y en los mitos que muestran las consecuencias que ocasionaba el no llevar los hijos a la chagra, la chagra se articulaba al ciclo vital, pues allí, los niños aprendían y socializaban y los suegros ponían a prueba la capacidad de trabajo de sus yernos y sus nueras. Así, tener buena chagra era y sigue siendo sinónimo de una persona trabajadora. (Fucai, 2017, p. 38).

Otro lugar de vital importancia es la maloca, lugar sagrado comunal donde reposa y se transmite el mensaje de los abuelos y espíritus sabedores, bajo su protección el mensaje de la vida se toma allí, su fuerza permanece en el tamuy, y como vientre que calienta, despeja la mente, el corazón y el espíritu. En las malocas se toman decisiones familiares, sociales, pero sobre todo se escucha el mensaje espiritual, es la Gran Madre a través de los abuelos enviando la enseñanza a sus nietos, en palabras del Mamo Roberto Nacogui “la universidad del pensamiento bonito”.

La maloca representa el sentido de comunitariedad no sólo por la intención de sus formas (circulares, ovaladas, rectangulares) para la organización sociopolítica, sino por ser unidad que “permite comunicarse con los seres de este mundo y con los seres del mundo espiritual (ancestros)” (León, 2012, p. 56), afirmando una vez más que para el saber ancestral la experiencia comunitaria es experiencia espiritual, abarcando ésta las experiencias culturales, educativas y sociopolíticas. Como sitio de encuentro la maloca adquiere gran relevancia para los diferentes rituales, el trasnocho, la danza, el confieso, el tejido, este espacio comunal y de manejo del mundo ha permitido mantener la memoria viva y ayudar al nieto mestizo a recuperarla.

Por otro lado, en consonancia y sentida relación con lo comunitario y la comunidad, se encuentra la Ley de Origen, la cual es entendida como el camino perenne de nuestros pueblos, es el modo de vivir y ordenar, es principio natural, es tradición.

La ley de origen es la base de la cultura Indígena y en ella se fundamenta su identidad ancestral y la fuerza para sobreponerse a las circunstancias adversas. Esta ley incluye principios de vida (códigos de valores), linaje (filiación por clanes), idioma, territorio, rituales, elementos sagrados, mitos, arte. Este acervo se organiza en un sistema cultural claramente delimitado, marca el rumbo de su dinámica a lo largo del tiempo y es

transmitido de generación en generación, mediante la tradición oral. (Principios ancestrales de los pueblos indígenas, 2011).

El pueblo que conserva y cumple su Ley de Origen es libre y fuerte cultural y espiritualmente, porque la Palabra de Vida, se corresponde con los pensamientos de la Divinidad y nutre todos los órdenes de la cultura, así como la sabia nutre la totalidad del árbol.

Para la Ley de Origen, según los Principios de los pueblos indígenas (2011) existen dos componentes básicos: la *Unión*, la cual permite sembrar una identidad en el Espíritu, pues se está unido a los hermanos y a la Madre Tierra, no hay la ilusión del Ego que separa, enjuicia, critica, condena, llena de miedo, ira, odio, resentimiento. No hay cabida para la ilusión de la mente que conduce al conflicto y aislamiento, ya que de manera libre y natural priman los intereses colectivos sobre los individuales, hay comunidad. “La comunidad entonces se sitúa en un nivel superior al del individualismo, porque prima la unión, que es un atributo del amor”.

Encontramos entonces el segundo componente, la *Comunidad*, la cual como atributo social, pide comunicación y unión. Comunicación como base de entendimiento y camino para buscar la unión, la cual como hecho, convoca a la dimensión espiritual. Así, se plantea que la “organización social comunitaria es un don, que implica esencialmente calidad de las relaciones humanas y una sincronía con la naturaleza”.

La vida comunitaria se soporta en los siguientes principios: Tendencia colectiva de la Tierra, primando el interés colectivo sobre el individual. Equidad en la organización del trabajo y en la distribución de los beneficios, Gobierno de Sabiduría, el cual reconoce a los sabios como aquellos que mejor sirven a los intereses de la comunidad, complementándose con el siguiente principio, los Abuelos (o ancianos), quienes por su sabiduría tienen la responsabilidad de la formación personal y social de la gente de su comunidad, son guías siempre dispuestos a enseñar el camino, sencillos, humildes y de mucha paciencia para formar, aconsejar y dirigir a su comunidad.

Encontramos la comunicación, la cual mantiene el sentido colectivo, transmite y cuida los principios que garantizan la unión. Se cultiva en la palabra, otro de los principios manifestado en ritual, donde la coherencia entre el pensamiento, el corazón, la palabra y la obra guardan las relaciones humanas. “El pensamiento se lleva en el corazón, para

imprimirle amor, luego se expresa con palabra dulce y en obras o actos de servicio a la comunidad” (Principios de los pueblos indígenas, 2011).

El ritual de Palabra propicia la dimensión espiritual, como parte de la formación del Ser, la palabra que se comparte, es palabra de Vida, que promueve el crecimiento personal, la armonía social y la integración con la naturaleza. Dentro de sus categorías podemos hablar de la *palabra revelada*, la que inspira el Espíritu del Padre y la Madre Creadora en los abuelos de conocimiento; *hablada*, la que se usa en el diálogo ritual habitual de la comunidad; *cantada* propia de los bailes y de algunos momentos del ritual; *rezada*: la que se utiliza en la parte final del ritual o en los momentos de curación.

Así, la Tradición Oral y el Consejo, son arte y recurso a la vez, pues a través de ellos las autoridades espirituales orientan a la comunidad, transmiten conocimiento y tejen colectivamente; desde la experiencia, mito o palabra revelada se mantiene centrada la cultura, se mantiene la vida, es el consejo de los ancianos y su experiencia lo que ayuda a la cohesión, son ellos manteniendo vivo el espíritu de unión.

Dentro de esta comunicación también están los rituales como mambeo, curación y demás ceremonias, siendo estos, centro de la vida en comunidad, la fuerza de la vida Espiritual y medios de trascendencia que conectan con la Fuente Creadora. Apoyados en tambores, flautas, dulcainas, cuarzos, plantas sagradas como el tabaco, la coca, el yagé (que son alimento espiritual), se genera una experiencia de comunicación con Dios, un propósito trascendente que conduce el entendimiento de la vida.

Desde esta espiral, aparecen los otros principios, conectados en lo profundo con los anteriores y con el propósito fundante de la Ley de Origen: el Calendario, la Agricultura y la Maloka. Su sincronía está en la vida, el Calendario por su parte, implica la unión de las actividades rituales, productivas, sociales, de construcción y de salud, junto con las fases lunares, solares y la dinámica propia de las plantas y animales. Por su parte, la Agricultura es una faceta de amor con la Madre Tierra, la chagra, como se dijo anteriormente, incluye lo material en cuanto se transmiten los principios del trabajo, su funcionamiento y tamaño dependen de las necesidades alimenticias, incluye lo espiritual en cuanto allí se cultivan plantas sagradas y medicinales, se cosecha la abundancia y se forma el Ser. La Maloka, descrita antes, se concibe como lugar de oración y curación, de alimento espiritual, como pecho de la Madre Tierra, es el templo donde se cultiva la vida y se imparten los conocimientos para formar el Ser. Así, con la Ley de Origen el padre y

la madre entregaron a los pueblos indígenas los medios y capacidades para nutrir la vida en los niveles espiritual, cultural, social, biológico y material, entregando una Autonomía como principio, como responsabilidad amorosa para relacionarse y cumplir directamente la Ley.

Para continuar y completar la sinergia ancestral, nos encontramos con la Salud, principio fundamental del camino, donde el Amor es esencia de la creación, sinónimo de vida, condición de paz, una paz que es cultivada en el interior de cada persona, cada grupo o comunidad. Un Amor basado en el perdón, consciente de que el miedo lleva al juicio, odio o resentimiento, un amor que no se limita a lo humano y se abre al cobijo y abundancia de la Pacha Mama, considerándola un ser vivo que inspira alimento, cuidado y protección, por tal razón se responde a ella respetando sus entrañas, tomando lo necesario, devolviendo su amor. Las relaciones de armonía con la naturaleza y entre los seres humanos son la fuente de la salud, por ello enfermamos cuando nuestro pensamiento no corresponde a la fuente creadora, es ilusorio o trasgrede la ley de la Madre Tierra, en este sentido se cura cuando se ordena la mente, se cura mediante la confesión, el consejo, el pagamento, las plantas y todo cuyo espíritu contribuya a la sanación

Por último, está la importancia del Conocimiento Experiencial, donde las lecciones de sabiduría de la naturaleza se toman mediante la experiencia profunda de la contemplación, se revive el mito como conocimiento simbólico, trascendiendo la percepción ordinaria para conectarla con un entendimiento más profundo y espiritual. Es desde el conocimiento experiencial que se despierta el origen, se puede ir al fondo de sí mismo y ayudarse a sí mismo, por ende a los otros también. El conocimiento experiencial es entonces acción interior y exterior en la medida de las propias fuerzas, las del humano, las de un pueblo, así, en las culturas ancestrales se enseña a vivir... ¡viviendo!

Se sabe entonces, después de este pequeño recorrido (el del texto, el de la investigación, el de la vida misma) que lo comunitario reconocen hoy los indígenas, es una construcción, aunque muchos de los principios y la cosmogonía no sean sólo responsabilidad del humano, hay conciencia de su participación para que estos se trasmitan, se mantengan en esencia de origen pero también se pongan en diálogo cuando la misma realidad, el pueblo o los abuelos lo requieran, se sabe también que lo comunitario y la vida fluyen y se mueven en la correspondencia del dar y el recibir, equilibrio energético, cuántico, vital de ayni (de reciprocidad), de ir y volver, de tomar y entregar para dar fuerza espiritual.

3.4 Vida



Imagen 15. Foto: Río Amazonas. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“No se puede mostrar la vida, si no se muestra uno”
Guillermo Borja

Dicen los abuelos que podemos ser nuestros propios médicos, que en nosotros está el conocimiento para la curación, que en el amor, lo sagrado, la tierra y sus manifestaciones está la fuerza para sanar, sin embargo, el olvido de esto hizo que nos movilizáramos de nuevo a nuestra propia búsqueda, la personal y la compartida como pueblo. Amanecer a nuestras formas de comprensión de la realidad, de la vivencia, la salud, la enfermedad, el cuidado, ha hecho que nos entreguemos al misterio del saber ancestral indígena, que, en clave de logos, ciencia, filosofía, método, ha querido proponerse como tarea de puente integrador y trascendente entre dichos conocimientos y como fuerza para unas ciencias humanas que olvidaron su relación con la vida

Coinciden los distintos sabedores que la enfermedad de nuestro tiempo se gesta en la desarmonía individual y colectiva. Dicha desarmonía personal muchas veces se da al descuidar o presentar indisposición en algún plano, el emocional, psicofísico, material, espacial, energético, considerando muchas veces como válidos sólo los malestares físicos, malinterpretando que se presentan como aislados y de repente. La huida a malestares o heridas hace que miremos síntomas o que alimentemos sólo el pensamiento de enfermedad, pues para el mundo indígena todo es pensamiento, la planta es pensamiento,

el humano es pensamiento, el pasado es pensamiento, la sanación es pensamiento, la vida es pensamiento, ella se muestra como una sola, en ella pueden danzar nuestros aciertos, nuestras dudas, nuestras fuerzas, a ella se mira y se ordena también.

El trayecto sigue trazado por el diálogo entre nuestras ancestralidades, recuperando y contemplando en lo indígena la posibilidad de transformación física, psíquica y espiritual, haciendo conciencia de lo que hay que sanar, la historia, el olvido, la ilusión, la candela del corazón, pero también reaprendiendo el camino, las prácticas, la relación con la vida, las fuerzas, la constatación interior. De esta manera escuchar al propio corazón, la propia esencia, al espíritu, es principio de vida, de cuidado, de curación, pues es la pregunta propia la que impulsa el despertar, las dimensiones y comprensiones de la misma. Dicen los abuelos espirituales a través de los sabedores, que muchas veces en la pregunta se encuentra la respuesta y que son nuestros ancestros quienes nos impulsan a la curación, son ellos poniéndonos como encargados.

Entonces, ¿somos nosotros los portadores del malestar, cuando enfermamos preguntan los abuelos ¿dónde estuvo?, ¿qué miró?, ¿qué comió?, ¿qué pensó?, pues a la luz de nuestro saber ancestral debemos curar tanta rabia, dolor, ambición y envidia que nos alejan de nosotros mismos, llenándonos de ilusiones psíquicas como el poder y control sobre nosotros y los otros, como el ego y sus diferentes máscaras de tristeza, arrogancia, resentimiento, como el miedo y su intranquilidad para confiar en la vida, o la falta de perdón porque pide una humilde compasión. Sin embargo, en nosotros también está el cuidado, está la curación, la valentía para sanar devela que la medicina siempre ha reposado en cada uno de nosotros, se manifiesta en los sueños, en la entrega, en reconocer y ordenar nuestros errores, la curación que es el viaje de la vida misma es ir hacia adentro, allí puede haber libertad, del mismo modo:

Se rescata la importancia de soltar la cabeza, silenciar nuestra mente por momentos, de rescatar al cuerpo de tanta lógica y pensamiento, dejando que su energía, muchas veces bloqueada, se despierte. Encendiendo la energía vital que hay detrás de cada movimiento, de cada vibración, conectando con la vida, fluyendo, armonizando de forma natural la relación cuerpo-mente, dando paso a la fuerza del espíritu, permitiendo encontrarnos con nuestra verdadera esencia, aprender de ella y seguir con la gran tarea de la vida, que no es más que aprehenderla y vivirla (Pérez, 2016, p.76).

Dicho viaje, aunque es posible al asumir los aprendizajes de vida, basa en los rituales su potencia emergente y posible, es el ritual como proceso sagrado y transformador el que trae parte de la información para curar. Nuestro ojo mestizo volvió a encontrarse que la palabra es fuente de curación en las malocas, cansamarías, en los confesos, trasnochos, pagamentos, no hay ritual indígena donde no se escuche la palabra que la Madre Tierra comparte a través de los abuelos con sus hijos, no hay palabra que no dé consejo, ayude a ordenar, clarificar y limpiar, es palabra dulce, como dicen los propios abuelos, pues su lenguaje espiritual, que también llega a través del canto, la música, los sonidos de la misma tierra, permite la comprensión del interior, mirar cómo se camina, hacia dónde se camina, qué se comparte con los otros, qué se teje con el mundo. Para el taita Javier Lasso, en la laguna la Cocha, Nariño, los rituales se están mostrando al mundo mestizo americano, “estamos regresando a la gran cepa, al gran conocimiento, al conocimiento matriz” (Comunicación personal, 2017, Ritual círculo de palabra), son los rituales quienes presentan las enseñanzas en sentido de evolución, como maestros del proceso alquímico, tanto el ritual, como lo vivenciado allí, muestran que no es negando ni dejando a un lado que la comprensión y transformación permitirán el encuentro con el psiquismo propio, es la entrega al ritual y la valentía de ver lo que en él se presenta lo que permite escuchar la palabra dulce, el mito oracular, la planta sagrada, la voz de la Tierra.

La vida se presenta en espiral o circular, en consonancia con el sentido de origen de nuestras tradiciones, es mirando y volviendo a transitar por las enseñanzas que la sanación y la transformación llegan, no en vano somos como la tierra que se metamorfisa en barro, en ese oro ancestral, que luego pasa a ser vasija moldeada por la paciencia, el agua bendita, el pensamiento bonito, la intención sagrada, o como la mochila que teje la mujer para no sólo enseñar la tradición, sino a través de cada puntada, de cada movimiento, de cada nudo, poder mirar cómo se está en el interior, es el algodón y luego el hilo integrados en un tejido, cargando la certeza del psiquismo profundo y propio, nos recuerda León que “un camino de transformación humana, dicen los abuelos ancestrales, no puede ser tan solo humanamente racional, debe implicar el espíritu y su lenguaje para con el hombre, lenguaje que se constata en mitos y plantas sagradas más que en teorías” (2017, p. 129).

Evocando y admitiendo la desarmonía también es colectiva, nos recuerdan las autoridades espirituales en los diferentes territorios, mamos, tehualas, jaibanás, curacas, que el desorden del humano a nivel social, económico, político, ha sido responsable de la enfermedad de la Tierra. La extracción y abuso físico a ella, ha ido agravando y

desordenando su propia vitalidad, sus propios ciclos, su abandono a través de las decisiones que se toman la siguen dañando, la violencias impartida en muchos territorios que va desde la profanación de lugares sagrados hasta su eliminación física o el uso de la Tierra para postergar la violencia entre humanos, no sólo se presenta para la destrucción de la Tierra, sino para la del hombre mismo, pues como se aprende de nuestro legado indígena, todos estamos conectados, lo que hagamos a un ser en la Tierra y a la misma Tierra, nos afecta a todos, por eso al curarnos, curamos la tierra, porque nuestra vida no es ruptura sino continuidad con la vida de la Madre Tierra.

De esta manera la sanación no solo es física o ambiental, la bondad de la tierra está esperando a que su hijo e hija humanos salgan de la pobreza espiritual y vuelvan a tratarla con respeto, a leer sus mensajes, a recuperar la humildad para volver a entenderla, para volver a dialogar con ella, para volver a pagarle y ordenar el pensamiento, volver a caminar con pensamiento dulce que en nuestras tradiciones es pensamiento de vida, de amor, transformación, pensamiento integrado, espiritual, pues ya sabemos que somos uno con la Tierra, que “no somos nosotros, sino Madre quien nos llama” (Mamo Roberto Nakogui, Comunicación personal, 2016) y que la gran tarea y posibilidad del humano está en curarse a sí mismo y a la Hytcha Guaia.

Por eso, la vida como camino en la Tierra es linaje, mito, es fe, es alma, nos recuerda León “sabemos que el camino transpersonal de lo ancestral parte del arraigo, pero para aterrizar, siempre para vivir la tierra en lo esencial y basal y luego volar en el espíritu” (2012, p. 320). La vida, un camino de experiencias místicas y herramientas sanadoras que permiten transformar en el amor, comprender vivencias, vínculos, conocimientos, camino de curación que nos permite observarnos, derrumbar nuestras falsas identidades, entregarse al milagro de despertar, avanzar o evolucionar en clave humana que es el avance de lo total, desarrollo constante de ser la gran ceiba, de regresar al vientre de la Madre, de ser gente.

4. Palabra Final



Imagen 16. Foto: Camino territorio Mhuysqa. Semillero Ciencias Ancestrales, 2016.

“Si hay origen común, hay destino común”
Leonardo Boff

Desde la piel blanqueada, el pensamiento enajenado y la tradición colonizada, la intención es liberar el saber de Padre y Madre espiritual que reposa en cada pueblo, en cada centro, en cada intención, el llamado es a la claridad, la justicia, la paz, a ordenar el corazón, el cuerpo, la vida, para así ordenar y sanar la tierra, un llamado a la raíz de este pueblo que en su sangre lleva la misión contemplativa del gran legado de sembrar en el centro de esta su Madre espiritual. Se aclara entonces en términos de Ospina:

Nadie puede hoy postular el retorno masivo de las sociedades hacia una supuesta arcadia primitiva, y ya hemos dicho que el mundo no parece avanzar hacia ninguna forma de “pureza” cultural o étnica, pero por esa misma razón las sabidurías de todos los pueblos pueden entrar en un diálogo creador y contribuir a rehacer el camino que nos acerque otra vez a la conoció y respetó los secretos de esta tierra” (2013, p.256). naturaleza y nos permita establecer un pacto con ella. Nadie como los pueblos indígenas

De igual manera, nos encontramos que el bejuco del alma hace su llamado para volver a agarrar la fuerza de la raíz, la que se siembra en la chagra espiritual, la que el abuelo, taita o tehuala cultivan en cada trasnocho. La célula indígena que va filtrándose (en palabras

de Triana) constata en la certeza de la co-razón el grito de la tierra, lo hace en la maloca, la cansamaria o el bohío sagrado interno. La fuerza mística vibra con el principio vital de hacer gente al hombre y en cada confieso, pago o encuentro con la abuela coca, el abuelo tabaco o tihiqui vivir con convicción, sentirse plenamente integrado, lo mágico está y también es posibilidad.

Sin embargo, nos identificamos con el dolor, la tristeza, el fatalismo existencial y la creencia que sólo somos eso, vivimos en la búsqueda de interpretarnos y hallarnos, condenados como muchos de nuestros abuelos en la conquista de los otros abuelos “cinco siglos después, los descendientes de ambos no acabamos de saber quiénes somos” (García Márquez, 1994, p. 16). Bajo un ojo racional, filosófico y científico modernista, la distancia del humano consigo mismo, con lo esencial y lo mágico no dio espera para asentar unas formas de vida, de relacionamiento, categorías, valores, creencias, olvido y trasegar humano. Volcados afuera, extraviados de lo que somos, hemos negado, sin creer, adormecidos, desencantados del mundo de hoy, enfermos y no siempre queriendo vivir, hemos ignorado otras verdades igualmente importantes, reitera García Márquez (1994):

Somos conscientes de nuestros males, pero nos hemos desgastado luchando contra los síntomas mientras las causas se eternizan. Nos han escrito y oficializado una versión complaciente de la historia, hecha más para esconder que para clarificar, en la cual se perpetúan vicios originales, se ganan batallas que nunca se dieron y se sacralizan glorias que nunca merecimos. (p, 20)

Este mestizaje racial, cultural y hasta espiritual se planteó por mucho tiempo (quizás todavía), como condición de dominado, que al ser producto de una “bastardía” cargaría la vergüenza y negación, sin darse cuenta que estas mismas han sido las que no le han permitido acceder al mundo de sus diferentes abuelos. Álvarez y García integrantes del Semillero en Ciencias Ancestrales nos recuerdan que:

Como dispositivo conceptual el mestizo hace parte de una raza y a la vez, se relaciona en claves de tiempos, memoria e historia, contextos en los que se configuran subjetividades, relaciones sociales con entramados intersubjetivos compartidos y en ocasiones contrapuestos. Como resultado de estos encuentros y desencuentros se generan tensiones sociales, políticas y culturales; en consecuencia, es importante repensarse la idea como lo menciona Wade (2003, p. 277) -ser mestizo o producto de un proceso de mezcla tiene tanto arraigo en las poblaciones e imaginarios de las naciones latinoamericanas es

necesario ir más allá de la idea del mestizaje como un proceso de exclusión disfrazada-” (2017, p.6).

Y aunque muchos sigan viendo y afirmando el mestizaje como debilidad por la creencia y confusión que éste implica, lo hallado desde el territorio de Bacatá, desde ser nietos de abuelos indígenas y europeos (y seguramente de más) pero sobre todo desde la vivencia cosmogónica, mítica y curativa del camino ancestral indígena, se reitera que somos nietos de diferentes abuelos y aunque por mucho tiempo nuestra mirada sólo haya estado puesta en uno (el europeo-occidental) el tránsito y la apertura que nos posibilita este mestizaje es poder tomar de nuestros abuelos indios la fuerza para caminar, su relación fundante con la Tierra, pues ésta es el núcleo de la identidad indígena. Es la Tierra la que permite pertenecer y permanecer, a través de la relación con ella (social, cultural, espiritual) se gesta lo personal, lo colectivo, se dialoga con lo mágico, mítico, lo simbólico, lo real. Es la Tierra llamando al mestizo, llamándolo a su encuentro con la fuerza femenina refundida y olvidada en tiempos atrás, es ella permitiendo el autoreconocimiento del corazón indio y el psiquismo indio del mestizo.

Para el filósofo mexicano José de Vasconcelos (1948) la reflexión frente a nuestro mestizaje también va más allá:

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el deus ex machina. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo. El movimiento de desplazamiento de que fuimos víctimas no se hubiese podido evitar aunque lo hubiésemos comprendido a tiempo. Hay cierta fatalidad en el destino de los pueblos lo mismo que en el destino de los individuos; pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia, se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia (p.26).

Así es que como nietos y nietas mestizas tomamos al abuelo indígena, del cual nos enseñaron a avergonzarnos, a maltratarlo y excluirlo desde el mismo momento que se encontró con el abuelo blanco. Lo tomamos para no perpetuar el colonialismo externo, sino, sobre todo interno que quedó fijado en nuestros pueblos, para darnos cuenta que ese “otro” (el indio) está dentro de nosotros mismos. Por esto, sumamos a toda esta herencia el sentido de tierra y sentido espiritual que la doble entraña nos permite, los que hemos podido vivenciar al caminar por los territorios sagrados al encontrarnos con las medicinas tradicionales y ancestrales, y los que han permitido vivir el ritual, la práctica, vivir con los pies en la Tierra, un camino práctico de encuentro con lo profundo que somos, entrega a las fuerzas vitales de la Madre y el Padre espiritual.

Sin embargo, muchas han sido las intenciones unificadoras, homogeneizadoras, visiones que no quieren ir a la profundidad, que nos hicieron ausentes de nosotros mismos y nos mostraron lejana nuestra intuición, que nos volvieron temerosos a la entrega, a lo invisible, a lo intangible. Con la conciencia que la fe ya no es soporte, la dificultad está en confiar y sentir la vida, agarrados de lo superficial y ajeno, el debilitamiento del humano paradójicamente, asentó su fuerza. Tomar del mundo moderno su miseria (la disociación) más que su esplendor (la diferenciación), en palabras de Ken Wilber (1998), hizo que la esfera de la “ciencia monológica colonizara y dominase al resto de las esferas (la estético-expresiva y la moral-religiosa) ¡hasta el punto de llegar a negar incluso su misma existencia!”, dicha separación de lo total llevó por un lado, a que el proceso diferenciación-integración se estancara en el camino y el resultado fuera la fragmentación, impidiendo integraciones más profundas, y por otro lado, “una situación que supuso una espectacular, triunfante y aterradora invasión de las otras esferas por parte de una ciencia que se hallaba en proceso de abierta expansión” (p.76).

Frente a la ciencia moderna Castro Gómez (2007, p.83, citado en Baquero y Noguera, 2013) también dirá:

Podríamos caracterizar este modelo, utilizando la metáfora teleológica del Deus Absconditus. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar el mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia

moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura

Por ello, aunque el pilar antropocéntrico del mundo occidental, apoyado en la ciencia, sigue siendo anestesia psíquica para el mismo humano, acorralándolo en sus propias fronteras, sin vitalidad, inseguro, volviéndolo tirano de sí mismo y de la tierra, existe la posibilidad para el hombre y la mujer americana de encaminar su mestizaje no a la esquizoide disociación, si no a la sentida e interior integración, donde se comprenda que la vida puede volver a ser el centro que une la manifestación de lo sagrado y la fuerza que el humano mestizo necesita para ser hombre y mujer de tierra.

En este sentido de tiranía telúrica dice Tim Flannery:

Bacon aclamado como uno de los padres fundadores de la ciencia moderna, era también un hombre profundamente religioso y su repugnancia por el concepto Griego de la tierra como un ser viviente surge en parte de la batalla de la iglesia contra la brujería, que estaba al rojo vivo en la Inglaterra del siglo XVII. Si la tierra era una criatura viviente, íntegra y perfecta, a Bacon le parecía que las brujas y los magos podían ser capaces de influir a distancia en cualquier parte de ella, al igual que un pellizco en un dedo del pie puede provocar que todo el cuerpo de un respingo. Temía Bacon que las obras satánicas de los brujos fueran el hábil toque en el cuerpo de la tierra que pudiera conjurar tormentas para destruir barcos en altamar o provocar terremotos para aplastar las ciudades de los hombres de bien... Pero la oposición cristiana a la idea de una tierra viviente va mucho más allá. Al fin y al cabo, Gaia es una divinidad pagana y la iglesia primitiva sostuvo una feroz batalla con aquellos competidores. Consiguió imponer en gran medida el monoteísmo en Europa occidental, y ya en el siglo XVIII la creencia de que la tierra era algo parecido a un organismo viviente únicamente subsistía en la mente de los campesinos más simples y analfabetos. Por el contrario, en las iglesias y las universidades la tierra se veía como un escenario sobre el que se representaba el gran drama moral del bien y el mal antes de encomendarnos al cielo o al infierno. Y era un escenario sobre el que nos habían otorgado el dominio, para que lo tratáramos como nos viniera en gana; un punto de vista que los magnates de la revolución industrial explotaban en beneficio propio. (2011)

Entonces, al ser vista como brujería o sufrimiento la grandeza de la tierra, se ha ejercido poder y control sobre ella, su conquista y dominación dejó expuesta la voluntad y arrogancia de lo humano, mostrando la necesidad de replantear a ese humano dividido, separado de lo total, restringido a una falsa defensa e identificado en modelos limitadores

que le afirman quién es. En la pelea o miedo a la realidad trascendente—la realidad telúrica-, el hombre ha impuesto la visión materialista para estar, pensar, percibir y validar, desde la reducción y atomización interpretando el mundo como separado y aislado.

Aceptando dicha verdad material y mental como un gran y casi único conocimiento, aparece la limitación ante la verdad contemplativa y anímica. Dice Wilber (1982, p. 337) retomando a la filosofía perenne, a las diferentes tradiciones místicas, espirituales y ancestrales, que existen tres ámbitos, niveles o experiencias en lo humano: experiencias sensoriales donde participa el ojo de la carne, experiencias mentales, del mundo de las ideas, de las imágenes, de lo simbólico, donde se puede ver a través del ojo de la mente y experiencias trascendentes, místicas -telúricas-, vistas con un ojo contemplativo. Cada una se encuentra interrelacionada con la otra y a manera holística o de nido cada nivel o realidad engloba, incluye o trasciende a las que se encuentran en un nivel inferior, así, el Gran Nido del Ser es el camino por cada instancia, el reconocimiento y valor a la vitalidad que reposa en cada una y a la necesidad perenne de transitar y trascender a cada una de ellas, de acercarse, en palabra de abuelos a ser gente, a vivir en cada una, en el movimiento divino que a través de ellas permiten la entrega y despertar como humanos.

La urgencia ha estado y sigue estando, no en los niveles o realidades, sino en el ser humano y su tendencia a apoyarse en un solo ojo para comprender todas las instancias, ¡claro está!, negando las otras y queriendo desaparecer lo que por esencia lo constituye, su espiritualidad, pues por más épocas que se hayan transitado, la marca profunda de lo espiritual y lo sagrado permanece en la colectividad consciente o inconsciente de la humanidad. De allí que los abuelos nos cuestionen como hombres y mujeres, como seres humanos, pues para ellos hemos olvidado el sentido de humanidad, que reside en estar ligados al todo, a la divinidad, a la tierra, a nosotros mismos, nos recuerda el abuelo Fernando de Cota que “somos agua, aire, tierra, fuego, espíritu, todos venimos del mismo Padre y la misma Madre. Si queremos ayudar a la Tierra debemos empezar por nosotros mismos” (Comunicación personal, 2016, Ritual de pago).

Por ello, para nuestro saber ancestral indígena el hombre, es hombre de chicha, de maíz, de yuca, de tabaco, de abundancia, de espíritu, vibra en un acto de comunión con el todo, se relaciona en sentido fenomenológico y así teje la vida, Lowen (1982, p.193) refiriéndose al hombre aborígen lo plantea así: “se siente parte de las fuerzas naturales

igual que ellas forman parte de su propio ser”. Este hombre es aquel que recuerda su relación personal con la tierra, sabe que está en ella y puede ser uno sólo con ella. Manifiestan los abuelos que nuestra misión como nietos mestizos del territorio americano es volver a ser realmente seres humanos, ser gente.

Así, encontramos por ejemplo que para la tradición Mhuysqa, ser gente empieza en Iguaque, laguna que da origen al ser humano, allí Bachue y su esencia fecundante amorosa pueblan el territorio, su legado de vivir en comunión deja como enseñanza espiritual que no sólo el hombre y la mujer habitan la Tierra, que cuando éste llegó, ya se encontraban los otros seres vivos, plantas, animales, piedras, ríos, montañas, lagunas. Como tierra que da frutos, Bachué da nacimiento a la humanización, sentido de hermandad entre lo divino, lo mágico, lo visible, lo sutil, lo rizomático, el cuidado, lo femenino, lo masculino, la vida, la muerte, la afirmación, ser gente es saber que nuestro punto de partida está en el amor fértil de madre, la comunitariedad trascendente, es vibrar en la hermenéutica sacralidad.

En relación a ello, el abuelo Fernando, sabedor del pueblo Mhuysqa, agrega a la enseñanza no sólo la importancia de saber de dónde venimos (¡que ya es una gran tarea!), sino también saber quiénes somos y para dónde vamos, gran legado de encuentro consigo mismo, con darse cuenta, con volver a mirarse, con ser y estar en Majui, principio chibcha que muestra el testigo y sabedor interno que habita la vida y el corazón. Es en esencia de aprendizaje que ser gente es sembrar en lo divino, camino de raíz espiritual que sustenta y da fuerza, para llegar a él y sobre todo transitar en él, necesitaremos aprender de nuevo a ser humanos, permitirnos la expansión, crecimiento, apertura y despertar al misterio que es la vida.

Y aunque abrir el corazón es el viaje, también es la transformación a ser gente, a entregarse al amor, a permitir que llegue, a respetar la duda, abrazar la herida, a honrar el miedo, acercarse a lo incierto. Es el corazón la brújula del alma, movimiento auténtico de energía vital que al desplegar sus alas puede volar en el mundo interior, para el saber Mhuysqa, el alma interna y humana en su naturaleza busca y tiene en su misión el tránsito de crisálida a mariposa, León (2016) lo expresa así:

Sus cuatro esencias que implican cuatro logos en el orden superior de un gran logos sagrado del sentido holístico del Chyminigagua, el pensamiento sagrado de la divinidad. Entonces, un alma de naturaleza de vida material (alma de Bio), de naturaleza racional

(alma de Psy), de naturaleza emocional (alma de Puyky corazón) y de naturaleza espiritual (alma de Gua-Chy, el sabedor interno espiritual), y todas una misma, divina (no dividida) e integral alma. (p.289)

Así, la potencia está en el alma inmortal, en el sentido trascendente de camino a lo total, de vibración en conciencia de gente que como Bachué, Huytaqa o Bochica, metamorfosearon en principios de fertilidad, sabiduría, amor y vida. Alimentan el alma con los colores y sonidos del universo, acompañan el camino de luz, encuentran entre los mundos la medicina sanadora y la bondad de la tierra, que en el horizonte ancestral es el camino al origen, a la misma tierra como gran fuerza, como vientre de lo común, pues el espíritu de la Tierra también está en nosotros, en forma de conciencia, capacidad de comprensión y entrega al amor.

Por su parte, para los Ticuna, gran pueblo de la Amazonía, el hombre se constituye como gente, como ser (du'u) cuando reconoce y da lugar a tres fuerzas o principios: “un principio corporal (ma-ū) que desaparece con la muerte, un principio vital (a-e) que se desarrolla progresivamente en el transcurso de la existencia del individuo, y una fuente de energía, una fuerza (pora) que lo mantiene vivo y debe ser constantemente realimentada”(Goulard, 2009, p.18), la sinergia entre estas tres, el alimento al principio vital (a-e) y el reconocimiento al pora como energía de la que está provisto todo ser, permiten al hombre permanecer en el mundo invisible, que a la luz del ojo occidental desaparece, pero que en nuestras tradiciones indígenas, recupera y mantiene vivo el sentido de inmortalidad, que no es más que el reconocimiento a la vida que se gesta después de la muerte.

Esta perpetuidad, entre tanto, posibilita mantener las tradiciones y saberes de nuestros pueblos, la inmortalidad del saber espiritual permite que el legado de los pueblos indígenas sea para la humanidad un principio perenne, que todos formemos parte de esta gran chagra que es la Tierra y que para la constitución y el desarrollo del ser reconozcamos como los ticuna que “el universo está formado de una multitud de seres en continua interacción, constituidos de acuerdo a un mismo esquema. Poco importa la apariencia del individuo: ya sea un ser humano o no-humano, visible o no visible. Está constituido de acuerdo al mismo ordenamiento: todos poseen una misma interioridad aunque cada uno tenga una fisicalidad propia” (Goulard 2009, p.380).

Por eso, es que es en la Tierra, como generatriz, donde podemos activar la memoria de nuestros abuelos, sentados a la orilla del río, oír el murmullo del agua, alrededor del fuego permitir que surja la contemplación, al caminar la montaña escuchar la voz que viene del corazón, a la luz de la alborada descubrir el esplendor original inherente a todas las manifestaciones, es volviendo a la Tierra donde la fuerza para vivir la vida recordará su raíz espiritual, raíz de conocimiento ilimitado, misterioso, de compasión, libertad, conciencia, escucha, cuidado. Es la Hicha Guaia, como tierra fértil, la portadora de la semilla cósmica que junto con la energía del padre sol (energía masculina), conciben la vida, para los abuelos de los diferentes territorios la Tierra es nuestra Madre sagrada, guardiana de la vida, no nos pertenece sino que nosotros le pertenecemos a ella, “la Madre Tierra es un ser que vive, que siente, porque desde la creación del universo nació en pensamiento como un solo cuerpo, como una casa, como un cerro... La Tierra es la que manda y no el hombre, ella tiene su propia ley, la ley de origen establecida desde siempre” (Mamo Yostana en Mejía y Santos, 2010, p.17).

Es en la fe en la Tierra como principio, donde nos damos cuenta que la vida es encuentro, expansión, apertura, donde la fe es vitalidad, profundidad que sostiene la vida, es fuerza y es acto de amor, dice Lowen (1982) que la fe es la fuerza que nos trasciende a nosotros mismos, que nos une como gente a otra gente, que une generaciones, culturas, pueblos, por eso permite el disfrute de la vida y lo que hay a su alrededor. En la Tierra ser gente es permitirse la entrega a la naturaleza mística de la fe, salvarse a tanto ego, a tanta ilusión, es vivenciar la fe en el mito, fe en el pasado, fe en la selva, fe en los padres, en los abuelos, en la comunidad, fe en la noche, en el pora, en Aluna, en la palabra, el consejo, en la coca, el mambeo, la siembra, la fe como fuerza que teje la mochila espiritual y que en palabra del abuelo Fernando, más allá de la comprensión lingüística, es la *fuerza del espíritu*, la que enraíza alma y corazón.

5. Bibliografía

- ✚ Álvarez, M. García, R. (2017). *El sí mismo indígena, en la identidad del mestizo, en el grupo Tiguaia residente en Bogotá D. C.* Tesis maestría. CINDE. Bogotá.
- ✚ Baquero, S., Noguera, J., (2013). *Una mirada al pensamiento decolonial. En Identidad y pensamiento Latinoamericano.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ✚ Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.* Madrid: Trotta.
- ✚ _____ (2001). *Ética planetaria desde el gran sur.* Brasil: Petropolis.
- ✚ Bolívar, A., Domingo, J., y Fernández, M. (2005). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Guía para indagar en el campo.* Granada: Grupo FORCE y Universidad de Granada, y Grupo Editorial Universitario
- ✚ Clacso. (2017). *Manifiesto por las Ciencias Sociales.* En I Foro “Las Ciencias Sociales en Colombia, América Latina y el Caribe. Memorias, desplazamientos epistemológicos, emergencias y re-existencias”, realizado en Bogotá, Colombia, entre el 30 de octubre y el 1 de noviembre de 2017 en el marco de los 50 Años de CLACSO.
- ✚ Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación.* De la fenomenología de la liberación. Bogotá: Nueva América.
- ✚ _____ (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.* La Paz: Plural Editores.
- ✚ Elgin, D. (1982). *El Tao de la Transformación personal y social. En Más allá del ego.* Barcelona: Kairós.
- ✚ Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: UNAULA.
- ✚ _____ (2016). *Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra.* España: El país.
- ✚ _____ (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur.* Madrid: Revista Antropología Iberoamericana.
- ✚ Fals Borda, O. (2013). *Socialismo Raizal y ordenamiento territorial.* Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- ✚ Flannery, T. (2011). *Aquí en la Tierra. Argumentos para la esperanza.* Barcelona: Taurus.
- ✚ Fucai. (2017). *Comunidades indígenas de abundancia.* Bogotá: Kimpres.
- ✚ García, G. (1994). *La proclama. Por un país al alcance de los niños.* Misión Ciencia, Educación y Desarrollo. Bogotá
- ✚ Goulard, J.P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía.* Lima: CAAAP.
- ✚ Jung, C. (1955). *El secreto de la flor de oro.* Buenos Aires: Paidós.
- ✚ León, L. (2012). *Chamanismo ancestral en el encuentro con el sí mismo.* Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.
- ✚ _____ (2016). *El camino de Bochica, la ruta del sol: una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena.* Bogotá: Cátedra Libre.

- ✚ _____(2017). *Descripciones de una Psicología Ancestral Indígena*. Bogotá: Ediciones Tiguaiá.
- ✚ Lowen, A. (1982). *La depresión y el cuerpo*. Madrid: Alianza.
- ✚ Mejía, F. y Santos, R. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en territorio Muisca*. Bogotá: Impresol.
- ✚ Mejía, O. (2013). *Identidad y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ✚ Ospina, W. (2013). *América mestiza*. Bogotá: Géminis.
- ✚ Pérez Gil, P. (2016). *La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena*. Revista Perseitas, 4(1), pp. 62-78
- ✚ Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Perú Indígena, 13(29), 12.
- ✚ _____ (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- ✚ Recinos, A. (1984). *El Popol Vuh. La tridimensionalidad de correspondencia entre Ajaw, naturaleza y ser humano; la paz la alegría y la felicidad entre los pueblos*. México: Secretaría de Educación pública y Fondo de cultura económica.
- ✚ Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.
- ✚ _____ (2017). *Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: La urgente necesidad de descolonizar la investigación social latinoamericana* Por Maristella Svampa. Iberoamericana social, Revista red de estudios sociales. Sevilla, España.
- ✚ Ritual *Círculo de palabra*, 2014.
- ✚ Ritual de *Pagamento*, 2015
- ✚ Ritual de *Pagamento*, 2016.
- ✚ Ritual de *Limpieza*, 2016.
- ✚ Ritual *Círculo de palabra*, 2017
- ✚ Scannone, J. (1989). *Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano*, en Azcuy, Eduardo, Kush y el pensar desde América.
- ✚ Santos, B. (2006). *La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Para una ecología de saberes* (pp.13-41) en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.
- ✚ _____ (2010). *Descolonizar el poder. Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce
- ✚ Santos, B., Meneses, M. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- ✚ Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- ✚ Wilber, K. (1982). *El ojo de la ciencia y el de la psicología transpersonal. En Más allá del ego*. Barcelona: Kairós.
- ✚ _____ (1998). *Ciencia y Religión. El Matrimonio entre alma y los sentidos*. Barcelona: Kairós.
- ✚ Zea, L. (1985). *Búsqueda de la identidad latinoamericana*. En el problema de la identidad latinoamericana. México D.F: Universidad Autónoma de México.