

LA VOLUNTAD DE POTENCIA, EL CUERPO Y LAS FUERZAS EN LA
COSMOVISIÓN DEL PUEBLO SIKUANI

William Gutiérrez Barbosa

Directora: Consuelo Pabón



/Ceremonia con el yopo

LA VOLUNTAD DE POTENCIA, EL CUERPO Y LAS FUERZAS EN LA
COSMOVISIÓN DEL PUEBLO SIKUANI

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
William Gutiérrez Barbosa
Cód.: 2013232016

Directora:
Consuelo Pabón

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2020

Resumen

En el presente trabajo de investigación se busca mostrar el paralelismo dado entre *los modos de existencia* del pueblo Sikuani en relación con el *pensamiento* del Filósofo Friedrich Nietzsche. Este paralelismo encuentra una concordancia entre conceptos que se vuelven prácticos y vitales en los anteriores aspectos como lo son: la *voluntad de potencia*, *las fuerzas* y *el cuerpo*, y que se expresan como lugar de valoración y afirmación vital de la existencia y de la propia vida. En este sentido, esta investigación explora y propone, desde una perspectiva educativa, un *diálogo de saberes*, un *pensar con el corazón* y unas *prácticas de liberación* como ejercicios de florecimiento y afirmación diferencial que pueden llevarse al contexto de las escuelas. Lo anterior, ha sido posible gracias a que esta nueva interacción de saberes ancestrales y saberes occidentales ha forjado la propuesta de crear una educación que brinde la posibilidad de enriquecer mucho más las aulas y los diferentes espacios de la vida académica, de manera que logre desarticular la hegemonía de la razón y la representación.

La presente investigación se basa en las experiencias obtenidas con los Sikuani en el resguardo Wacoyo, en el municipio de Puerto Gaitán, en el departamento del Meta, en especial con la familia de sabedores Gaitán-Quintero Casolúa. Estas experiencias constituyen un insumo valioso, en tanto que se dispuso el cuerpo para entrar en la dimensión de sus creencias, cosmovisiones, ritos, danzas, cantos, plantas de conocimiento, los sueños, el arte adivinatorio, etc. Para ello, se realizó un trabajo experimental en el que hubo una inmersión intensiva en la cosmovisión y en las prácticas ancestrales del pueblo Sikuani. De esta manera, metodológicamente se combinó, en principio, la investigación experimental con la indagación filosófica tradicional, enriqueciendo y ampliando mucho más el conocimiento y la reflexión filosófica.

En este sentido se concluye que, por un lado, hubo un acercamiento que dio cuenta de que existe una correspondencia entre los saberes ancestrales Sikuani y los saberes filosóficos de Nietzsche. Esta correspondencia no se sintetizó, sino que, por el contrario, se expresó como el complemento y el reconocimiento de los diferentes modos en los que aquellos saberes se articulan a partir de su tensión creativa. Por otro lado, se señaló la importancia de un *diálogo de saberes* que busque reivindicar el pensamiento ancestral indígena que habita en la esencia de la Madre Tierra como oportunidad para integrarlo en las instituciones de enseñanza. Finalmente, como corolario de lo anterior, se ofrece una propuesta educativa que permita contribuir a la transformación de la

academia desde un *pensar con el corazón en prácticas de liberación* con respecto a los procesos colonizadores que ellos llevan sufriendo en su territorio.

Palabras clave:

Voluntad de potencia, Sikuni, dionisiaco y apolíneo, diálogo de saberes, paralelismo.

Abstract

The current research work aims to demonstrate the parallelism between *the ways of existence of the Sikuani indigenous people* in relation with Nietzsche's thought. This parallelism finds a concordance among the concepts that become practical and vital such as: *the will to power, the forces and the body*, which are expressed as a place for vital valuation and affirmation of the existence and their own life. On this matter, this investigation explores and proposes, from an educational perspective, *a knowledge dialogue, a heart thinking and some liberation practices* as flourishing exercises and differential affirmation that can be taken to the academic context. The above has been possible because this new interaction between ancestral and western knowledge has shaped the proposal to create an educative perspective that offers the possibility to enrich the classroom and different environments in the academic life, where the hegemony of reason and representation can be disarticulated.

This research is based on the experiences obtained with the Sikuani indigenous who inhabits the Wacoyo reservoir in Puerto Gaitán municipality located in the department of Meta, especially with the aboriginal elders' Gaitán – Quintero Casolúa family. These experiences constitute a rewarding input, as the body was adopted to enter into the dimension of their beliefs, worldviews, rituals, dancing, chants, plants of power, dreams, art of divination, etc. Therefore, an experimental work where there was an intense immersion in the Sikuani community's worldview and ancestral practices was developed. In this vein, methodologically, there were combined at first the experimental research with the traditional philosophical inquiry, enhancing and expanding more the knowledge and philosophical reflection.

It is concluded that, on one hand there was an approach that determined a correspondence between the ancestral Sikuani knowledge and Nietzsche's thought. This correspondence was not reduced, on the contrary, it was expressed as the complement and recognition of different ways where those knowledges are articulated from their creative tension. On the other hand, it is shown the importance of a knowledge dialogue that aims to reclaim ancestral indigenous thought inhabiting the essence of Mother Earth as an opportunity to integrate it in the school. Finally, as a corollary to the previous idea, this research offers an educational proposal that can contribute to go further *heart thinking in liberation practices* regarding the colonization processes that they have been suffering in their own territory.

Key words:

Will to power, Sikuani, dionysian and apollonian, knowledge dialogue, parallelism.

Tabla de contenido

Introducción	9
Capítulo I: Modos de existencia del pueblo Sikuani	16
1. El territorio del pueblo Sikuani.....	16
2. Cosmovisión.	25
2.1. Sabedores.....	32
2.2. La danza, los cantos, los rezos y la música.	38
Capítulo II: Paralelismo entre el pensamiento Sikuani y el pensamiento de Nietzsche	45
1. Fuerzas activas y excitantes: Apolo y Dionysos en relación con Kuwei y Tsamani ...	45
2. Manifestaciones del cuerpo, las fuerzas y la voluntad de potencia en Nietzsche y los Sikuani	65
Capítulo III: El diálogo de saberes y el pensar con el corazón.....	78
1. El diálogo de saberes: una propuesta filosófico-educativa	79
2. Propuesta educativa: Pensar desde el corazón con prácticas de liberación.....	93
Conclusiones.....	103
Bibliografía.....	106

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1: El abuelo Clemente sentado con su hijo Helber.....	21
Ilustración 2. El abuelo Clemente Gaitán y la abuela Isabel Quintero en el resguardo Wacoyo.....	23
Ilustración 3. Paisajes del resguardo Wacoyo.....	27
Ilustración 4. Árbol Kaliawirinae.	29
Ilustración 5. La Casa del Pensamiento (Liwaisi Bo).	34
Ilustración 6. Banco Tapi de los Sikuaní.	36
Ilustración 7. Pensador en el Museo del Oro.	36
Ilustración 8. Maraca o tsitsito Sikuaní.	42
Ilustración 9. El carro de Apolo o Fébus-Apolo.	48
Ilustración 10. Mosaico Pella, Dionisio con Thyrsos montando la pantera.	49
Ilustración 11. Tallado y diseño tradicional en tapi del Dios Tsamani.	54
Ilustración 12. Tallado y diseño tradicional en tapi del Dios Kuwei.	54
Ilustración 13. Tapa de un lekani de cerámica ática de figuras rojas, Penteo desgarrado por Ino y Ágave.	56
Ilustración 14. Ático rojo figura kylix de Vulci, Oráculo de Delfos: Rey Aigeus frente a la Pitia.....	60
Ilustración 15. El abuelo Clemente Gaitán en la plaza Darío Betancourt de la UPN realizando una ceremonia de danza y cantos para endulzar el corazón.....	81
Ilustración 16. Interior de una escuela del resguardo Wacoyo.....	89
Ilustración 17. Institución educativa Kuwei en el resguardo Wacoyo.	90
Ilustración 18. Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UPN en una salida al resguardo Wacoyo de la comunidad Sikuaní.	91
Ilustración 19. Mi compañero y yo caminando en un atardecer en el resguardo Wacoyo.	95

Introducción

Ante todo, los motivos que propiciaron la realización de este trabajo de grado encuentran su sustento en un cúmulo de vivencias producidas a partir de algunos encuentros con el pueblo Sikuani. Encuentros que tuvieron lugar en el resguardo Wacoyo de Puerto Gaitán, Meta-Colombia y que pudieron ser llevados a cabo en el marco del Seminario de Filosofía Colombiana, de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional.

Llegar al resguardo Wacoyo, a territorio Sikuani, significó disfrutar y andar con asombro y admiración el suelo extenso e infinito de la llanura y su horizonte. Sin duda fue una experiencia que, desde el primer paso, recogió atardeceres inefables y mágicos. Tal experiencia constituyó la puerta que me introdujo y me reunió con los saberes del pueblo Sikuani, pero especialmente con el abuelo y médico tradicional Clemente Gaitán y la abuela Isabel Quintero, su compañera. A través de sus historias y memorias, ellos han guardado las tradiciones de su pueblo y las han transmitido desde el contar, el cantar y el danzar que se han gestado y creado en su territorio y, en especial, al interior de “La Casa del Pensamiento”. Así, mediante el *yopo* y del *caapi*, plantas de conocimiento propias del pueblo Sikuani, estos sabios abuelos me permitieron visualizar y experimentar otra realidad, otro tipo de saber mucho más orgánico, corporal y fluido. Tal saber, hizo una grieta en mí que me conduciría a una realidad distinta, profundamente rica y que se encontraba vinculada insondablemente con la naturaleza.

Allí pude vislumbrar un encuentro y un intercambio filosófico entre dos saberes pues, al tiempo que los abuelos me enseñaban su pensamiento ancestral, me encontraba trabajando en la Licenciatura con la filosofía de Friedrich Nietzsche. Ello me permitiría plasmar y realizar prácticas vitalistas que, con el pasar del tiempo, se corresponderían más estrechamente con la *cosmovisión* y las prácticas *rituales* de los indígenas Sikuani. Es de esta manera como he comprobado que el *buen vivir* y las fuerzas creativas de la naturaleza desplegadas por los Sikuani expresan, sin lugar a dudas, la fidelidad de la tierra de la que tanto hablaba Zaratustra, la afirmación de la vida, *el recorrido diario de fuerzas cósmicas*, la importancia filosófica del cuerpo, así como la voluntad de potencia. Todo ello, como dije, mediante el pensamiento de los abuelos Clemente e Isabel; estos

conceptos que daban un vuelco al corazón de Nietzsche ahora *se hacían prácticos al aunarse con los saberes y a las prácticas ancestrales* del pueblo, el territorio y el corazón *Sikuani*.

Es así como dentro de la cosmovisión *Sikuani* he podido y, creo, podemos ver que tales conceptos, en apariencia exclusivamente nietzscheanos, en realidad están presentes activamente en una comunidad, puesto que siempre se dirigen a una correlación positiva y afirmativa con la vida. De ahí que los *Sikuani* intenten siempre superarse a sí mismos trabajando las plantas de conocimiento, danzando, cantando, produciendo y recitando poderosos rezos, entrando en dietas que les permitan una comunicación con la naturaleza. Y es que la naturaleza siempre poseerá un carácter sagrado para estos indígenas de modo tal que constantemente les permitirá vivir deviniendo un aquí y un ahora.

En el resguardo *Wacoyo*, me topé con una multiplicidad que manifiesta todo un saber que converge, perfecta y paralelamente, con esos otros saberes distintos al de ellos, con los saberes de aquel hombre que durante diez años bendijo la potencia y la generosidad del sol junto a su águila y su serpiente. Eso, o quizás Nietzsche, sin las túnicas de Zaratustra, manifestó todo un saber que, por el contrario, *inconscientemente* convergía con otros saberes distintos al suyo. Fue así como sentí que la problemática principal del trabajo de grado era la de proponer un diálogo de saberes que partiera reconociendo las diferentes interacciones entre conocimientos, con el propósito de desarrollar un encuentro creativo entre las partes que, desde mi sentir, estaban involucradas.

Además, otro de los motivos por los que realicé esta investigación fue el de resaltar el valor que tiene la comunidad *Sikuani* que a mi parecer no expresa otra cosa que una actitud contestataria frente a la ya vieja y violenta realidad impuesta por el pensamiento occidental. El valor que vi en los saberes *Sikuani* tienen la fuerza para acabar con ese régimen relacionado a la identidad y la representación, elementos de colonización que los indígenas, desde la conquista, han rechazado. He querido resaltar dicho poder mostrando mi vivencia ante ese acontecer donde los *Sikuani* desarrollan al máximo sus cualidades particulares, siendo testigo de cómo afirman desde sus propios deseos, planes y proyectos de comunidad un manifiesto de autorrealización que va desde una resistencia política hasta una dimensión sensible que construye un *buen vivir*.

En consecuencia, las preguntas fundamentales que aquí se proponen, son: ¿podrían converger los modos y las prácticas de vida del pueblo *Sikuani* pertenecientes al resguardo

Wacoyo, en relación con el pensamiento de Nietzsche desde un encuentro de valoración de saberes y afirmación vital de la existencia? y, ¿cómo es posible realizar un diálogo de saberes, en donde las sabidurías ancestrales y el pensamiento filosófico occidental se puedan complementar, reconocerse y nutrirse con el fin de una posible aplicación en la academia?

Para responder a estas preguntas conviene mostrar como principal objetivo de la investigación un paralelismo entre *los modos de existencia* del pueblo Sikuni y el pensamiento del Filósofo Friedrich Nietzsche, tratando de mostrar que convergen desde una horizontalidad, es decir, que se plantean desde una condición diferencial y al mismo tiempo complementaria en donde ningún saber es superior al otro.

Como objetivos específicos, la investigación pretende dar cuenta del pensamiento y la cosmovisión del pueblo Sikuni que se hace Uno con el territorio, con la naturaleza, con las plantas de conocimiento y con la danza ancestral. Asimismo, busca dar cuenta desde la filosofía de Nietzsche un encuentro con el suelo dionisiaco que discurre por aquella experiencia con ese Uno primordial frente al cual el mundo arcaico griego, cuna del pensamiento occidental, alguna vez construyó una relación de continuidad e inmanencia con la naturaleza. Otra finalidad es establecer las posibles relaciones entre la filosofía de Nietzsche, como pensador intempestivo e inactual que puede vivificar y compartir con las prácticas vitalistas y temporalmente no lineales de la comunidad Sikuni. Por último, he intentado proponer un intercambio y un diálogo de saberes a partir del paralelismo Nietzsche intempestivo-Saberes Sikuni para lograr mostrar el proceso creativo y educativo que puede ser utilizado en virtud de la transformación de las *actuales* prácticas de la academia occidental.

La metodología de la investigación se ha desarrollado a partir de prácticas experimentales llevadas a cabo junto con este pueblo, las cuales me permitieron entrar en esos otros saberes y en esa otra realidad del Sikuni que con tanto amor preserva la familia Gaitán-Quintero Casolúa. La importancia de este desarrollo experimental es la de entrar en mundos diferentes, completamente ajenos al nuestro y que de cierto modo yacen en el hecho-*cambiante* de que la *experiencia* nos sumerge en un vitalismo con el *cuerpo*, en la *intuición* y el *inconsciente* para comprender grandes conocimientos y enseñanzas.

El sentido de experimentación que utilizo en este trabajo de grado tiene que ver con la capacidad de transformarse, de devenir algo diferente a lo que se *es*. En este sentido la metodología implica en este caso devenir (mutar, transformarse) por fuera del *ser* occidental, implica entrar en otras intensidades, en *otra-lógica* y en otras maneras de pensar y de sentir. Para explicarlo mejor, citaré algunas palabras del libro *El deseo según Deleuze* (2001), escrito por la filósofa Maite Larrauri que nos permita explicarnos un poco mejor a nosotros los occidentales de qué va aquella experimentación a la que me refiero metodológicamente.

Nuestra única orientación ha de ser una preparación a la experimentación. Y esta preparación consiste en no ser imitativos, en no juzgar, en no interpretar mediante las categorías generales de lo que está bien o mal; esto es, se trata de no reducir la experiencia a lo que se nos da socialmente como ya conocido. Puesto que no sabemos qué puede nuestro cuerpo, de qué afectos es capaz, hasta dónde puede llegar nuestro territorio, hay que probar. Probar consiste en no juzgar a los existentes sino en sentir si nos convienen o no, si nos aportan fuerzas vitales que ampliarán nuestra potencia o, por el contrario, si nos llevan a la miseria y a la pobreza. (Larrauri, 2001, pág. 40)

Esta metodología experimental se presenta en *devenir*, como una transformación vital del cuerpo, sintiendo y experimentado la vida del pueblo Sikuani de un manera intensiva e ilimitada, esto es, desde una apertura a la vida humana para ampliarla más allá de lo *permitido*. Es decir, esta experimentación-disertación no pretende someter a esquemas hermenéuticos el significado del indígena Sikuani sino justo lo contrario experimentar con él sin mayor trascendencia para con el *significado*, lo cual implica que lo podamos extender de maneras no explícitas o meditadas previamente. La experimentación que aquí se presenta es vitalista, no pretende llegar a un estado final o a un proceso consumado, sino que *desea devenir* un ejercicio que conduzca y excite caminos novedosos.

Sin embargo, dicho método experimental ha recogido y realizado durante las salidas hechas al resguardo Wacoyo, métodos occidentales como entrevistas, datos fotográficos, grabaciones de audio y video. Pero es necesario insistir que no solamente se pretendió recopilar información a partir de estos instrumentos de investigación. Lo que realmente se procuró hacer es entrar intensivamente en las prácticas y saberes ancestrales de los Sikuani, danzando, sorbiendo yopo, mascando caapi, pisando la tierra, vivenciando y deviniendo orgánicamente cada saber del mundo Sikuani.

De forma similar esta investigación procuro reivindicar la filosofía nietzscheana, al tender un puente a la filosofía del pensador alemán, he buscado dar cuenta de una aventura filosófica que ha sido la responsable de constituir la introducción de conceptos como fuerza, vitalismo, *voluntad de potencia*, y *lo dionisiaco*. Esta aventura filosófica nos trae un lenguaje y una variedad de estilos y personas (pronombres) diferentes y cambiantes, una variedad manifiesta en las metáforas, los aforismos y los poemas. He aquí un desafío a la filosofía y a la cultura occidental que he querido reivindicar. Además, utilicé, como parte de este desafío, me he apoyado en una bibliografía complementaria múltiples autores que aportan un sustrato filosófico y educativo pertinente, como lo son: Carlos Castaneda, Gilles Deleuze, Abadio Green, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Silvia Rivera, William Torres, Fernando Urbina, etc. Autores que en buena medida rara vez *pisan* las aulas.

Finalmente, para realizar y cumplir con los propósitos de esta investigación, he considerado pertinente que el trabajo de grado desarrollado *dance* en tres capítulos fundamentales. Sí, que *dance*, porque esta investigación no debió ser escrita sino danzada, cada capítulo es un paso dancístico que expresa y canaliza todas las fuerzas que encontré con los Sikuani y con la filosofía de Nietzsche. Así pues, para y ante la academia *actual*, he construido mi territorio para danzar en el papel y las letras que aquí ven no son otra cosa que el baile de mi voluntad/de potencia.

El primer capítulo, el primer paso titulado: **Modos de existencia del pueblo Sikuani**, se ha introducido en la historia y el territorio del pueblo Sikuani, es un estudio sobre la cosmovisión y el pensamiento que encontré en el resguardo Wacoyo. Allí se resaltan puntos fundamentales en cuanto a la relación del hombre con la naturaleza y la visión del mundo a partir del *mythos*. Igualmente se presenta la función del *chamán* con las plantas de conocimiento, las ceremonias de las danzas y de los cantos, como transformadores vitales del pensamiento y del cuerpo indígena Sikuani.

El segundo capítulo o paso titulado: **Paralelismo entre el pensamiento Sikuani y el pensamiento de Nietzsche** ha expuesto el *pensamiento inactual e intempestivo* del filósofo Friedrich Nietzsche, sobre todo aquel que estuvo orientado a la filosofía de la Grecia arcaica, de donde recogió lo apolíneo y lo dionisiaco y que estuvo ligado a la tragedia griega. Apolo y Dionysos se asocian al *sueño* y la *embriaguez*, dos estados vinculados al cuerpo de naturaleza que

se encuentran en paralelismo con dos fuerzas excitantes del pueblo Sikuani: *Kuwei* y *Tsamani*, deidades que son similares, en tanto que operan como fuente de conocimientos.

También me he manifestado sobre el concepto de cuerpo en la obra de Nietzsche desde la interacción de fuerzas *activas* y *reactivas*, junto con el concepto de *voluntad de potencia* pues tales conceptos confluyen con aquello que fortalece y se eleva en la práctica el desarrollo de la vida de la comunidad de los Sikuani. De esta manera, se ha establecido una articulación de los conceptos Nietzscheanos de *voluntad de potencia*, el cuerpo y las fuerzas con la cosmovisión y el pensamiento Sikuani.

Por último, el tercer capítulo o paso titulado: **El diálogo de saberes y el pensar con el corazón**. Allí he abordado la necesidad de un diálogo de saberes con la academia y los conocimientos ancestrales, proponiendo una des-colonización de la universidad a partir de una educación que provenga desde la Madre Tierra y el *buen vivir* como conocimiento ancestral. Por este motivo, en este paso he propuesto como necesario un diálogo intercultural de diferentes saberes, en donde las sabidurías ancestrales y el pensamiento filosófico occidental se puedan integrar. En este sentido, se ha realizado una propuesta educativa desde un pensamiento que provenga de aquel diálogo que, como se verá, involucra el corazón y de la intuición y otro modo de trabajar con la mente de manera que se desvincule de esa forma de pensamiento abstracto y representativo.

Capítulo I: Modos de existencia del pueblo Sikuani



Capítulo I: Modos de existencia del pueblo Sikuani

“Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensar crean maneras de vivir.” (Deleuze, 2000, pág. 24)

Para comprender mejor el mundo del pueblo Sikuani, es menester aproximarse y experimentar con ánimo el territorio y la cosmovisión que nos brinda el resguardo Wacoyo del Meta (Colombia). De allí que nos aproximemos a su historia, su territorio, sus mitos, sus distintos saberes que este pueblo alberga. Esto se va desarrollando más amablemente cuando se anda en el territorio y se logran comprender sus modos de existencia. Las concepciones que se pueden tener del mundo Sikuani no nacen de la espontaneidad y de la pura voluntad de conocer, surgen desde las actividades vitales y experienciales con el habitar el entorno, en donde confluye el territorio, el clima, la historia, los mitos, la danza, las plantas de conocimiento, etc. Todo esto, tensa un hilo entre la diversidad del territorio y el pensamiento que designa una cierta visión del mundo en que actúan los Sikuani y que permiten en alguna medida orientarse en él.

1. El territorio del pueblo Sikuani.

El pueblo indígena Sikuani habita en los departamentos de Vichada, Guainía, Arauca y en algunas zonas selváticas de Venezuela, “limita con el río Meta al norte, con el Vichada al sur (ambos afluentes occidentales del Orinoco), con el Orinoco al este y el Manacacias (afluente sureño del alto Meta) al oeste” (Fabre, 2005, pág. 13). Si bien, los Sikuani eran un pueblo seminómada¹, dado que investigaciones arqueológicas y antropológicas consideran que este pueblo tenía orígenes de las migraciones de las Guayanas. “Las comunidades de los Llanos son producto de una serie de sucesivas migraciones procedentes de diversas partes del continente

¹ Eran considerados seminómadas ya que en determinadas ocasiones se desarrollaban como sedentarios de acuerdo con la estación del año que atravesaban. Actualmente son sedentarios en su totalidad.

americano, la mayoría, de los grupos arawak.” (Sanabria Rojas, 2015, pág. 42). Eventualmente estas migraciones trasladaron a las comunidades a las llanuras de la Orinoquia colombiana.

Los Sikuaní eran conocidos peyorativamente por los colonos como *Guahibo*, *Guajibo* o *Hiwi*² que significa los “salvajes”. A pesar de estas nociones de pueblos llamados “primitivos”, “sin historia”, “salvajes”, se comienza a dibujar manifiestos en contra de las diferentes formas de opresión, y se emprende la existencia del hombre Sikuaní. Bien lo decía el antropólogo y arqueólogo Gerardo Reichel Dolmatoff (1987), en una ponencia en la Universidad Nacional de Colombia, en la que manifestaba la admiración ante la resistencia de los indígenas en general:

No encontré al “buen salvaje” ni tampoco al así llamado “primitivo”. No encontré aquel indio degenerado y embrutecido ni mucho menos aquel ser inferior por entonces descrito generalmente por gobernantes, misioneros, historiadores, políticos y literatos. Lo que sí encontré fue un mundo de una filosofía tan coherente, de una moral tan elevada, una organización social y política de gran complejidad, un manejo acertado del medio ambiente con base en conocimientos bien fundados. En efecto, vi que las culturas indígenas ofrecían opciones insospechadas; que ofrecían estrategias de desarrollo cultural que simplemente no podemos ignorar, porque contienen soluciones válidas y aplicables a una variedad de problemas humanos.

Este corto extracto, resalta el antagonismo de la vieja y retrograda definición del indígena que se tenía por axioma general. En respuesta a ello, en 1985 varios líderes de la comunidad Sikuaní en forma de resistencia cultural, adoptan de manera definitiva el nombre de “Sikuaní”, que significa *gente que no está aculturada*. La palabra *gente* que viene de latín que *gens*, *gentis* (tribu o familia), que conlleva una noción de estructura social demarcada que contrarresta el significante del “salvaje”.

Son un pueblo caracterizado por haber habitado en aldeas seminómadas donde tenían una gran movilidad asociada a actividades de caza y recolección que se regulaban por medio de lecturas celestes³. Los recursos de la tierra, cacería, pesca, agua, para los Sikuaní son un bien colectivo y se realizan desde la *Unuma* cuya definición designa la forma comunitaria de trabajo que se da en la reciprocidad junto a la *chagra* o *conuco*, es allí donde se realiza la siembra de la yuca brava o

² Significa: *los otros que no tienen mi cultura* o *los que no viven como nosotros*, estas fueron denominaciones otorgadas por el pueblo Achagua a los extranjeros, ellos que habitaron en la cuenca de los ríos Casanare, Meta y Apure.

³ Los Sikuaní poseen un calendario de observación en la que las estrellas indican en que ciclo se debe sembrar, cosechar, tumar un bosque o recolectar.

amarga, plátano, árboles frutales, etc. La siembra se da de manera colectiva con los miembros de la comunidad en donde la mujer le corresponde, además, la elaboración de tinajas de barro y la preparación de la yuca brava. Las mujeres extraen el veneno de la yuca (*ácido hidrocianico*) mediante un proceso de rayado, seguidamente preparan el casabe, tapioca, harina de yuca (fariña), *cawana* o danara y otros productos. Al hombre le corresponde la cacería, la pesca, confección de flechas, arpones, canoas. Pese a que se les dificulta la pesca y la caza por las condiciones actuales en donde han disminuido estos recursos por la depredación civil, el intercambio de los productos alimentarios y objetos se da de forma normal.

Actualmente algunos indígenas del pueblo Sikuni se han ubicado en el departamento del Meta, como es el caso de la comunidad Sikuni que viven en el resguardo Wacoyo. El territorio de ellos es un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, en el cual el pensamiento se encuentra en constante movimiento. Es un pueblo singular que construye su propio pensamiento y cosmovisión frente a los procesos colonizadores. Su condición reconocida por ser seminómada les ha permitido enfrentar poco a poco el proceso de colonización, resistiendo desde la conquista las fuerzas destructoras de los colonos. Dicha comunidad aún conserva una cosmovisión independiente, propia y profunda, justamente es eso lo que les permite caracterizarse en la medida que preservan sus costumbres culturales, las cuales en parte dan ejemplo con procesos dirigidos a una sabiduría enfocada hacia el conocimiento y el cuidado de sí mismos, como también al de la naturaleza.

Asimismo, la historia no ha sido sencilla para este pueblo. Durante la época colonial, el colonizador europeo desgarra los cimientos de la antigua tierra Abya Yala⁴. El colonizador u *hombre blanco*⁵ se adentró en los Llanos Orientales realizando una búsqueda exhaustiva del tesoro de *El Dorado*, lo cual hizo que la población indígena de la zona estuviera en constante movimiento

⁴ “Abya Yala es el nombre reconocido por los pueblos indígenas para nombrar el continente americano o América Latina. Sin embargo, como bien señala Walter Mignolo, América, América latina o América sajona es una invención europea forjada en el contexto de la historia colonial a partir de 1492. Así, a comienzos del siglo XVI, “el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó ‘América.’” (Mignolo, 2005, pág. 28)

⁵ Llamado así por el actual abuelo del resguardo Wacoyo, don Clemente Gaitán, que también sirve para hacer referencia al extranjero no indígena.

dejando por un lado los espacios sagrados determinados al rito y por otro, a que no existiera ni se diera un contacto permanente con los conquistadores.

A inicios del siglo XVII se iniciaron varias expediciones religiosas que capturaron a los indígenas Sikuaní para un posterior adoctrinamiento a cargo de los jesuitas, franciscanos y dominicos. Todas estas órdenes religiosas con su ímpetu de accionar misionera retumbaron en el territorio llanero, en la organización espacial, en el uso de lengua, en las creencias religiosas. “La conquista europea y los procesos de colonización de los Llanos Orientales trastocaron estas actividades comerciales alterando los patrones establecidos, así los Sikuaní fueron arrinconados poco a poco.” (Sanabria Rojas, 2015, pág. 44)

Para el abuelo Clemente, estas expediciones llevadas a cabo por el *wowai* u hombre blanco introdujeron nuevas formas de concebir la existencia, el territorio, la propiedad y las creencias religiosas que se viven hoy en día. Sin embargo, la autonomía del pensamiento del Sikuaní y de su decisión férrea de seguir con su pensamiento ancestral, sus dioses y sus prácticas de curación con plantas, han hecho de esta comunidad un pueblo que se resiste frente a las diversas instituciones religiosas y al Estado en el que no creen. De manera que viven en armonía sin darle importancia a esas fuerzas, minimizándolas y curándose de ellas desde las danzas, cantos y conjuros.

A medida que los indígenas continuaron con su seminomadismo, intentando buscar algún lugar en específico no muy lejano de sus sitios ancestrales. A finales del siglo XVIII la llegada de más colonos y el comienzo de las guerras independentistas en América Latina hicieron que los Sikuaní se movilizaran Llano adentro y dejaran a los colonos algunas tierras donde posteriormente vendría a situarse la sociedad y cultura *llaneras*; con su mestizaje, su carga ideológica, productiva y tecnológica

Es innegable, pues, reconocer que el tipo de relaciones español (o europeo) e indígena en la región de los Llanos del Orinoco estuvo caracterizada por el sometimiento físico (encomiendas y esclavitud) y cultural (proselitismo religioso). A ello debemos agregar las epidemias de viruelas, sarampión, romadizo, gripas, que afectaron y diezmaron a los indígenas motivándolos así a escaparse de las misiones y encomiendas. (Romero Moreno, Castro Agudelo, & Muriel Bejarano, 1993, pág. 50)

Tras la independencia, era inevitable que llegaría la industria y las grandes empresas agrícolas, ganaderas y con ello las enfermedades. En palabras del abuelo Clemente, “*el territorio ancestral fue ocupado y en él se construyeron grandes haciendas [...] transformando el medioambiente a su beneficio, pero no al de la tierra*”. Este tipo de expediciones se dieron durante la llegada de los movimientos artísticos europeos al Nuevo Mundo, y era más que obvio que los territorios de los Llanos no escaparían de la renovación del campo, haciendo fincas y haciendas para embellecer los nuevos territorios “adquiridos”.

La constitución política de 1886 no amparó a los pueblos indígenas, que se vieron violentados con mayor frecuencia y expulsados de sus tierras de labranzas por los grandes latifundistas del ganado. Muchos Sikuni fueron asesinados por defender sus territorios espirituales y energéticos obligados a trabajar como jornaleros y constructores. Sumado a esto, el surgimiento de la época de *la violencia* en la mitad del siglo XX en el país los obligó a esparcirse por todo el territorio nacional, lo que hace que ahora existan múltiples resguardos totalmente alejados de sus territorios ancestrales y que se haya extendido una pérdida de lazos culturales y de sus propias características. Es importante señalar la fecha de colonización que plantean los Sikuni de Puerto Gaitán del departamento del Meta ocurrió el 9 de abril de 1948, fecha en la que ellos dicen que llegaron huyendo de la violencia muchos colonos que los desplazaron a sangre y fuego.

La esclavitud, el tráfico de indígenas por parte de los terratenientes llaneros desembocó en las “guahibiadas”, costumbre que practicaba la cacería a los indígenas del Meta, Casanare y Vichada. Un “deporte” como ellos llamaban para expropiar el territorio de los indígenas que dieron lugar en las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX. Entre este despojo de la humanidad, entre la carnicería y las matanzas efectuadas, hubo una en particular que aconteció en la finca de “La Rubiela” en 1968 en Arauca: los colonos invitaron a una familia de indígenas a comer *sancocho*, una vez alimentados estos, ráfagas de tiros dieron muerte a 16 personas entre niños y adultos. El abogado y sociólogo Alejandro Reyes Posada en su columna del Espectador (2018) relata el juicio que se realizó a los vaqueros por la masacre en la finca La Rubiela:

En el juicio que se hizo en Villavicencio, el abogado Pedraza, que defendía a los vaqueros, alegó que matar indios no era delito, pues era una costumbre ancestral del Llano para defender las reses de los indígenas que las cazaban para comer, igual que hacían con venados y dantas.

Estos hechos despreciables en que indígenas fueron brutalmente asesinados en nombre del progreso, despojándolos de su territorio y de su singularidad de existir como indígenas, actualmente se sigue vulnerando con prácticas similares a los Sikuani. Si bien, en la constitución de 1991 se iniciaron proyectos para salvaguardar a los múltiples resguardos y con ello a sus costumbres y diversidad cultural, no exime que diferentes empresas y compañías nacionales y multinacionales sigan atropellando a los indígenas nativos de Puerto Gaitán.



Ilustración 1: El abuelo Clemente sentado con su hijo Helber.⁶

Fuente: Propia.

Por lo tanto, en el resguardo de Wacoyo también ha sido contaminada por el mega criadero de marranos La Fazenda ® ALIAR S. A. que queda a unos pocos kilómetros que, según el abuelo Clemente, pertenecen a una empresa de Antioquia con dueños como el expresidente colombiano Álvaro Uribe Vélez. Esto ha generado conflictos dentro de la comunidad dado que genera unos problemas de salubridad y contaminación al medioambiente, problemas e infecciones respiratorias debido a los fuertes olores y a la abundancia de moscas y otras plagas. También existe una petrolera que se llamaba Pacific Rubiales y actualmente denominada Frontera Energy, una multinacional

⁶ Se puede observar al lado derecho al abuelo Clemente acompañado por su hijo Helber del lado izquierdo. Ambos discurren sobre los problemas de las marraneras y las empresas adyacentes.

canadiense, que ha explotado varios campos petroleros en Puerto Gaitán, Meta. El hijo del abuelo clemente, Hermes, nos habla de este conjunto de problemas actuales:

[...] lo vemos como una amenaza realmente cultural y de existencia, digamos, no sólo con los Sikuani sino contra los pueblos por la forma en que se activó desde los últimos presidentes, además llevan la misma línea de explotar los recursos y coincide con los territorios indígenas en toda la geografía.

Esto hace que surja una preocupación mucho mayor, y es que al parecer la pérdida de respeto por la conexión con la naturaleza no es algo que atañe únicamente al *occidental, al hombre blanco (wowai)*, dentro de la misma población Sikuani ya se encuentra el conflicto donde el capital prima sobre lo ancestral. Ya no es el extranjero que despoja al Sikuani de su territorio para una explotación desmedida, ahora es el Sikuani mismo que, en palabras del abuelo Clemente, se ha dejado *enfermar* y ha olvidado todo por lo que generaciones anteriores lucharon por preservar. Cómo es el caso de los Capitanes⁷ o llamados *waro* son figuras de autoridad en la comunidad, ellos tienen la función de orientar, coordinar a los miembros de la comunidad.

El capitán tiene la jurisdicción y poder político que establecen relaciones con el gobierno, esto hace que en ciertas circunstancias los capitanes se corrompan y sean cuestionados por la comunidad. Es el caso de la disputa legal que el médico tradicional o llamado *penajorobinü* ha denunciado ante el Estado sobre los problemas de las marraneras y que descaradamente los Capitanes han deslegitimado. Estas disputas internas han hecho que algunos miembros de la comunidad, según el abuelo, hayan decidido abandonar el resguardo en búsqueda de un mejor futuro para sí mismos, por lo que han olvidado su relación con la naturaleza y con su familia, causando una ruptura cultural y energética con el territorio.

Igualmente, la idea de la familia también es muy importante en la cultura Sikuani, pues es ella la que vive entre la naturaleza y la que de igual manera hace un pacto para cuidarla, protegerla y usarla con responsabilidad y reciprocidad. El núcleo de la familia dentro de la organización social de la comunidad evidencia un proceso corporal, vital y ella se encarga de moverse, de fluir y

⁷ Anteriormente los capitanes eran nombrados por el propio capitán entre su hijo mayor o, su sobrino, sin embargo, actualmente los Sikuani eligen el capitán por voto.

direccionar las relaciones de sí mismas a un cuidado de sí y, especialmente, de modelar el ordenamiento de la comunidad de acuerdo con sus creencias.

Los Sikuni viven en clanes familiares en donde la filiación se establece en torno del padre, aunque la mujer tiene un cargo de suma importancia pues son ellas quienes con su experticia dominan las condiciones adecuadas para la comunidad, el hogar, la alimentación, el cuidado de los niños. En el núcleo de cada familia Sikuni, incluyendo la familia de sabedores Gaitán-Quintero Casolúa, está constituida por una pareja adulta, los hijos e hijas viven aledañamente con sus respectivas familias. La familia Gaitán-Quintero Casolúa del resguardo Wacoyo está actualmente constituida por la abuela Isabel Quintero esposa del abuelo/chamán Clemente Gaitán⁸.



Ilustración 2. El abuelo Clemente Gaitán y la abuela Isabel Quintero en el resguardo Wacoyo.

Fuente: Propia.

⁸ El nombre verdadero del abuelo es Malabo que en Sikuni significa “Laguna Celestial”.

La abuela Isabel es hija de un reconocido abuelo y médico tradicional José Antonio Casolúa (1924-2011), quien era un gran danzante y chamán. La abuela es una figura importante ya que con su palabra y sus consejos configura los procesos espirituales de la comunidad. Igualmente, tenemos al abuelo Clemente (esposo y compañero de toda la vida de la abuela Isabel), fue aprendiz del mayor José Antonio Casolúa, y también es una de las figuras principales del resguardo Wacoyo. Él como autoridad y hombre de conocimiento asume la responsabilidad de guiar y procurar a la comunidad un bienestar físico, energético y espiritual.

Este matrimonio contiene nueve hijos, entre ellos quienes sobresalen por su labor con la medicina son; Martha que con su potente y bella voz emplea los cantos y rezos (*waji*) de poder que son puente de comunicación con fuerzas superiores, estos cantos y rezos se dan sobre todo en las danzas. Asimismo, se encuentra Helber, es capitán del resguardo Wacoyo y también es aprendiz de los saberes chamánicos de su padre. Y, por último, y no menos importante, se encuentra Hermes quien finalizó sus estudios en historia en la Universidad Externado de Colombia y quien desea aportar con sus estudios a su pueblo, a su resguardo y su familia. En esta familia está concentrada toda una memoria de conocimientos y saberes tradicionales, culturales y orales que representan en gran medida una oportunidad para reconocerlos y valorarlos en esta investigación.

El territorio Wacoyo donde vive actualmente la familia Gaitán-Quintero Casolúa es de gran acceso a las fuentes hídricas o llamados también “chorros”, son lugares en los cuales no se debe entrar sin el debido permiso a los seres espirituales que habitan allí. La sabana y los bosques tropicales que forman el resguardo, son espacios especiales para la recolección de fruta, la siembra, la cacería. El territorio es de suma importancia dado que da forma al pensamiento del Sikuni que se encuentra estrechamente ligado a la respiración de la tierra, a los fluidos de cada planta y, al poder de cada animal que pisa la tierra. El territorio es lo que engendra: no es el Sikuni, es el territorio quien engendra al Sikuni.

Además las tierras del resguardo Wacoyo forman parte de todos, es un bien común, es un espacio vital en donde confluye la cosmovisión, los relatos de los abuelos, las plantas de conocimiento, la alimentación, la salud, la alegría y vida. El Sikuni no está separado de la naturaleza, por lo que afectar el territorio es afectar el bienestar de quienes lo habitan.

2. Cosmovisión.

La cosmovisión es una forma de entender el mundo, el universo y el papel que juega el ser humano en él. Por ese motivo la “visión del mundo” del indígena Sikuni se desarrolla mediante la percepción de intensidades vitales implícitas en la naturaleza, en los mitos, ritos, en las costumbres y en los modos de existencia que hacen posible descubrir y develar un saber antiguo y propio. La cosmovisión del pueblo Sikuni posee una profundidad de símbolos y significados que tiene relación a un sistema de mundo abierto, es decir, se logra presenciar que todos sus conocimientos, saberes, devienen y se transforman en una multiplicidad de formas de existencia. No se puede definir al indígena Sikuni en un conjunto cerrado, por el contrario, se puede recurrir a un estudio filosófico que aprecie y dé cuenta que el pensamiento del Sikuni es muy amplio y rico en la medida que este se ha forjado durante milenios bajo el campo celeste de la Llanura.

Asimismo, el indígena Sikuni entiende el mundo y el universo desde el misterio del corazón y no desde la razón⁹. O sea, su fuerza del pensar reside en la intuición, en lo sensible que se despliega en lo orgánico y en lo corpóreo, dando máxima relevancia a las danzas, a los cantos donde se armoniza y conduce el pensamiento. El corazón es el órgano que atiende mucho mejor al manejo de la naturaleza, la práctica, la destreza. Este órgano ayuda a “ver”, donde ese ver, desde luego no es otra cosa que el percibir la particularidad de las cosas del mundo. El ver es adentrarse y viajar en una dimensión diferente en la que no estamos acostumbrados. “Para mí solo recorrer los caminos que tienen corazón, cualquier camino que tenga corazón. Por ahí yo recorro, y la única prueba que vale es atravesar todo su largo. Y por ahí yo recorro mirando, mirando, sin aliento” (Castaneda, 2002, pág. 45). El corazón es el órgano, es el motor de la vida de los Sikuni con la naturaleza, en ella reposa la estructura de la existencia de todas las cosas.

Allí, el corazón expresa dimensiones de un querer o una voluntad que se relaciona con el sentir, el ver y el soñar. El hombre común (occidental) sostiene su mundo con su razón; el otro, el chamán, la sostiene con su voluntad. Ambas descripciones tienen sus reglas y las reglas se perciben, pero la ventaja del chamán consiste en que la voluntad abarca más que la razón. Lo que un abuelo o chamán llama voluntad es un poder que viene de adentro y se prende al mundo de

⁹ El *hombre blanco* a diferencia del indígena ha construido su mundo a partir de la razón que es una facultad que permite emitir juicios con principios lógicos y conceptuales.

afuera. Les llega envuelta en el misterio y les da la capacidad de realizar prodigios extraordinarios. La voluntad del Sikuani encarna la dimensión más humana, interior, ritual y de afinidad perceptiva; no se concentra lineal y lógicamente con la cabeza. Es decir, el pensamiento no es una acción unívoca del cerebro, del habla y de la razón, lo que el occidental define como mente, para el indígena es una actividad que se dispersa y se ejecuta desde diversos órganos y puntos corporales. La voluntad es un aprender a actuar como guerrero actuando, no hablando: el conocimiento es acción.

La diferencia básica entre un hombre común y un guerrero es que un guerrero toma todo como un desafío –prosiguió– mientras un hombre ordinario toma todo como bendición o maldición. El hecho de que estés hoy aquí indica que has inclinado la balanza en favor del camino del guerrero. (Castaneda, 1993, pág. 144)

La voluntad de un chamán es una fuerza, una sensación que sale del guerrero que le permite tomar todo como un desafío. Y cuando menos piensa misteriosamente puede “percibir el mundo” y esta percepción se lleva a cabo desde un *querer interno* de los sentidos y la voluntad. La voluntad eventualmente precipita un conocer, este conocer se da gracias a la naturaleza que rodea al indígena Sikuani.

Por lo tanto, el Sikuani es parte de la naturaleza donde vive con plenitud, se desarrolla abiertamente y experimenta el mundo: el mundo habla y el Sikuani escucha. Se gesta una intersubjetividad del conocimiento que niega la separación del pensamiento filosófico occidental: sujeto/objeto. La naturaleza gesta todo el conocimiento del indígena, es allí donde se realizan todas las actividades de la vida humana. El Sikuani desdobra todas sus fuerzas productivas que se vinculan en una unidad material y divina. La naturaleza es el espacio fundamental para propiciar la vida, manejar el suelo e inscribir todos aquellos relatos cosmológicos. Es así como se evidencia el profundo vínculo que tiene el Sikuani con la naturaleza: “*si usted pisa eso y lo desbarata, tiene que escupirlo y luego seguir caminando*”, fueron las palabras de un niño Sikuani en el momento donde, caminando en busca de agua, pisamos y quebramos una especie de montículo de tierra que había en el suelo. “*Antes de recoger el agua de la quebrada, tiene que pedirle permiso a la madre tierra y luego sí hacerlo*”, nos advirtieron más de una vez. Es decir, se pide permiso a cada conocedor, a cada abuelo, a cada espíritu de la naturaleza, a cada rama, a cada tronco, con el fin de no hacer daño y respetar su existencia.



Ilustración 3. Paisajes del resguardo Wacoyo.¹⁰

Fuente: Propia.

La comunicación permanente con la naturaleza hace que el pueblo Sikuni la considere parte de su existencia. En los ejemplos que vimos anteriormente se ve que la naturaleza es, de por sí, la que regula todas las normas morales que existen en la comunidad. Los Sikuni están en plena comunicación con ella. En uno de sus discursos, el abuelo Clemente mencionaba que: “... *la tierra no es de nadie; tranquilamente cualquier persona puede venir y construir su casa y vivir aquí por siempre; siempre y cuando aproveche y conserve la naturaleza de una manera responsable*”.

Esta visión de responsabilidad y de respeto a la naturaleza se ve sujeta a restricciones y al cuidadoso uso de recursos de cada resguardo. Lo que permite que toda la comunidad sobreviva y preserve lo que la tierra le brinda. Igual que los *Desana*,¹¹ las prácticas de caza y pesca están sujetas a una delimitación y a un cuidado de control equilibrado, sin estas restricciones se puede generar el agotamiento de recursos (Reichel-Dolmatoff, 1968). Sin embargo, quien ha cometido más conmociones precisamente no ha sido el indígena¹². En efecto, el *hombre blanco* es el culpable de

¹⁰ Se ve uno de los pequeños senderos que llevan hacia un bosque. En el bosque encontrábamos un chorro de agua pura que, según la tradición, es uno de los lugares más sagrados y encantados.

¹¹ Es un pueblo indígena nativo de las selvas de la cuenca alta del río Vaupés.

¹² “Noam Chomsky, personaje predominante en la filosofía, la lingüística, la psicología y la psiquiatría, ha realizado desde la década de los años 50 numerosos análisis de eventos políticos que impactan en nuestra sociedad, [...]. Para él, las comunidades locales e indígenas son la clave para prevenir los desastres ambientales en países como EE. UU.

la desaparición de especies animales a raíz de la caza desproporcionada. No obstante, el abuelo Clemente fue muy enfático en afirmar que la misma naturaleza se ha encargado de corregir y de castigar a aquellos que le han hecho daño. Este equilibrio entre el Sikvani y la naturaleza es energético y espiritual. El Sikvani siempre tiene que consultar a la naturaleza antes de ejercer su trabajo sobre ella por medio de los cantos, rezos y de la danza.

Los Sikvani, como ya se ha mencionado, se han caracterizado por su aprovechamiento atávico del universo. La naturaleza posee un papel fundamental dentro de su cosmovisión y su desarrollo espiritual, que se ha utilizado para transmitir por generaciones sus creencias y mitos. Un mito en particular es el del árbol *Kaliawirinae*; es un árbol que provee todos los alimentos a la comunidad. Es un colosal árbol donde brotan todos los víveres y de él emana toda una actividad en torno a la cooperación por parte de los indígenas. La minga *Unuma* es donde todos los miembros de la comunidad contribuyen a los quehaceres que se dan en el territorio, ellos dicen: “*no solo uno levanta el tronco, entre todos levantamos el tronco*”. De modo que la vida en comunidad de los Sikvani surge a partir de la colaboración. El árbol de la comida o *Kaliawirinae* nace desde las herencias transmitidas por la oralidad de los mayores, lo podemos apreciar muy bien en este relato:

Los animales derriban el árbol *Kaliawirinae*: Los seres que en principio eran inmortales, de cuerpo animal y pensamiento humano, luego de encontrar el árbol *Kaliawirinae* se reunieron cerca de él para pensar en una manera más fácil de reunir los frutos y alimentos cultivables que este producía. Decidieron que la forma más adecuada era tumbar el árbol. Como no tenían herramientas buscaron a *Palomeko*, quien poseía en su barriga todo tipo de herramientas. Después de varias negociaciones, con astucia los animales lograron que este poderoso ser vomitara las herramientas para así tener con qué iniciar el trabajo de derribamiento. Los animales convocados trabajaron conjuntamente por varios días tratando de cortar, pero al dejar la tala en la noche hasta casi por terminar, el árbol amanecía como si nadie lo hubiera tocado. *Tsamani*¹³, el sabio, pensando en esa extraña situación, decidió pedirles a los bachacos negros y rojos que lo ayudarán a retirar las virutas que caían cada vez que trataban de talar el árbol. Los bachacos trabajaron día y noche cargando los pedacitos para llevarlos muy lejos del árbol, regándolos por el territorio. El árbol ya estaba a punto de ser derribado y a pesar de dar los últimos hachazos este no se caía ya que estaba atado al firmamento por inmensos bejucos, uno de barbasco y otro de capi que mantenían amarrado el árbol al cielo. *Tsamani* pensó

y Canadá se encargan de propiciar. Y es que, pese a ser considerados “grupos ‘primitivos’, están haciendo un camino hacia el futuro. Y eso es un camino hacia adelante para todo el mundo.” (Ecoosfera, 2017)

¹³ *Tsamani* es un dios considerado el chamán ancestral por excelencia.

nuevamente con sabiduría y pidió a Abuelo Arrendajo que con su pico trozara el bejuco. Este aceptó, pero no pudo lograrlo pues sus ojos fueron cubiertos con la mancha. Tsamani pidió entonces ayuda a Abuela Ardilla para que con sus dientes hiciera lo mismo. Ardilla hembra trozó un bejuco en la parte de abajo y Ardilla macho trozó el otro en la parte de arriba. Al trozar los bejucos Ardilla hembra cayó con el árbol mientras el macho se perdió en el firmamento, pues el bejuco que ataba el árbol al cielo se elevó y se separó de la tierra. Con la caída del árbol los animales tomaron forma de humanos y también apareció la muerte para los seres vivientes del universo. Los trozos del árbol esparcidos por los bachacos dieron origen a las piedras. Los hombres tomaron los frutos y las semillas, sembraron la tierra y crearon la agricultura. También nacieron los dos grandes valores o principios del pueblo Sikuni: la distribución colectiva de los alimentos (*wakena*) y el trabajo colectivo (*unuma*). Al tomar forma humana, cada animal que participó de forma desinteresada y con entusiasmo con los valores y principios de *unuma* y *wakena* formó su clan y buscó un territorio y por eso los Sikuni somos de distintos clanes: tigre, guacamaya, picure, peces, sapo, danta, perro, culebra, caimán y ocarro. (Docentes y estudiantes de la comunidad sikuni de Awariba y Domaplanas, 2015)



Ilustración 4. Árbol Kaliawirinae.

Fuente: Autana Tepuy, monumento natural Cerro Autana¹⁴ (2014).

El *mythos* permite a su vez un reconocimiento del territorio, porque tiene gran importancia examinarse no solo a sí mismo, sino al espacio en que se mueve la comunidad. Es fundamental comprender que, para los pueblos indígenas, y en especial para los Sikuani, la cultura y la naturaleza son inseparables de la visión de la comunidad. El mundo y el territorio forman parte de la cultura, y por ello, la desterritorialización a la que los pueblos indígenas se han visto sometidos tiene graves consecuencias porque acaba con sus costumbres, sus creencias, las minimiza, y de allí que las prácticas culturales se terminan configurando como dispositivos de resistencias, como formas de preservar sus saberes, sus costumbres, sus modos de vida y la naturaleza y el espacio que se encuentra a su alrededor.

Las oralidades que se generan por medio del *mythos* son de suma importancia, ya que se transforman en prácticas vivenciales y de resistencia en la que los mayores, como figuras simbólicas, son los grandes defensores de la cosmovisión, del territorio y del conocimiento. En este sentido, el estudio del territorio adquiere importancia desde el espacio y tiempo en que se narran estas historias, puesto que se exteriorizan aquellas características culturales de saberes que los pueblos indígenas han depositado en la tradición oral para conservar el legado de sus antepasados. Estos saberes ancestrales, que son transmitidos a través de la oralidad, sirven como medio para contactarse con la naturaleza, explicar sus creaciones, la conexión con las energías, incluso para realizar curaciones, enfatizando en las distintas creencias que tienen los indígenas Sikuani con relación al cuerpo y al pensamiento.

En cuanto a las creencias de los Sikuani, existe un politeísmo que está presente en todo lo creado y que es construido a partir de un proceso subjetivo: las nubes, los astros, los planetas, etc., incluso se menciona que los humanos estuvieron dentro de su mitología ancestral. Por ese motivo se pueden entender los diferentes nombres de los grupos *totémicos* de los clanes que existen actualmente, como la gente: Sapo, Tigre, Zamuro, Ocarro, entre otros. La comprensión epistemológica del pueblo Sikuani involucra la vida que rodea todo lo existente en el territorio, los animales devienen en humanos y los humanos devienen en animales.

¹⁴ Del árbol de la comida sólo quedó el tronco que hoy se conoce como Tepuy Autana.

El indígena Sikvani encarna en sus prácticas la expresión de muchas vidas, pues vive procesos de devenir, de desdoblamiento en otros seres y esa es su manera de establecer el vínculo con la naturaleza: se deviene en pez, danta, tigre, árbol o picaflor. Su filosofía no está fundada en el ser, ni en la identidad, sino en el devenir. “Pues, por un lado, las relaciones de los animales entre sí no sólo son objeto de ciencia, sino también objeto de sueño, objeto de simbolismo, objeto de arte o de poesía, objeto de práctica y de utilización práctica” (Deleuze & Guattari, 2004, pág. 242). Las relaciones del Sikvani con la naturaleza se dan en un encuentro místico y colectivo que es producido por un juego de seres vivientes que se relacionan y que, a su vez, configuran otro ser, y simultáneamente estas configuraciones ayudan a establecer una realidad *doble*.

En la cosmovisión del pueblo Sikvani se encuentran unos principios cargados de cualidades enfocadas en la duplicidad, al doble, lo complementario, lo recíproco y lo correspondiente. Por ende, los fundamentos del indígena se desarrollan y correlacionan con el hacer, es decir, con el cuidado y uso de los animales, de la naturaleza, como también con la construcción del propio espíritu. En relación con la construcción del espíritu se da desde un *doble* o una fuerza espiritual que permea todo lo existente. El *jumape* es la fuerza vital que para estos indígenas es la *sombra* que entraña a cada ser; es el alma o es el espíritu de los humanos, animales, plantas, etc. “La palabra *jumape* en lengua Sikvani significa *sombra*, que en el caso del mundo espiritual de este pueblo es el doble o fuerza vital que todos los seres poseen [...]” (Agudelo Blandón, 2015, pág. 102). El origen de esta sombra o fuerza vital se remite a las primeras interrelaciones entre los seres y el cosmos. Los seres tienen una potencialidad o un doble que se afirma, por un lado, por tener una fuerza material (cuerpo físico), y otro lado por tener una fuerza vital (cuerpo energético).

En suma, la “visión del mundo” del pueblo Sikvani recoge un sentir, un aproximarse desde el corazón que permite un despliegue inconsciente de la voluntad que desea conocer por medio de la naturaleza. Los mitos de esta comunidad son un reflejo de todo ese saber adquirido por milenios. El Sikvani no posee una forma de mundo única y unidireccional, sino que es múltiple en un espacio y un territorio donde se desenvuelve la vida, la muerte en diversas dimensiones. Es esta fuerza mitológica que permite recoger unos criterios y unas pautas de comportamiento que tejen una construcción de hombres y mujeres en la comunidad. Esto permite que la cosmovisión prevalezca y marque una comunicación permanente entre los sabedores y el rito.

2.1. Sabedores.

“La vocación de ser chamán es muy parecida a la vocación de enfermarse, pues tiene que ver con la vocación del descontento, de no conformarse con lo que otros se conforman. Un chamán es alguien que siente demasiado sus heridas. Todos nacemos heridos, por el impacto de nacer al mundo. La mayor parte de la gente se adapta, pero el chamán es el extremo contrario: tiene demasiado contacto con su experiencia. Y ese descontento lo lleva a que no le queda otra opción que arreglarse el alma, encontrando en ese camino cosas que otros no encuentran.” (Naranjo, 2019, pág. 30)

Dentro del pueblo Sikuani sobresale el médico tradicional (*Penajorobiniü*) llamado coloquialmente como Mayores, Sabedores, o Abuelo. Son hombres generalmente de edades mayores, y que poseen grandes conocimientos, son sencillamente filósofos de la naturaleza. El médico tradicional que con su capacidad de “ver” el mundo, percibe el principio (*Arjé*) de las cosas y de la naturaleza. Tiene el poder suficiente de controlar las enfermedades –desde el soplo– y de expulsarla del cuerpo del enfermo. El médico tradicional siendo una figura espiritual y ritualista para los Sikuani, es quien encara con su voluntad y paciencia el mundo. Es un guerrero que desenreda los secretos del cosmos y atraviesa con su mirada el alma humana. “El chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la “ve”, porque conoce su “forma” y destino. (Eliade, 1994, pág. 25). El médico tradicional para los Sikuani es una vocación y una práctica constante de ver y es un mediador entre este mundo y el mundo sobrenatural. El chamán es el único capaz de comunicarse con las deidades *Tsamani* y *Kuwei*¹⁵ mediante el uso de enteógenos (“dios-adentro”). Con estas plantas pueden conocer el mundo celeste y replantear el estudio de la humanidad.

Los Sikuani manejan tres tipos de plantas maestras de conocimiento: el *caapi*, el *yopo* y el tabaco. El *caapi* (*juipa*) también conocida como raíz de la ayahuasca, actúa para conectar con los espíritus de la tierra y para entrar en armonía con las fuerzas femeninas. Se mastica la raíz y se procura tragar el extracto que suelta el tubérculo. Si bien es amarga, para los Sikuani endulza el corazón. La segunda planta medicinal es el *yopo* (*dopa*), la cual actúa con las fuerzas celestes, es decir, para los Sikuani el *yopo* simboliza el sol. El uso de esta planta despeja la mente, revela el poder del chamán para curar enfermedades (*wanare*) y para entablar diálogo con sus ancestros.

¹⁵ Kuwei: El dios principal, dios creador.

Por último, se encuentra el *tabaco* que es una planta maestra que se debe utilizar con respeto. Esta planta ilumina, aconseja, da fuerzas, y endulza la palabra al momento de hablar.

El chamán intenta siempre superarse a sí mismo, mejorarse en todas sus facetas utilizando las plantas de conocimiento para ello, ya que posibilitan una fuerza creadora de nuevos significados. El uso de estos *enteógenos* propicia la conexión entre el chamán y el mundo espiritual, potenciar las capacidades ya mencionadas e incluso permite la lectura climática a través de las nubes. Los chamanes pueden pronosticar las lluvias como también los tiempos de sequía y manejar las mismas a su voluntad. Las especies vegetales, particularmente las de poder medicinal se consideran como intermediarias, reguladoras de armonía (sanación) y protectoras físicas y espirituales. Al igual que los demás seres vivos, ellas poseen un espíritu propio. En palabras del abuelo Clemente:

... las plantas medicinales hacen parte de principios. Las plantas espirituales son principios, es la raíz del origen, de ahí donde se empieza todo para aprender. Entonces primero la historia, y después conocer el yopo [...] El yopo es el maestro que da luz en el corazón y en el cerebro, para mirar a dónde se quiere dirigir, para elegir el camino adecuado.

Estas plantas de conocimiento ayudan a cambiar la percepción y la consciencia del chamán que permite por medio de su mente poder adentrarse en el espacio místico de la realidad y visitar los otros niveles indómitos del cosmos. La mente obtiene su percepción en función de la intensidad de la existencia, de profundidad de significados, de relaciones dentro de un sistema (Huxley, 2004, pág. 22). La mente puede contemplar la existencia desnuda con sus diversas realidades, revelando un mundo de belleza extraordinaria vinculada con su territorio.

En el resguardo Wacoyo se puede ver cómo desde el territorio, desde el suelo y más precisamente desde “La Casa del Pensamiento” o llamada en Sikuani *Liwaisi Bo*, se generan y se producen toda su riqueza mitológica de saberes que relatan la creación del universo y de los hombres organizados como Sikuani (existen también casas indígenas en la Amazonia donde se ejerce la medicina, estos aposentos tienen el nombre de Maloca). La Casa del Pensamiento es un lugar de poder para los Sikuani. Allí los abuelos, como don Clemente, ejercen sus habilidades como chamán. En este espacio se articulan las danzas, los rezos, las curaciones, etc. También se dispone para el diálogo y otras cuantas ceremonias, actividades que se realizan de acuerdo con necesidades o fechas establecidas.

Del mismo modo, según el abuelo Clemente sus ancestros tenían una casa donde se ejercía la medicina y otras ceremonias, el nombre era *Siliqui Bo* (lugar-casa). El abuelo Clemente después de un tiempo empezó a buscar un nuevo nombre para la casa, entonces buscó entre el cielo (porque ellos estudian los cielos y las nubes) y encontró el nombre que ahora se conoce como “La Casa del Pensamiento” o el *Liwaisi Bo* en Sikurangi. Donde según el abuelo es: “*La casa donde vamos a encontrar el bien de cada uno, lo que cada uno busca en el pensar y va a encontrar.*” El *Liwaisi Bo* permea todo lo espiritual, ceremonial, ético, artístico e incluso político. Al mismo tiempo, es el espejo del firmamento, un microcosmos que tiene profunda relación con lo que está arriba, es decir, con el diseño del universo (macrocosmos).

La Casa del Pensamiento nunca se separa del territorio ni se menosprecia el impacto de sus prácticas sobre la comunidad y donde el Sikurangi participa activamente. El aprendizaje se dispersa por todas partes en esta casa, pues confluyen muchos sabedores: está el abuelo Clemente, la abuela Isabel, sus hijos Helber y Martha. Sin dejar a un lado los abuelos elementales: el agua, el fuego, el aire y la tierra. La múltiple combinación y espectro de saberes que se proyectan en La Casa del Pensamiento reflejan el gran trabajo espiritual que tiene por fin la transformación de la comunidad.



Ilustración 5. La Casa del Pensamiento (Liwaisi Bo).

Fuente: Propia.

Los saberes que se dan en el *Liwaisi Bo* son la expresión de una cosmovisión profunda y compleja que transmiten una mirada distinta del mundo occidental. Pues la verdadera comprensión de los saberes ancestrales surge desde la propia experiencia con la danza, los cantos, los rezos, las plantas de conocimiento, etc. La intuición y el sentir se entrelazan con el pensamiento para generar un conocimiento mucho más vital y corporal.

Además, este espacio de conocimiento está enfocado con relación a los puntos cardinales. De allí que al entrar a La Casa del Pensamiento debe realizarse por la abertura del lado occidental. Ya en el interior se debe danzar de manera circular en disposición a la mano izquierda. Este espacio se expresa en el principio de la espiral, es decir, la concepción material y simbólica del espacio y tiempo no es vertical ni horizontal, sino que es circular. Se recibe la vida en una interacción de ciclos eternos de vida, muerte y renacimiento.

Además, los seres y las leyes de la naturaleza de los Sikuni también se rigen por el ciclo circular de las estaciones del año que influye en todos los aspectos físicos y espirituales de la comunidad. Igualmente, para los indígenas el vientre de la mujer es espiral-circular donde el primer ser que aparece es el agua, fundamental para la vida, al igual que en el vientre de la Madre Tierra llena de agua, de energía, de vitalidad, luego aparece la sangre como segundo ser y el corazón como tercer ser, donde se ven los hilos entrelazados que teje el pensamiento (Green, 2006).

En La Casa del Pensamiento se utilizan unos banquitos para sentarse que se llama *tapi*, están hechos del corazón de un árbol en especial. Estos butacos de madera están tallados con figuras de animales que recogen los mitos y las fuerzas cosmológicas. El chamán o el abuelo con su *voluntad* reza esos asientos en el que se debe sentar a la niña en su primera luna o menarquia, para que los espíritus (*ainawi*) que están por debajo de la tierra no tengan contacto con ella, esta ceremonia se llama el *Rezo del Pescado*¹⁶. De la misma manera, los *tapis* se colocan afuera de la casa del indígena para prevenir y protegerla de algún mal, esta protección es efectiva cuando ninguno de sus habitantes se encuentra en ella.

¹⁶ “El sentido general de dicho ritual gira en torno a la inauguración de una nueva etapa del individuo, en términos biológicos y de relación con la naturaleza. Es por esto que se lleva a cabo en estos dos momentos tan específicos del ser humano, en donde se puede dar un desequilibrio hombre-medio ambiente. Por un lado, surge un nuevo consumidor de carne animal, y por otro, surge en una mujer la capacidad de multiplicar la especie humana.” (Triviño, s.f.)



Ilustración 6. Banco Tapi de los Sikuani.

Fuente: Propia.



Ilustración 7. Pensador en el Museo del Oro.

Fuente: Propia.

El chamán al sentarse en el *tapi* contempla el universo donde la danza ligera de las estrellas lo atraviesa en una manifestación corporal y mística. En determinadas posturas el chamán en el *tapi* adquiere estados de intensa concentración y evoca conceptos cosmológicos. Estos aprendizajes se dan de manera práctica por medio del cuerpo que se predispone para meditar, pensar, comunicarse con el mundo de los ancestros, los dioses y lejos de estar relajados, se encuentran en gran tensión y profunda concentración. Los chamanes en estas posturas y con ayuda

de las plantas de conocimiento (enteógenos) alcanzan estados alterados de conciencia que les proporciona grandes saberes.

Por otro lado, el chamán Sikuani puede curar o puede hacer maleficios (*malawi*), lo mismo ocurre con otros curanderos o piaches del Llano como los “piapoco” o piaroa. Los chamanes utilizan sus fuerzas y conocimientos de acuerdo con su sentir y vocación. Para el mayor Clemente, muchas personas acuden a él para curarse, para encontrarse a sí mismos y resolver problemas, para sanar heridas físicas y espirituales, e incluso para conocer con profundidad las riquezas que nos ofrece el pueblo Sikuani. Se puede vislumbrar como los chamanes son guías y consejeros que inducen estados de ánimo o estados alterados de conciencia a los pacientes para un fin determinado “Los chamanes procuran así inducir estados de ánimo o estados mentales específicos al proporcionar estímulos ambientales a grupos de personas” (Reichel-Dolmatoff, 1968, pág. 233). Se induce a las personas a estados que se salen de toda racionalidad con prácticas que alteren la funcionalidad del pensamiento.

El pensamiento o *yuweisi* que proviene del indígena Sikuani se remite a historias tradicionales de la cosmovisión ancestral de su pueblo. Es decir, el *yuweisi* es la fuerza interna del pensamiento que posibilita la encarnación viva de la memoria, los códigos, las tradiciones que vienen de sus ancestros desde el cuerpo mismo del Sikuani. El corazón es el órgano donde se dispone el pensamiento para poder narrar desde un presente estas historias de origen. Para los Sikuani, el *yuweisi* está relacionado con la vena que subyace después del corazón; entrega la fuerza energética a todo el cuerpo físico y al cuerpo energético. Así es como toda esta fuerza se condensa en el *plexo solar*, el pensamiento ancestral se concentra en esa zona, produce el pensamiento y la acción vital (Agudelo Blandón & Sanabria Rojas, 2015). El plexo solar es un punto central de energía del cuerpo que ofrece un equilibrio ente el pensamiento y el organismo, este se encuentra entre los conjuntos de venas, ganglios, nervios que subsiste entre el ombligo y el corazón. La importancia del médico tradicional con estas fuerzas del *yuweisi* le permiten reconocer el pensamiento ancestral, la memoria tradicional que se configuran a partir de la expresión de voluntad y la capacidad para recordarlas y narrarlas desde la actualidad. El abuelo Clemente encarna este pensamiento *yuweisi*, ha llevado su vida de acuerdo con su corazón y a su tradición.

Por otro lado, el abuelo como indígena, como sabedor, como campesino ha trabajado cultivando alimentos, construyendo viviendas y del mismo modo ofrece sus servicios de chamán

dentro de su propio territorio o dirigiéndose al lugar donde lo solicitan. El abuelo Clemente en su territorio afirmaba: *“la verdad de la creación viene desde la creación de la tierra. Todo lo que existe en la tierra es como los órganos humanos.”* A cada ser viviente le corresponden cualidades específicas en función de un cuerpo absoluto. En el caso del ser humano, su función dentro del aparato cosmológico alude a la búsqueda de la verdad por medio del conocimiento de sí mismo, de la cultura y de su tarea en conjunto con todo lo vital. *“Al creer en dios, usted está creando su fuerza vital, pero si no hay nada, no hay nada. Ese es uno no más, no hay iglesias, no hay cristianismo. La verdad se encuentra en uno mismo, la verdad es uno y lo que uno hace.”* Estas palabras del abuelo fueron resaltadas varias veces en sus charlas, dándonos a entender que nuestra relación con el conocimiento debe ser vitalista, siempre promoviendo el *buen vivir*, refiriendo a las acciones *reactivas* y términos negativos como construcciones subjetivas que pueden modificarse de acuerdo con la fuerza interna de cada uno.

En suma, los abuelos o sabedores (como el abuelo Clemente) nos aportan otro conocimiento, otra manera de pensar y de ver las cosas a partir del sentir, el intuir que proviene del corazón, en la medida que el laberinto de la lógica-racional del hombre blanco, del occidental, nos ha limitado y puesto raíces al conocimiento. Si bien, estas raíces dan seguridad, también limitan pensar otros modos de vida. La propuesta de estos sabedores es un desafío a la racionalidad occidental y a las corrientes ortodoxas, pero a la vez es una propuesta que reconoce que en esta tierra (Abya Ayala) también ha existido un pensamiento y una filosofía bastante antigua y digna.

2.2. La danza, los cantos, los rezos y la música.

Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior: ya se ha olvidado de andar y de hablar, y está a punto de volar por los aires, danzando. Sus gestos delatan una encantadora beatitud. Del mismo modo que ahora los animales hablan y la tierra produce leche y miel, también la voz del hombre resuena como algo sobrenatural: el hombre se siente dios; su actitud es tan noble y plena de éxtasis como las de los dioses que ha visto en sus ensueños. El hombre no es ya un artista, es una obra de arte. (Nietzsche, 2007, pág. 52)

Se danza para pensar, se danza para crear, se danza para armonizar, se danza para resistir, se danza con el enemigo, se danza para festejar, se danza para recuperar la lengua, se danza con

los dioses, etc. La danza del pueblo Sikuaní hoy por hoy es un puente que involucra distintos actores y voces. La danza es un encuentro con el conocimiento, ya que no es solamente una mera estética del ritmo y del paso o un entretenimiento ornamental. La danza de los Sikuaní proyecta todas las fuerzas del cuerpo y pensamiento en una manifestación de profundidad religiosa y mística. Se lleva a cabo en un espacio ritualmente sagrado (en La Casa del Pensamiento), es una celebración extática en donde se venera e invocan las distintas deidades. En principio, las danzas se originan como ritual entorno a la fertilidad.

De manera más específica, la danza fue, en su origen, una parte esencial de los antiguos ritos de fertilidad. Como tal, relacionaba a los participantes con la generosidad de la Madre Tierra, y con el lado femenino, amplio, abierto y benévolo del Padre Cielo. Los danzantes involucrados en estos ritos no eran mortales comunes: eran recipientes sagrados, inspirados y poseídos por las diferentes deidades, ya fuesen irascibles o pacíficas. (Levin, 1977, pág. 2)

El arte de la danza Sikuaní es un acontecer *inmanente* que atraviesa no solo una estructura estética y placentera del movimiento, sino que es captada por la percepción sensible (*aísthesis*) del cuerpo que se transmuta en un acto sagrado y energético. O sea, la danza deja de ser un espectáculo simplemente para convertirse en un acto fluido que involucra el cuerpo y las fuerzas de la naturaleza. Los bailarines se convierten en participes de un acto creativo y filosófico, es, y debe ser el inicio para la reflexión y el pensamiento.

El grueso de la danza se da por medio de los cantos y los rezos, el que canta es otro médico tradicional con el nombre de *wajipaeviniü* que con sus cantos de danza (*yaweiba*) y rezos (*waji*) cumple la función ritualista de mediador entre las deidades y la comunidad. Los cantos son utilizados por el chamán que a través de estos puede comunicarse con Kuwei (dios creador), esta fuerza le da el poder para curar y sanar. Por ejemplo, el canto *tsamaniwi* que traduce: “*Bájame agua celestial para serenar mi cuerpo*”, permite que el chamán a través de este canto se pueda comunicar con Kuwei que habita en los cielos celestes para que le otorgue el poder de purificar y aliviar el paciente con la ayuda de las plantas de conocimiento.

De forma similar existen los rezos u oraciones –que no siempre se utilizan con la danza– que son códigos que, entregados por Kuwei, ayudan a la cacería, a la cosecha; para enamorar, para curar afecciones gripales, dolores molares, etc. Coloquemos por caso para curar fiebres y gripas, se debe invocar el revoloteo de las abejas, el aroma de los barbasco y el aroma de algunas frutas.

William Torres (1995), en el libro *Waji: “rezo” chamanístico Sikuani* nos expone el siguiente rezo:

Peyajanietsiwaji
fwnenewapeni
Mapalawapeni
Tonewaewapeni
Etsuwawapeni
Makiewwawapeni (abejas)

Yonayapeneni
Yawatiyapeni
we;ereyapeni
Tajunayapeni
Widiriyapeni
Naputsitsalwyawe (barbasco)

Mawiroyapeni
Balatunayapeni
Besuewebeyapeni
Naputsitsakayawe (frutas)

Los diferentes rezos también se manejan con plantas o raíces medicinales para que el médico tradicional pueda curar dichas enfermedades, propiciar la cosecha o actuar a favor del enamoramiento. El médico tradicional con su poética de la palabra actúa conforme con su fuerza y voluntad. El chamán como todo grande director de orquesta dirige la función con su don para cantar, encarnar las fuerzas cósmicas y danzar con los mismos dioses en un eterno devenir, retornado y difiriendo en tiempos y lugares.

Los Sikuani tienen varios tipos de danza tradicionales, para las fiestas disfrutan del *Jalekuma* y *Katsipitsipi* que se utilizan para el Rezo del Pescado y para festejar la fertilidad de la cosecha. En el *Jalekuma* todos los participantes se cogen de los hombros, se danza haciendo una rueda en una sucesión de hombre, mujer, hombre, mujer... El *Katsipitsipi* se va de gancho entre parejas, se avanzan en una especie de trote, cantando, pero sin utilizar las maracas. Otra danza se llama el *Owewimataeto* o Cacho ‘e Venado que de forma similar al *Jakuna* se forma una fila hombro con hombro, y al frente otra fila; es decir, las dos filas quedan de frente simulando una

pelea de venados. En esta danza el hombre sopla el cacho ‘e venado y la mujer lo asiste con el canto. El cacho de venado es un *objeto de poder* o “herramienta” que únicamente el hombre puede tocar para la transformación y bienestar de la comunidad.

Por último, se encuentra la danza *Tsamanimonae Petajunamuto* (Camino de los Dioses) en esta danza los dioses ancestrales bajan para bailar con la humanidad. Los participantes pueden bailar de manera libre y creativa. El abuelo Clemente nos comparte:

En español decimos Camino de los Dioses que vinieron primero a este mundo, a crear el mundo de la tierra, a crear el mundo del cielo, a crear el mundo de la humanidad, el mundo seres de animales, a eso vinieron nuestros dioses. Ahora nosotros no estamos buscando para crear, en la danza estamos buscando un despertar de nosotros para que llegue una claridad en el cerebro y en la mente o en la memoria, para así mismo encontrar el mismo de nosotros de cada uno.

La danza en particular narra a través de algunos cantos la historia de los dioses que estando en la tierra bailaron por muchos años y lograron subir a los cielos, a la constelación de las Pléyades. La danza también favorece la curación de las enfermedades físicas y espirituales, afirmando la vida de los indígenas de manera colectiva y personal. Para los Sikuni el acto de sanar es un proceso que involucra el cuerpo como proceso creativo de transformación, es por eso por lo que las danzas sirven para vibrar con el territorio y la naturaleza.

De igual importancia los instrumentos musicales son de gran relevancia para los indígenas en la danza, pues están estrechamente relacionados con los sonidos de la naturaleza, en especial con los sonidos de los animales que han sido incorporados desde una visión *mágico-religiosa*. En el ritual, la música es un facilitador para la comunicación con los dioses y los instrumentos son facilitadores para evocar a las fuerzas de la naturaleza, encarnando los sonidos de los grillos, aullidos, canto de los pájaros, etc. Algunos instrumentos musicales que utilizan los pueblos indígenas en general son: las trompetas de caracol, maracas, tambores de madera, cascabeles, zampoñas, silbatos, flautas de pan. Por ejemplo, los Sikuni utilizan la maraca o el *tsitsito*, es su instrumento musical por excelencia, es una herramienta de poder. La maraca no sólo es un instrumento idiófono y de oscilación que produce unos ciertos sonidos. El *tsitsito* de los Sikuni se halla relacionada con el ritual, la fiesta y las ceremonias de iniciación, actividades de cacería, abundancia de las cosechas.

Este instrumento está confeccionado de la siguiente manera: la cabeza está hecha de totuma de calabazo del fruto del árbol taparo, se tallan delicadamente aquellos elementos de su cosmogonía que están directamente vinculados con los nombres de dioses (*Kuwei* y *Tsamani*), animales (águila, peces y serpientes), y constelaciones (Orión y las pléyades). En su interior se depositan semillas o pequeñas piedrecitas con el fin de retumbar y producir ciertas vibraciones y sonidos. Algunas maracas están ornamentadas con plumaje de gavián, loros que confieren una singularidad conectada con el *vuelo chamánico*. Por último, a esta cabeza de totuma se le atraviesa un tronco de madera o se le abren dos orificios uno superior y otro inferior por donde se le atraviesa una pita, con el fin de que los participantes puedan agarrar la maraca.



Ilustración 8. Maraca o tsitsito Sikuani.

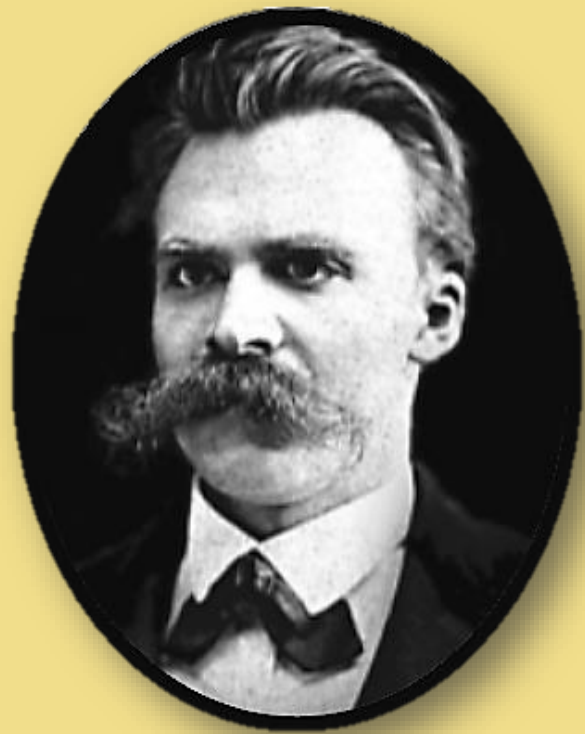
Fuente: Propia.

La maraca o el *tsitsito* personifica el pensamiento, es decir, la cabeza de la totuma de la maraca simboliza el cráneo humano y las piedrecitas o semillas son las conexiones neuronales. Cuando el participante de la ceremonia agita su herramienta y esta truena, quiere decir que se despierta el pensamiento. La maraca es la alegoría perfecta del cerebro y la mente. Los Sikuani dicen: “*vamos aprender sin escribir en un tablero, vamos a poner el corazón con la maraca*”, ellos utilizan el *tsitsito* para aprender, al igual que nosotros utilizamos la libreta de apuntes o el tablero.

Para finalizar podemos decir que el uso de la danza, los cantos, los rezos, la música y los instrumentos musicales entre los Sikuni proyectan un significado que entrañan saberes cosmológicos, espirituales y místicos. Por esta razón la música, el sonido y las vibraciones de los cantos, de la maraca y de los pasos danzando sobre la tierra son herramientas que actúan conforme a la voluntad del chamán para sanar y transformar la vida espiritual, mental, emocional y física de los Sikuni.

Las prácticas ritualistas y corporales de los Sikuni constituyen una complejidad de conocimientos heredados de la tradición oral y del territorio que interactúa con las vivencias diarias de la comunidad para recordar la historia, el origen, los códigos, y generar alianzas con los elementos de la naturaleza. Los modos de vida del pueblo Sikuni se encuentran en correspondencia insondable con la naturaleza, con un pensamiento arraigado del corazón y una voluntad férrea de defender su cosmovisión y de superarse siempre a sí mismos.

Capítulo II: Paralelismo entre el pensamiento Sikvani y el pensamiento de Nietzsche



Capítulo II: Paralelismo entre el pensamiento Sikuaní y el pensamiento de Nietzsche

Para seguir profundizando en los modos de vida del pueblo Sikuaní es preciso reflexionar que estos saberes ancestrales se pueden comprender en paralelismo con los conceptos del filósofo Friedrich Nietzsche que, en principio, parecen volverse prácticos y que pueden converger de algún modo con los Sikuaní. El pensamiento inactual e intempestivo de Nietzsche recoge de la Grecia Antigua dos fuerzas divinas: Apolo y Dioniso, las cuales están en relación con los dioses Kuwei y Tsamani del pueblo Sikuaní, en tanto que operan como fuente de saberes en los sueños, en las plantas de conocimiento, en la danza, en el canto, en el arte adivinatorio, etc. Es así como estas prácticas son fuente de sabiduría, conocimiento y creación.

Este capítulo también pretende aclarar la noción de cuerpo en Nietzsche y en los Sikuaní donde se advierten una interacción de fuerzas reactivas y activas. Estas últimas fuerzas les permiten a los Sikuaní afirmar la vida a partir de la conexión con la naturaleza desde un sentir y pensar con poder de transformación y afirmación diferencial, donde la *voluntad de potencia* se da desde el hecho de superarse a sí mismos activamente en comunidad como impulso vital y orgánico por medio de un *eterno retorno* cuya síntesis de tiempo es un devenir, trastocando el mundo de identidad.

1. Fuerzas activas y excitantes: Apolo y Dionysos en relación con Kuwei y Tsamani

“Yo soy un filósofo discípulo de Dioniso, preferiría ser un sátiro antes que un santo.”

Prólogo a “Ecce Homo” (Nietzsche, 2001, pág. 18)

En principio, para poder efectuar las relaciones necesarias con los Sikuaní y F. Nietzsche hay que considerar que este filósofo fue un contemporáneo que percibió el sentido del propio tiempo como un desfase, es decir, no coincidió perfectamente con el presente. Fue un pensador y filósofo *intempestivo*. Este gran pensador permanecía en lo *inactual*, ya que no estaba perfectamente alineado con las circunstancias de su época. Gracias a ese desajuste, o ese anacronismo, Nietzsche fue capaz de percibir las singularidades de su tiempo y la oscuridad de este. De manera consecuente pudo orientar su filosofía en lo arcaico, es decir, en la Grecia Antigua.

Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esta oscuridad, y que es capaz de escribir mojado la pluma en las tinieblas del presente. ¿Pero qué significa “ver las tinieblas”, “percibir la oscuridad”? [...] Esto significa, si regresamos ahora a nuestra tesis sobre la oscuridad de la contemporaneidad, que percibir esta oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino que implica una actividad. (Agamben, 2006, pág. 2)

En esta penumbra de la contemporaneidad, Nietzsche se atreve a romper e interpolar el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ubicarlo en relación con otros tiempos. Se puede leer en él de forma nueva la historia. Dice Nietzsche en la *Gaya Ciencia* (1985) “Vengo demasiado pronto [...] aún no es mi tiempo” (pág. 109). Es alguien que percibe su época desde una mirada distinta, intempestiva y arcaica. Nietzsche, al ser un pensador inactual e intempestivo, criticó fuertemente el orden social dominante de la cultura occidental, viciada desde su origen por la racionalidad. Lo que se adueña de la cultura y el conjunto social es lo socrático, encarnado en el principio racionalizador (ciencia y técnica), reconvierte los espacios de emancipación y libertad para pensar, en espacios de sumisión. Dicha cultura conduce necesariamente a la aniquilación de los mismos instintos vitales.

Por ese motivo Nietzsche se permitió recoger dos fuerzas vitalistas, cosmológicas de la Grecia Antigua: *Apolo* y *Dionysos*. Estas fuerzas están ligadas al origen de la tragedia entre los griegos¹⁷. Por lo que en el libro *El origen de la tragedia* se podrá evidenciar lo trágico desde la postura apolínea-dionisiaca como origen de la tragedia ática que actúan mediante el coro¹⁸ trágico, la música, las grandes composiciones poéticas del ditirambo, el teatro, la embriaguez, la crueldad, la conciencia trágica, etc. Todo esto conducirá a los griegos a la purificación plena a través de la transmutación que se da en concordancia con las divinidades artísticas de Apolo y Dionysos.

Apolo y Dioniso, estas dos divinidades del arte, son las que despiertan en nosotros la idea del extraordinario antagonismo, tanto de origen como de fines, en el mundo griego, entre el arte plástico apolíneo y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dioniso. Estos dos instintos tan diferentes caminan parejos, las más de las veces en una guerra declarada, y se excitan mutuamente a creaciones nuevas, cada vez más robustas, para perpetuar, por medio de ellas, ese antagonismo que la denominación *arte*, común a ellas, no hace más que enmascarar, hasta que, al fin, por un

¹⁷ Al mismo tiempo estas fuerzas guardan semejanzas profundas con los dioses Kuwei y Tsamani del pueblo Sikuni, como ya veremos.

¹⁸ El significado de coro en griego es ronda.

admirable acto metafísico de la *voluntad helénica*, aparecen acoplados, y en este acoplamiento engendran la obra, a la vez dionisiaca y apolínea, de la tragedia antigua. (Nietzsche, 2007, págs. 47-48)

En libro el *El origen de la tragedia* puede ser tomado tanto como una referencia a la obra artística como a lo trágico de la existencia, donde hay un bello y verdadero renacimiento de la antigüedad. La tragedia griega, en principio, le confirieron un profundo sentido religioso, ya que nació como representación del sacrificio de Dionysos y que más tarde empezaría a relatar las hazañas de otros dioses y héroes. Primordialmente la tragedia griega es un esfuerzo del ser humano por alcanzar la “catarsis” y aclarar las profundidades de la existencia humana. Los sentimientos más humanos se expresaban con sus tensiones y conflictos en una lucha de un destino inexorable, a veces fallido, pero siempre vital.

Los griegos crearon la gran obra artística de la tragedia y con ello realizaron una de las más grandes aportaciones en el campo del espíritu humano. El pueblo griego es para Nietzsche el baluarte de tal aproximación por su abundancia, potencialidad, capacidad afirmadora de la existencia y aptitud hacia el sufrimiento con una notable transmutación a la creación artística. Aristóteles desarrolla una definición literaria en la *Poética* (2013) sobre la tragedia griega:

Así, la tragedia es la imitación de una acción seria y completa, de una extensión considerable, de un lenguaje sazonado, empleando cada tipo, por separado, en sus diferentes partes, y en la que tiene lugar la acción y no el relato, y que por medio de la compasión y del miedo logra la catarsis de tales padecimientos. (pág. 47)

Esta breve insinuación sobre la tragedia griega de Aristóteles no pasa de ser una sutil interpretación meramente descriptiva que ciertamente invita a seguir desarrollando este pensamiento de la tragedia. Es por ello por lo que Nietzsche en *El origen de la tragedia* advierte como el pueblo griego asume y enfrenta los placeres y horrores de la existencia construyendo las categorías de lo dionisiaco y lo apolíneo, donde las asocia con dos estados del cuerpo humano, que en principio son de naturaleza distinta: el *sueño* y la *embriaguez*.

Los griegos desde la tragedia griega asumieron la existencia, por un lado, con el dios Apolo que hace referencia al *sueño* y *ensoñación* como fuente de producción de imágenes que se originan en la imaginación, entendidas como apariencias, pero no realidades. Apolo es el dios de las artes plásticas, inspirador de la poesía, de la civilización, del orden, principalmente de la claridad y la

luz. Es el dios de la representación, de las formas e imágenes. Por otro lado, Dionysos tiene la función fisiológica de la *embriaguez*, es el dios del vino y la sexualidad. La característica más fundamental de este dios era el estado que provocaba en los individuos, en las fiestas de su culto, con la danza y la música. El éxtasis que provocaba Dionysos propiciaba a los participantes a perder el concepto de individuación, ya que el individuo se desintegraba, y podía producir formas nuevas de existencia. Dionysos se manifestaba en el cuerpo, en la intensificación del movimiento corporal, a merced de la embriaguez, dando lugar a la afirmación de la vida en la plenitud de sus múltiples formas.



Ilustración 9. El carro de Apolo o Fébus-Apollo.

Fuente: (Moreau, 1880).



Ilustración 10. Mosaico Pella, Dionisio con Thyrsos montando la pantera.

Fuente: (S.F, 325-300 a.C).

En cuanto al pueblo indígena Sikuni también es necesario expresar que ellos han enfrentado las vicisitudes de la vida, no desde la tragedia, pero sí con distintas prácticas ritualistas que incluyen la danza y los cantos ceremoniales, prácticas que ayudan a la *catarsis*, a la purificación del ser humano. Estas prácticas no sólo se quedaron en Grecia, sino que han acompañado a todos los pueblos en distintas épocas y lugares creando sus particularidades y semejanzas.

De igual manera que el pueblo griego, los Sikuni manejan dos fuerzas excitantes: Kuwei y Tsamani. Dos deidades que son similares a Apolo y Dionysos, en tanto, que operan como fuente de saberes en los sueños, en las plantas de conocimiento, en la danza, en el canto (coro), en el arte adivinatorio, etc. Los dioses Kuwei y Tsamani no manejan esa duplicidad prematura de los dioses griegos, que según Nietzsche años después criticaría en el *Ecce homo*, donde según él la obra *El*

origen de la tragedia encierra una antítesis hegeliana “dionisiaco-apolíneo” con una superación en la unidad de la tragedia. En cambio, los dioses Sikuaní no cumplen esa función unívoca y específica porque establecen lazos y prácticas similares, pese a que estas deidades tienen orígenes distintos. El hijo del abuelo Clemente, Hermes, nos comparte la función de los dioses Kuwei y Tsamani:

Estos dioses no tienen una función específica porque todos trabajaron en una misma línea, digámoslo así, pero si hay como una valorización de quien era el que coordinaba en el grupo de los dioses. Esta Kuwei el que llevaba las ideas, de decidir hagamos esto, hace falta esto, más bien hagamos o no hagamos estas cosas. Esta también Tsamani es como el padre de la medicina, digámoslo así de los chamanes.

El dios Kuwei o *Phurnaminali* es el líder de un grupo de dioses o “héroes culturales” secundarios creadores y civilizadores. Este dios supremo a partir de los pensamientos y de su fuerza creó el mundo y todo lo que habitan en él. Su señora (esposa) de nombre Yanilouava es la primera mujer que vino a este mundo con la medicina, con el yopo en un caracol pequeño. La abuela Isabel nos narra: *“Así pues como le digo el yopo es más de nosotras las mujeres, el yopo viene de la abuela Yanilouava, es la primera mujer que vino a este mundo, ya venía con la medicina con un caracol pequeño y ella inhalaba”*.

El dios Kuwei cuando salía a trabajar se embriagaba con el yopo de un caracolito que su esposa tenía y cargaba debajo del ombligo y así podía decidir cómo organizar e impartir saberes entre los humanos. Por otro lado, Tsamani es a su vez descendiente de Kuwei, es uno de los “héroes culturales” o abuelos Sikuaní, encarna la práctica cultural del *wakena*¹⁹. Tsamani es considerado el chamán ancestral por excelencia, él vivía en este mundo terrenal, sorbía yopo y danzaba para después subir al cielo y convertirse en cuerpos celestes o lo que hoy conocemos como la constelación de Orión.

Los Sikuaní no ven al mundo de forma única y unidireccional, ven a estos dioses en múltiples devenires que dejan sus enseñanzas a la comunidad. Estas enseñanzas que los Sikuaní adquieren se dan por medio del *mythos* que establece los principios que guían a la comunidad. Hermes nos cuenta mucho mejor sobre esto:

¹⁹ Se refiere a la repartición de los alimentos entre todos los miembros de la comunidad.

Para el Sikuani lo que llaman mito con esa connotación que tiene, peyorativa, no es tan así en ese sentido. Ya que la historia del origen realmente es la que le da sentido a la existencia Sikuani, es la que regula las relaciones sociales. Dentro del Sikuani la historia, es la historia del consejo. Es como el ordenador social de algún modo, la que permite la cohesión social e incluso permite la convivencia comunitaria.

Para el pueblo indígena Sikuani el *mythos* es parte de la dimensión que regula y ordena el origen a partir de una poética vital y distinta a la razón occidental. Según Fernando Urbina²⁰ alguien muy elegante definió el mito como palabra de verdad que se dice en *confianza* opuesta a la palabra que viene de lo pensado, que es propio del logos, que es propio de la reflexión filosófica (Museo del Oro Colombia, 2013)²¹. El tejido del *mythos* se remite a la construcción de la palabra mítica o palabra de verdad que se comunica en *confianza*, es decir, la *confianza* que transmite el sabedor indígena a la comunidad. En la palabra mítica se es imposible precisar de dónde vino y quién lo enseñó, es un *ayer difuso* que conforma parte del aprendizaje no solo de los Sikuani, sino de la mayoría de los pueblos indígenas. En todo caso, la palabra mítica de los indígenas es opuesta a la palabra que viene de la razón, de la parte reflexiva y lógica.

Los mitos Sikuani y los dioses ancestrales Kuwei y Tsamani dan cuenta de la labor que estos cumplen en brindar conocimientos de distintas maneras a su pueblo. De un modo similar que Apolo y Dionysos, el “sueño” y la “embriaguez” son fuente de saberes necesarios que se establecen con la humanidad. Por un lado, según Nietzsche, el sueño en Apolo procura la contemplación de un fenómeno, es decir, la realidad del sueño es la apariencia del mundo y no del mundo en cuanto tal. Esta realidad creada por Apolo se encuentra establecida por la apariencia, los sueños, la poesía y está dotada por una particularidad belleza.

Por vez primera se presentaron ante las almas de los hombres las espléndidas figuras de los dioses, en el sueño era donde el gran escultor veía la fascinante estructura corporal de seres sobrehumanos, y el poeta helénico, interrogado acerca de los secretos de la procreación poética, habría mencionado asimismo el sueño. [...]” (Nietzsche, 2007, pág. 48)

Las irrupciones oníricas de material inconsciente de los sueños también se manifiestan en los Sikuani como procesos corporales que pueden usarse para entender las motivaciones y deseos

²⁰ Fernando Urbina Rangel, filósofo y estudioso de la literatura indígena, profesor de la Universidad Nacional de Colombia habla sobre la definición de mito en el III Festival de la Palabra Caro y Cuervo, Bogotá, 2012.

²¹ Cita recogida de un video de YouTube.

ocultos que dominan a cada individuo en la comunidad. Los dioses Kuwei y Tsamani se presentan en los sueños de los Sikuani para sanar e integrar en el cuerpo posibilidades de procesar emociones, crear escenarios para posibles soluciones a problemas y consolidar aprendizajes.

En la familia Gaitán-Quintero Casolúa, la hija del abuelo Clemente, Martha, narra cómo desde los sueños ella se logró sanar de la enfermedad que la aquejaba desde hace años. Un día Martha le comentó a su madre y conocedora, la abuela Isabel, que ella ya no podía más con su enfermedad, que se quería morir, que estaba cansada con su padecimiento. La abuela Isabel se puso a pedir a los dioses para que le dieran una oportunidad de vida a su hija. Esa misma noche Martha soñó que la atacaba un ser (un árbol), que tenía manos y la asfixiaba. Fue cuando apareció un hombre vestido de blanco y le ofreció un canto celestial para que se pudiera librar de aquel ser hostil.

[...] un señor de blanco en los sueños me dijo: para que te puedas librar de esto te voy a dar un canto celestial conforme cuando yo vaya a cantar tienes que arremedarme para que te puedas liberar de todo eso. Y comenzó a cantar en el idioma de nosotros Sikuani y yo empecé arremedarlo, cantando y otra vez ese canto me dio como la fuerza, me llegó la fuerza y me pude liberar de ese árbol que me estaba atacando.

El canto que recibió Martha por parte del hombre celestial personifica la liberación de la pena y el desgarro que sufrió ella por mucho tiempo en su cuerpo y mente. Conforme a ese canto otorgado, ella se ha podido sanar a sí misma y a su familia. Martha fue elegida por los dioses según la abuela Isabel para dar cuenta de la nueva oportunidad de vida. Si bien, el sueño se presenta en una simbiosis de imágenes y símbolos, verdaderamente el sueño es un lenguaje natural del inconsciente.

Los sueños para los Sikuani no contienen interpretaciones, sino verdades, sentencias, pronunciamientos, memorias y revelaciones. “no es una ocurrencia simple que en todas las religiones los sueños sean tenidos como mensajes de los dioses, cuyo decir siempre establece fundaciones. El sueño es la condición más específica de toda revelación” (Urbina, 1992, pág. 26). Se debe reconocer al sueño por su carácter universal que permea todo un saber mitológico que se encuentran en las religiones y en las expresiones culturales. El sueño revela la existencia de cada individuo que forma parte del inconsciente que es común a toda la humanidad, el “inconsciente colectivo”. Por ejemplo, los Sikuani cuando están en la ceremonia de la danza por varios días y un

miembro de la comunidad tiene un sueño, es indispensable que el danzante le cuente a la comunidad sobre su experiencia y su visión del sueño. Pues el sueño permea a toda una colectividad; en vez de suponer que los sueños son un símbolo independiente o un disfraz para otra cosa, se deben reconocer al sueño por el valor que en la colectividad tiene por sí mismo.

Los sueños eran una de las formas elegidas de comunicación del ser humano con lo oculto. Por esta razón, los antiguos griegos utilizaban el mundo onírico como reflejo de la espiritualidad consagrada donde Apolo ejercía sus curaciones milagrosas durante el sueño de los pacientes, quienes se purificaban y se curaban utilizando una técnica que era conocida como *incubatio* o *enkoímesis*²². La presencia de los sacerdotes era indispensable en estas ceremonias porque vigilaban, atestiguaban y a veces eran canales esenciales para las curaciones de los pacientes.

Los griegos también tenían su fuente de conocimiento con la *embriaguez*, con Dionysos, el estado que producía este dios proviene según Nietzsche de dos instintos que recogen el olvido y el *Uno primordial*. Son dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica (Nietzsche, 2007). Los efectos de estos elementos particulares se hacen manifiestos en la figura de Dionysos, éste es el dios de la celebración y la desmesura. Las festividades que surgen a partir de esos instintos reconcilian al humano con la naturaleza, rompen el principio de individuación para formar parte del *Uno primordial* y hacen del hombre pura voluntad, es decir, hacen del hombre *puro querer*.

Los estados embriagantes también los encontramos en la cosmovisión del pueblo Sikuani en el cual actúan mediante el uso de los enteógenos, la danza y los cantos que favorecen la comunicación con la naturaleza. El indígena Sikuani con una clara comprensión, respeto y entendimiento, sabe que forma parte del Todo. Todo es parte de lo Uno con sus múltiples seres, estrellas, cielos, ciclos e incluso con los dolores y los diferentes tipos de crueldad.

El chamán o el *Penajorobinü* es la persona que tiene el poder y la energía del dios Tsamani para entrar en el Todo. El abuelo Clemente cuando sorbe yopo puede entrar en el *Uno primordial* del que habla Nietzsche. Entonces él puede conectarse con el universo: “*entonces me conecto con el universo, estoy en todo lado, mi fuerza está en todo lado, tanto en el cielo como en la tierra,*

²² Era una ceremonia en que los enfermos eran visitados por el dios Apolo.

para así mismo curar a la gente”. El ímpetu del abuelo es una fuerza que está contenida por la embriaguez de las plantas de conocimiento, es la interfaz para comunicarse con la tierra, con las plantas, con los espíritus y ancestros con los que puede asistir tanto en el diagnóstico como en la curación. Además, el abuelo utiliza la danza, los cantos y la música para llevar al paciente a un estado de embriaguez y curación, como lo hacía Pitágoras, uno de los precursores de la filosofía occidental y de las matemáticas, empleaba también la música, como medio poderoso de purificación, de catarsis y curación para el cuerpo y el alma.

El estado de éxtasis embriagante que tiene el chamán es el proceso de un saber heredado que confluye con la naturaleza y con los dioses Kuwei y Tsamani. Esto permite la conexión del Sikuni con la Madre Tierra y a la vez posibilita que el Sikuni tenga un profundo rechazo al extractivismo exacerbado por parte del hombre blanco. El abuelo Clemente sobre este asunto nos dice: *“Para nosotros no existen los diamantes, esmeraldas, el oro y el petróleo. Para nosotros lo que existe es la vida, la vida la que tiene la tierra. Sin la tierra se acaba la humanidad. Dios nunca castiga el hombre, es el hombre quien castiga la humanidad”*. Esto ha hecho entender que la unión que se da con los Sikuni y los dioses es una oportunidad para estar en unidad y profundo respeto con la Madre Tierra.



Ilustración 12. Tallado y diseño tradicional en tapi del Dios Kuwei.

Fuente: Tomado de la tesis: Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares Sikuni (Sanabria Rojas, 2011).



Ilustración 11. Tallado y diseño tradicional en tapi del Dios Tsamani.

Fuente: Tomado del libro: La Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización (Sanabria Rojas, 2015).

En consecuencia, lo apolíneo y lo dionisiaco son dos fuerzas semejantes a los dioses Sikuni, Kuwei y Tsamani, en tanto que operan bajo los *sueños* y la *embriaguez* como estados

profundos de intensidad existencial y profundidad de saberes en relación con la naturaleza. Si bien los dioses griegos, en principio, son de naturaleza distinta, no pueden pensarse el uno sin el otro, son complementarios e insolubles, pues los dos tienen la fuerza de la creación. Es decir, estas dos fuerzas divinas crean, pero a su vez pueden destruir, pues es la fuerza de la vida que crea nuevos mundos, nuevas formas de vida y que irremediablemente también se va aniquilando y muriendo. La fuerza de la vida y de la muerte es un proceso de la construcción de formas y apariencias apolíneas con un reverso dionisiaco que va destruyendo estas formas.

Al mismo tiempo, los griegos pudieron concebir que existe un tiempo de normatividad, es el tiempo de Apolo donde se diseña la geometría, arquitectura, ciencias, etc. Existe otro tiempo, el de Dionysos que simboliza la fuerza vivificante, es la fuerza interior que necesita sacudirse, este tiempo son las *dionisiacas* que se celebraban con una festividad extática, que se valía de “todo”, y al cabo de un tiempo volvían a la normatividad de Apolo. Hay que decir que los dioses griegos no conocían la definición de lo bueno o lo malo, ya que tenían tanto virtudes como vicios, sin embargo, vivían una vida esplendorosa.

Igual que los griegos, los Sikuaní entendieron que la naturaleza humana tiene una parte normativa, laboriosa y tiene otra parte vivificante que necesita salir y expandirse. Ambas forman parte de la naturaleza humana. La experiencia de Nietzsche sobre la naturaleza humana se da a partir de las fuerzas apolíneas y dionisiacas que evocaban el desgarramiento y el sufrimiento que constantemente produce individuaciones, estas individuaciones se desgarran a sí mismas, y con ello lleva a desplazarse y reintegrarse al *Uno primordial*. La vida es un constante devenir de estas dos fuerzas que bullen, que se reconcilian y traen consigo la intención de una forma simbólica expansiva acorde a las pretensiones expresivas de lo corporal. En *El origen de la tragedia* (2007), Nietzsche nos dice:

De ahora en adelante, la esencia de la naturaleza se expresará simbólicamente; un nuevo mundo de símbolos será necesario, toda una simbólica corporal; no solamente el simbolismo de los labios, del rostro, de la palabra, sino también todas las actitudes y los gestos de la danza, ritmando los movimientos de todos los miembros. (pág. 57)

A causa de esto, el pueblo griego, con su simbolismo corporal preparaba sin advertirlo, en el centro de su ímpetu, una fuerza colosal, donde albergaría el encanto de la tragedia griega. Por este motivo en la Antigua Grecia florecieron robustas y grandes producciones artísticas sobre la

tragedia griega, pues en ellas se narraban las aventuras del ser humano, que exploraba los abismos y las odiseas del hombre. Tres de los trágicos más grandes de la historia de la literatura son Esquilo, Sófocles y Eurípides, cada uno imbuido por los sucesos de su tiempo, en el que supieron plasmar con exquisito talento las cargas emocionales, angustias, dudas y pasiones que se ponen en manifiesto en las tragedias.

Una tragedia griega que hizo hincapié y que está estrechamente ligada, en primer lugar, con Dionysos, son *Las Bacantes* de Eurípides, donde se logra plasmar y presentar un mensaje revelador de este dios como dios del renacimiento, del teatro, de la máscara, de la liberación y del castigador. Eurípides "el más trágico" de los autores del teatro ático según Aristóteles en la *Poética* y según Nietzsche fue quien destruyó la tradición de la sabiduría trágica con un pensamiento en función de la razón que desdobló el propósito de la tragedia. "Pero podemos asegurar, con la misma certidumbre que antes de Eurípides y hasta Eurípides, Dioniso no dejó nunca de ser el héroe trágico y que todos los personajes célebres del teatro griego, Prometeo, Edipo, etc., no son más que disfraces del héroe original: Dioniso" (Nietzsche, 2007, pág. 95). Es paradójico advertir que Nietzsche se vaya de cara contra Eurípides considerando que en su obra (*Las Bacantes*) se logra rastrear los orígenes rituales de la *teomakhia*²³ con Dionysos y el coro como edificación primaria de la tragedia.



Ilustración 13. Tapa de un lekanis de cerámica ática de figuras rojas, Penteo desgarrado por Ino y Ágave.²⁴

²³ *Theomakhia* (Θεομαχία), que quiere decir la "lucha o batalla" que se daba con los dioses mitológicos.

²⁴ La tragedia de "Las Bacantes" de Eurípides tiende la pretensión de la catarsis en el despedazamiento de Penteo rey de Tebas, por las ménades y su madre. Penteo familiar de Dionysos niega la deidad de este dios, lo encarcela y le echa vituperios encima. Su oposición al culto orgiástico de Dionysos le aqueja la muerte

Fuente: (S.F, 450 - 425 a. C).

En *Las Bacantes* el coro deviene en la entrega de la perpetua emotividad que se desborda, en primera instancia en la peripecia de la escena, puesta en la fuerza y catarsis que acobija a los espectadores y a la catástrofe que afecta a los dioses y a los héroes. *Corifeo* en las antiguas tragedias era la persona que dirigía solamente el coro en las grandes dionisiacas, sin embargo, antes del teatro clásico griego corifeo era quien lideraba como “punta de la cabeza” el coro sin dejar a un lado su cometido de animador y mejor danzante.

Se cantaba con vehemencia en el ditirambo²⁵ ya que Dionysos era generoso con sus fieles, un benefactor del entusiasmo²⁶. Dionysos encarna el entusiasmo, la danza, el goce por la naturaleza, la libertad y la entrega de lo oculto y primitivo. El coro lo encabeza *corifeo* que con el grito del evohé (εὐὸῖ euoî) invocaba al dios, este a su vez danzaba y jugueteaba en círculos con sus cantos. En *Las Bacantes* se puede apreciar los siguientes coros:

Coro: Estrofa

*iOh, feliz aquel que, dichoso conocedor de los misterios
de los dioses, santifica su vida y se hace en su
alma compañero de tíaso²⁷ del dios, danzando por los
montes como bacante en santas purificaciones, celebrando
los ritos de la Gran Madre Cefelee agitando
en lo alto su tirso²⁸, coronado de yedra, sirve a Dionisos.*

(Eurípides, 1979, pág. 351)

El coro como fuente intrínseca de la tragedia actúa e interfiere en la acción. Los cantos evocan e introducen mitos, con una suerte de perfección mística, donde la música revela y confiere vida. No solamente los griegos tenían el coro con la ayuda de corifeo; los Sikuani en el resguardo Wacoyo, cuando empieza el ritual de la danza, tienen a su maestro cantante y danzante: Leonel

²⁵ La etimología popular el “ditirambo” significaría “el que cruzo dos veces la puerta”, o según Aristóteles es la canción de origen dionisiaca.

²⁶ Entusiasmo que etimológicamente significa la “entrada de Dios”.

²⁷ El tíaso (griego antiguo thíasos), era una comitiva extática de Dionisio.

²⁸ El tirso es un bastón que utilizaban las bacantes y el mismo Dionisio. Estaba compuesto por hojas de parra, hiedra y una piña de pino. Se asemeja al bastón de mando que utilizan algunos pueblos indígenas como objeto de poder que simboliza la fuerza vital.

Estrada. Él nació en el departamento del Vichada, sin embargo, decidió irse de su lugar de origen para vivir en el departamento del Meta con su compadre el abuelo Clemente.

Igual que corifeo, Leonel es conocedor de las danzas, los cantos, las historias ancestrales y mitológicas del pueblo Sikuani. En las ceremonias de danza, Leonel canta potentemente el *Tsamaniwi* que significa: “*bájame agua celestial para serenar mi cuerpo*”, e introduce las historias de origen mitológico. Una de las historias que se narran en estas ceremonias es “La danza del camino de los Dioses”, en donde se dice que existieron siete dioses; Kuwei el dios mayor y seis dioses menores que nacieron de huevos, dos mujeres: Ibaruwa y Kaweinaruwa y cuatro hombres: Tsamani, Furnaminali, Kajuyali y Liwinei. Ellos al crear esta tierra empezaron a inhalar el delirante polvo del yopo y a danzar durante doce años, al cabo de los cuales decidieron subir al mundo celestial de los astros. En el libro *Waji: «rezo» chamanístico Sikuani* (1995), William Torres nos explica mejor sobre este mito:

Cuando los *Tsamanimonae*²⁹ decidieron abandonar la tierra para ascender a lo *Celeste* y poblarlo de constelaciones, danzaron embriagados de *juipa* y *dopa* durante doce años consecutivos sin consumir otro alimento que estos enteógenos. En la tierra se había trazado el designio de la Muerte, y ellos, inmortales chamanes ancestrales, debían ascender a poblar un espacio eterno. (pág. 39)

Los *Tsamanimonae* al dejar la tierra en orden, dejaron la danza y los cantos, para que los *jiwi* (personas) pudieran a través de estos lograr vivir en tranquilidad, paz y armonía. También los dioses dejaron en La Casa del Pensamiento las herramientas espirituales: el siripo³⁰, la maraca, el yopo celestial, el agua celestial, etc., cuando los abuelos Sikuani empezaron a mover la maraca y utilizar las herramientas se activó nuevamente la comunicación con los dioses. El cantante y danzante Leonel Entrada nos narra: “*Cuando los Tsamanimonae escucharon arriba la maraca hubo esa comunicación con la parte terrenal. Entonces ellos mandaron un mensaje a la humanidad para que siguieran con la danza y los cantos, para mantener la paz, cuidar a la Madre Tierra, el agua y el medioambiente.*” Así es cómo a partir del canto, la danza y la música, los Sikuani se comunican y cuidan a la Madre Tierra, en compañía de los maestros y abuelos para recuperar nuevamente la armonía del territorio. También cuando Leonel empieza el ritual abriendo las puertas de la danza, para que las personas puedan encontrar esa *locura* y esa claridad que solo

²⁹ *Tsamani*, el mayor de los *Tsamanimonae* y quien le da el nombre a esta familia.

³⁰ El siripo se utiliza para inhalar el yopo, está hecha del hueso de una garza.

el danzante puede reconocer. Y para recibir y aceptar toda esa potencialidad de las fuerzas que emana de los cantos, la danza y los dioses, es menester pronunciar con potencia la palabra **HA**, esta palabra para los Sikuani es una expresión de poder, de origen celestial.

Retomando a los griegos, el coro y la danza acontecen en las fiestas báquicas, se danzaba y celebraba con júbilo día y noche, invocando los favores de Dionysos. Así lo expone Cadmo: “¿A dónde hay que danzar? ¿Dónde he de posar mi pie y agitar mi canosa cabellera? (...) Porque no voy a cansarme de noche ni de día de golpear la tierra con el tirso” (Eurípides, 1979, pág. 351). El cuerpo con la danza se convierte en *locura*, ya que el cuerpo del anciano como del joven sólo desea moverse en frenesís de una “*locura sagrada*” como el mismo Dionysos lo llama. Las bacantes se saturan de fuerzas extrañas a ellas, así es como la tierra también empieza a saturarse y a emanar miel y leche. En esta “*locura sagrada*” empiezan las bacantes a convertirse en seres con *pulsiones* violentas, destructivas e inconscientes, pero también llenas de vida y de creación.

La pulsión opuesta equilibra la tensión entre la vida y la muerte, permite que lo perverso y lo cruel que hay en la vida humana, eso que excede a la necesidad, se reúna y se sublime en el arte, en la experiencia mística, en el erotismo, por ejemplo. En todas estas actividades el cuerpo y no sólo la mente participa, el cuerpo sufre o goza, se muestra o se niega. (Díaz Márquez, 2018, pág. 15)

El cuerpo de las bacantes, como de los Sikuani, participan de todas estas manifestaciones extáticas. De este modo, se gesta todo un sentir desde el corazón. En principio, este órgano interviene como el principal miembro circulatorio del cuerpo, el cual refleja una fuerza vital en los movimientos del cuerpo en la danza. El corazón es el reflejo de la energía vital, en ella residen el “salto” y la excitación del movimiento. El corazón es un fuego incapaz de mantenerse en reposo, en tanto que brota, danza y se comunica con las distintas fuerzas de la naturaleza. Así es cómo este órgano forma parte intrínseca de la existencia de los antiguos pueblos. En la obra *Dionisos a cielo abierto* (1986) de Marcel Detienne, relaciona a Dionysos con el corazón:

Y para la antropología dionisiaca, el musculo cardiaco es en el cuerpo del poseído una menade interior, siempre ocupada en saltar. Órgano formado por la condensación de la sangre que brota en el corazón es el principio del ser vivo; es el primero y el último en el orden biológico. (pág. 119)

El corazón es una manifestación de la danza, como principio vital del cuerpo de los arcaicos griegos y también de los indígenas Sikuani del resguardo Wacoyo. La danza y el canto más que explicar, conmueven y reflejan ampliamente la perspectiva que visualiza el danzante que se

apropia en el arte como ser orgánico y vital. Este arte tiene la pretensión de la *catarsis* que Nietzsche pone en manifiesto como proceso que se dan entre fuerzas y principios, que encuentra en la tragedia griega como caracteres irrefutables de la sabiduría griega.

Asimismo, Nietzsche vislumbra una interpretación antitética entre los impulsos de las fuerzas contenidas, por un lado, en la importancia de la locura, intoxicación, danza, transformación y la unión con la tierra desde Dionysos y, por otro; la moderación, el esplendor solar, el sueño, la contemplación y el principio de individuación en Apolo. Hay que decir, sobre todo, que este dios de la medida guarda un éxtasis y una exaltación especial, dado que Apolo es el dios de la adivinación que estaba ubicada en Delfos. El dios con su palabra divina y con sus frases crípticas, hablaba a través de los cuerpos de las sacerdotisas que discurrían en el oráculo delfico. Este lugar sagrado, consagrado al dios Apolo, que para los griegos era un lugar de peregrinación fundamental, donde cientos de personas realizaban un difícil viaje con la esperanza de que el destino estuviera a su favor.



Ilustración 14. Ático rojo figura kylix de Vulci, Oráculo de Delfos: Rey Aigeus frente a la Pitia.

Fuente: (Krodos, 440-430 a. C)

Las profecías del Oráculo de Delfos se daban a través de las sacerdotisas o Pitias elegidas por su don para ver el futuro. La ceremonia de adivinación de la Pitia se llevaba en el interior del

templo a puerta cerrada. Cuando la sacerdotisa finalmente profetizaba, su palabra era confusa, como si estuvieran en estado de embriaguez. Se cree que estas mujeres entraban en trance y embriaguez respirando pequeñas dosis de gas metano que escapaban de las gritas del templo, que supondría la conducta presentada por las pitonisas, las cuales, con el dramatismo y la locura circundante emitían sus oráculos. También se cree que utilizaban algunas plantas de conocimiento para la adivinación donde las sacerdotisas, previo aporte de una ofrenda, interpretaban tales profecías desde un tipo de reflexión propia para aquellos enigmas.

Al igual que la sacerdotisa del Oráculo de Delfos, el chamán Sikuaní también participa de la labor de la adivinación, esta habilidad para predecir el futuro se realiza en ceremonias en las que se incluyen la ingesta de enteógenos. La adivinación es un saber adquirido por un don especial, pues este saber no es aprendido de otro. El chamán obtiene el poder de la adivinación del dios Kuwei, en beneficio de este poder el chamán puede hacer la lectura de las nubes, bajos los efectos del *yopo* y del *caapi*. Fue el caso de la abuela Laira del Vichada, una chamana de grandes conocimientos y saberes. Ella fue la mentora del abuelo Clemente, quien recibió los misterios ancestrales de la medicina indígena. La abuela Laira, que no conocía al hombre blanco, anticipó que este vendría de muy lejos y sorbería *yopo* y danzaría con los de su pueblo. Según el relato de Hermes sobre la abuela Laira es la siguiente:

[...] la abuela aprendió de la danza, decía que un día llegarían los blancos. La abuela Laira era una abuela que danzaba y por medio de la danza podía predecir el futuro, digamos, entonces ella decía algún día iba a venir un pájaro, un ave con sonido e iba a ser enorme. Entonces, en el tiempo de los indígenas, no sabían que era un avión y era eso, y que ellos miraban esa ave grande y se escondían. Ella predijo que iba a llegar gente no indígena, que era como un encontrarse como con esa historia donde se originó los idiomas. Así cada uno con su tabaco que cada uno tenía de fumar y seguía hablando un idioma diferente pero que iba a retornar esa historia.

Este relato de Hermes parece inverosímil, pero cuando se reúnen distintos extranjeros de distintas nacionalidades (suecos, italianos, franceses, canadienses, mexicanos, etc.), cada uno fumando tabaco, en torno a la danza *Tsamanimonaie Petajunamuto*, se hace evidente el reencuentro que predijo la abuela Laira. Este reencuentro también lo podemos advertir en la mitología Sikuaní; donde hubo una vez una reunión de los *jíwi* (personas), citada por el dios chamán ancestral

Furnamilani³¹. El dios les ofreció a las personas fumar un gusano blanco, llamado Matababi Toremeni, algunos *jiwi* no fumaron el gusano al darse cuenta de que no era *tsema* (tabaco). Sin embargo, otras personas que eran más toscas fumaron y empezaron hablar en otras lenguas (español, francés, alemán, etc.), estos *jiwi* se convirtieron en la gente blanca (*wowai*).

Este relato mitológico, en relación con las profecías de la abuela Laira, dan cuenta de las prácticas adivinatorias que trascienden la razón común. El “reencuentro” de los *wowai* con los Sikuani también les ha proporcionado una ventaja a estos últimos, en el sentido que la historia, las luchas y sus dificultades no solamente se conocen en lo local, sino que trascienden y se reconocen a nivel mundial. Esto genera un apoyo de reconocimiento y resistencia en el territorio del pueblo Sikuani.

En todo caso, existen semejanzas claras entre los griegos y los Sikuani, en el arte de la mántica³² como conjunto de prácticas mediante las cuales se trataba de adivinar el porvenir, en el que el profeta intervenía con su sabiduría y encriptaba lo real de lo confuso. “[...] como los iatromantes (médicos, sabios) de la Grecia Antigua hacían sus prácticas curativas y adivinatorias para leer signos, indicios, huellas en lo cotidiano y permitir curar y predecir el día a día de los pueblos. Este principio adivinatorio se realizaba bajo unas prácticas exegéticas”. (Sanabria Rojas, 2015, pág. 14). La adivinación de la Pitia y del chamán, se lograban mediante la introspección de un fenómeno que se había dado y se aclaraba como fuente de sabiduría.

La sabiduría se desvelaba siempre desde una paradójica *locura*, bien lo decía Sócrates en el *Fedro*: “Pero resulta que, a través de esa locura, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en cuanto poseídas por la locura, han proporcionado a Grecia de muchas y bellas cosas” (Platón, 1986, pág. 341). Entonces, la *locura* sería intrínseca en la sabiduría griega, pero no es única en ella, los Sikuani en el fondo también manejan una poética, un sentir y una *locura* en el fenómeno de la adivinación y la palabra profética.

En efecto, la *locura* recorre los senderos de la sabiduría griega que se dan a partir de los dioses griegos (Apolo y Dionysos), como fuente de conocimientos y de creación artística. Es necesario ahora preguntarse, ¿tal vez no será que el origen de la sabiduría griega se encuentra

³¹ Dios de la técnica y el desarrollo.

³² Mántica viene del griego μαντική, y significa el arte de la adivinación.

sumergida en la génesis de las fuerzas apolíneas y dionisiacas?, y ¿qué papel juega la filosofía con la sabiduría? Para Nietzsche la filosofía desde Platón abraza un sentido frágil y literario, en este sentido, la filosofía es un "amor a la sabiduría" y no "sabiduría". La filosofía a partir de aquí se legitima desde una contingencia de expresión escrita. Este nuevo amor a la sabiduría platónica se mueve y porta en sí mismo un carácter dialógico y comunicativo. La filosofía es amor a la sabiduría, es la virtud que nunca termina de realizarse, que persigue la verdad, que atiende dialógicamente a las palabras de los sabios (Vargas Guillén, 2014). El “amor a la sabiduría” desde Platón no sólo es una reforma expresiva que proporcionó una continuidad a lo que conocemos hoy como filosofía, sino que es una sistematización de la razón.

Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los «sabios». Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es otra cosa que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y, sin embargo, esta última surge como un fenómeno de decadencia, ya que «el amor a la sabiduría» es inferior a la «sabiduría». Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido. (Colli, 1977, págs. 11-12)

Es preciso señalar que el “amor a la sabiduría” tiene que ver más con una veneración por parte de los filósofos antiguos al considerar que, le habían antecedido un conocimiento aun mayor e inalcanzable. Es por eso, que la filosofía se manifiesta aquí en decadencia con un tipo de saber escritural con relación a la época de los antiguos sabios donde la vitalidad y el misterio arcaico desvelaba otro tipo de saber mucho más rico y propio. Los rostros de la verdadera sabiduría griega tal vez estén contenidos hipotéticamente en la tragedia griega, la poesía y las fuerzas dionisiacas y apolíneas.

Con relación a esto, el filósofo italiano Giorgio Colli en el libro *Los orígenes de la filosofía* (1977), realiza una interpretación basada en *El origen de la tragedia* de Nietzsche, en el que propone que a partir de la tragedia griega y de las imágenes de los dos dioses griegos Apolo y Dionysos se encuentra el sustrato de la sabiduría griega. “Pues bien, una perspectiva idéntica parece abrirse, cuando, en lugar del nacimiento de la tragedia, consideramos el origen de la sabiduría” (pág. 13). Si la “verdadera” sabiduría de los griegos nace de una experiencia mística, con un sustrato religioso enigmático, que incubaba desde luego un terreno peligroso, ambiguo, que constituía un paradigma más abierto, explosivo y que eventualmente se transformaría en lo que

conocemos hoy en día como filosofía. Cabe preguntar: ¿cómo pudo pasarse del enigma de lo místico a un pensamiento racional y discursivo?

Este rasgo discursivo y racional permite que la filosofía dé un paso al costado que la aleja de la vida, de la sabiduría y del enigma. *En el Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (2002), Nietzsche arremete contra esta “sabiduría” a partir del problema de Sócrates:

Los hombres más sabios de todas las edades han llegado a la misma conclusión acerca de la vida: *no es bueno* ... ¿Qué prueba esto? ¿Qué demuestra? [...] estos hombres más sabios de todas las edades, comencemos a mirarlos más ¿Acaso se habían vuelto un poco inestables sobre sus pies? ¿Tal vez habían llegado tarde? ¿Habían tergiversado? ¿Decadentes? Tal vez la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo, inspirado en un pequeño aroma de carroña [...]; los grandes sabios son tipos de *disminución* [...] reconocí a Sócrates y Platón como síntomas de decadencia, como agentes de la desintegración griega. (págs. 43-44)

La sabiduría como lo piensa Nietzsche a partir de estos filósofos no es más que un producto de decadencia. El *cuervo* al que se refiere él es una metáfora de la sabiduría que desenmascara a los grandes sabios. El cuervo huele la carne fétida y en descomposición. Nietzsche huele la descomposición de esta sabiduría milenaria. *En Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (2001), dice: “Fui el Primero en descubrir la verdad porque fui el primero en ver, oler, mentir por lo que son... Mi genio está en mi nariz... [...]” (pág. 100). Si es verdad que la sabiduría no se encuentra entre los grandes filósofos y pensadores antiguos, es sugerente decir que el origen de la sabiduría no es como la conocemos hoy en día y que remonta a la arcaica tragedia griega contenida en estas fuerzas apolíneas y dionisiacas.

Las fuerzas dionisiacas y apolíneas se encuentran el uno al lado del otro en concordancia y discordancia, excitándose mutuamente y engendrando la matriz de un conocimiento, de una nobleza y sabiduría que ya no sería la razón en sí misma, sino el desvarío: la *locura*. “Ser noble será tal vez entonces tener la cabeza llena de pájaros” (Nietzsche, 1985, pág. 46). La locura antigua, poseedora de grandes enigmas y aflicciones que fecunda las tierras de los antiguos hombres, que a su vez se halla no solamente en el pueblo griego sino también en el pueblo Sikuni, con su diversidad poética y mística localizada en sus mitos, danzas, creencias, cantos, plantas de conocimiento, etc.

Para finalizar podemos decir que esta “sabiduría” arcaica se encuentra en distintos pueblos y épocas que dan cuenta de un saber y unas prácticas profundas. En particular, la Grecia Antigua tenía su sabiduría arcaica con la tragedia griega. Esta sabiduría era anterior a la filosofía, que nace del ámbito literario con una tradición dialéctica de Platón. De esta manera, la filosofía es un género posterior a la época de la tragedia donde se sustituyen las figuras de Apolo-Dionysos por un tipo de saber escritural con relación a la vitalidad de estas fuerzas. Si bien, la filosofía occidental es demasiado rica con sus diversas teorías y escuelas de pensamiento, también es necesario rescatar la sabiduría y las prácticas antiguas, en donde la poética mística del *sueño* y de la *embriaguez* contribuye a recobrar un sentido más vital y dinámico, como se ha demostrado también con la cosmovisión de nuestros pueblos abyayalenses. En particular con el pueblo Sikuani del resguardo Wacoyo.

2. Manifestaciones del cuerpo, las fuerzas y la voluntad de potencia en Nietzsche y los Sikuani

Antes que nada, Nietzsche evoca para sí mismo la concepción de un "espíritu libre" o un hombre que piensa por sí mismo. Es decir, este proceso de nacimiento de libertad del pensamiento está supeditado por la gestación del sufrimiento y las enfermedades³³. El espíritu libre conlleva una especie de muerte, un desmembramiento como el del dios Dionysos, se hace trizas para retornar desde la diferencia y la repetición, con el fin de afirmarse en muchas etapas y devenires: en un vitalismo trágico. Nietzsche, al igual que Dionysos, se ve sometido por fuerzas de desmembramiento, ya que su organismo y psiquis es atravesada por distintas fuerzas en su cuerpo. A causa de sus constantes migrañas, mareos, vértigos y deterioro de la visión que lo aquejaban periódicamente y que le imposibilitan pensar libremente. En el libro *la Correspondencia volumen III, enero 1875 - diciembre 1879* (2009), se puede leer claramente que Nietzsche escribía una correspondencia sobre su malestar:

11 de septiembre de 1879: Ahora yo, en la mitad de la vida, estoy tan «rodeado por la muerte» que puede atraparme en cualquier instante; dada la naturaleza de mi mal, debo pensar en una muerte

³³ “Enfermedad”, es una palabra compuesta del latín “in-firmus”, que significa “Sin Firmeza”.

repentina, por convulsiones (aunque yo preferiría cien veces una lenta y lúcida, durante la cual se pudiera aún hablar con los amigos). Ahora me siento al respecto como el más viejo de los hombres; pero también porque he completado la obra de mi vida (carta 880). (pág. 25)

El cuerpo de Nietzsche estaba determinado por unas fuerzas que le hacían perder su vitalidad y energía. Él, para poder conservarse y recuperarse le fue necesario que aceptara la reactividad de su cuerpo, para así poder afirmarse y desplegarse en otras fuerzas. Con ello la servidumbre de la enfermedad y la imposibilidad de pensar, transmutaría en resonancia directa con la creación, invención y adquisición de nuevas formas de conocimiento.

En el cuerpo hay otra perspectiva muy distinta: unas fuerzas activas que, siendo funciones orgánicas y, por lo tanto, sojuzgadas, quieren terminar con la servidumbre; lo cual sólo es posible si esa voluntad pasa por el cerebro: mientras tanto, el cerebro experimenta esa voluntad como su esclavitud a fuerzas disolventes: la imposibilidad de pensar es la amenaza. (Klossowski, 1995, pág. 36)

Así es como el cuerpo y sus funciones orgánicas se transmutan en fuerzas activas y se rebelan ante el sometimiento de las fuerzas decadentes y reactivas de la enfermedad. Al mismo tiempo, los indígenas del pueblo Sikuni se han visto subyugados por expresiones de la enfermedad, en donde los chamanes se ven en la necesidad de transmutar la pesadez de la enfermedad del “cuerpo físico” y del “cuerpo energético”, en una afirmación que se da por medio del dolor y la crueldad.

Es el caso del abuelo Clemente, el mayor relata que cuando tenía aproximadamente once años resolvió ser curandero. Sus padres se hallaban enfermos, entonces desde un *querer interno* toma la convicción de estudiar para curar a su familia. “*Entonces es cuando yo decido estudiar para curar a mi familia, es como una necesidad y nunca pensé que yo iba a estar con la gente de afuera, nosotros decimos el blanco, nunca, nunca de verdad. Pero bueno uno no sabe para dónde va, sino cuando llega.*” En ese proceso y en esa necesidad de curar a los demás, el abuelo no solo ha logrado sanar a su familia, sino también al hombre blanco.

El abuelo Clemente utiliza las plantas de conocimiento, los rezos, el canto y la danza para solventar y prevenir las enfermedades del cuerpo. Las enfermedades para el abuelo se manifiestan de diversas maneras y en distintas partes del cuerpo. La enfermedad consigue matar desde que no exista una *voluntad* propia de sanar. El abuelo se vale del *yopo* y del *caapi* para detectar las

enfermedades; es necesario primero realizar un “canto” especial para conjurar los espíritus de cada planta. Es preciso que la fuerza o la energía de la planta de conocimiento ayude a manifestar y despertar el padecimiento de la enfermedad. De esta manera, el abuelo con sus saberes ancestrales logra expulsar aquellos males del cuerpo. El abuelo Clemente pone su canto y su voluntad para conjurar las plantas de conocimiento y así poder sanar.

El canto es lo que abre allá esas puertas, para conectarse uno entre el cuerpo y el espíritu. Por eso uno siente como esa libertad, cuando uno sorbe su yopo, siente como una liberación, siente como esa paz, como que se olvida de todos los problemas, muchos problemas, porque el espíritu está buscando allá el bien para uno, eso es lo que hace la planta.

La conversión del cuerpo enfermo a uno sano se mueve por los hilos del canto y de la planta, es imperante, en la medida que el cuerpo puede reponerse siempre y cuando el chamán haya pedido permiso a la planta por medio del canto, es decir, el canto abre las puertas de la planta y con ello la posibilidad del abuelo de detectar la enfermedad. En cambio, sin dicho permiso por parte del chamán, la planta en lugar de alentar al paciente lo puede enfermar más. El manejo asertivo de las plantas procura un bienestar tanto físico como espiritual. En la vida del Sikuaní, siempre el aprendizaje se transmite con las plantas de conocimiento, el *yopo* y el *caapi* ayudan a precipitar y a despertar los males del organismo, se exteriorizan en ciertos fluidos que salen del cuerpo como vómitos y secreción nasal que son manifestaciones normales de la afección, que el abuelo posteriormente determinara para poder sanar.

El cuerpo en Nietzsche y en los Sikuaní posee atributos y funciones orgánicas que participan de la afirmación, es ahí, donde el cuerpo se caracteriza por una duplicidad de mando-obediencia, que está supeditada por tensiones de fuerza o debilidad. Es decir, el cuerpo obediente por la debilidad se expresa en un movimiento *singular, simple y homogéneo*. En cambio, el cuerpo que está en mando, en estado de fuerza, hace movimientos de *variedad, diferencia y disgregación*. “Si el cuerpo concierne tanto a nuestras fuerzas más inmediatas como a las más remotas por su origen, todo lo que el cuerpo dice –su bienestar y sus indisposiciones– es lo mejor que nos informa sobre nuestro destino.” (Klossowski, 1995, pág. 36). El cuerpo nos habla mejor que nuestra conciencia. La conciencia o la mente caen en un estatuto secundario, al ser el cuerpo quien las construye y del cual se afirma a partir de la experiencia.

El cuerpo es quien busca su propio empoderamiento y determina la “conciencia” más adecuada a su sentir. Pues el cuerpo es una pluralidad, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor (Nietzsche, 2005). Es justamente esa imagen del cuerpo, una pluralidad de fuerzas que dominan (pastor) y se dejan dominar (rebaño), que se convierten en delegación empoderada e interlocutora propia del pensamiento de Nietzsche. El filósofo Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1998), perfila la concepción nietzscheana del cuerpo, entendida como un fenómeno de múltiples fuerzas que no son dialécticas sino complementarias, es decir, en donde unas dominan, son superiores y otras son dominadas e inferiores.

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay «medio», no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad. Cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. (pág. 23)

La interacción de fuerzas que se dan en el cuerpo se clasifica, según Deleuze, en fuerzas *activas* y *reactivas*. Las *fuerzas activas* son aquellas que se escapan de la conciencia y su naturaleza es afirmar la vida, son las que permiten crear, sentir y pensar la vida de forma impecable (estas fuerzas activas también se manifiestan en las figuras de Apolo-Dionysos y Kuwei-Tsamani). Su verdadero papel se da en el plano del inconsciente, son fuerzas superiores que facultan el olvido, en tanto que permite mantener la salud anímica. Estas fuerzas activas se expresan muy bien en el resguardo Wacoyo, donde la naturaleza permea todo un sentir y pensar desde la existencia de la vida en la tierra, con sus diversos animales, plantas, nubes, rocas, etc.

Por ese motivo la comunidad Sikuani danza para lograr exaltar las fuerzas superiores de la naturaleza; donde la creación, el entendimiento y aprendizaje se logran por medio del corazón. Bien lo decía el abuelo Clemente. “*Vamos a aprender sin escribir en un tablero, vamos a poner el corazón*”. El Sikuani aprende para sanar el cuerpo con entusiasmo, así enaltece la vida a partir de una vitalidad inconsciente del corazón. Este aprendizaje que viene del corazón favorece la construcción de una nueva humanidad, olvidando así la moral existente, creando nuevos modos de vida.

El filósofo Deleuze recoge y señala un paralelismo con la doctrina y pensamiento del arquetipo del suprahumano o superhombre de Nietzsche, que se anuncia en la obra de *Así hablaba Zaratustra* donde el cuerpo deviene en formas puras e inconscientes, es decir, en fuerzas activas. «Las fuerzas activas del cuerpo he aquí lo que hace un cuerpo de un “sí mismo” y lo que define a este “sí mismo” como superior y sorprendente: Un ser más poderoso, un sabio desconocido que tiene por nombre “sí mismo”. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo» (Deleuze, 1998, pág. 66). El cuerpo del suprahumano que es un “sí mismo”, en estado superior, no solo es un individuo fuerte y privilegiado, también, es un *cuerpo colectivo*, que deviene en un estado de madurez espiritual y moral superior al ser humano común.

La diferencia de las fuerzas activas y dominantes, son las *fuerzas reactivas*, que se exteriorizan en tres clases de espíritus: del *resentimiento* o *venganza*, la *mala conciencia* o *culpa* y el del *ideal ascético*; las cuales están en constante conservación y adaptación de las condiciones de la vida. Estas fuerzas están dispuestas a encarnar al *Hombre Superior* (el penitente del espíritu), que tiene caracteres del espíritu de la seriedad, pesadez e incapacidad para reír como para jugar. Son fuerzas que se caracterizan por hablar desde la conciencia, es decir, su enfoque principal se da primero desde el Yo y después se da en la memoria y el hábito (*ethos*), guiándose por acciones repetitivas.

Las conductas repetitivas de la conciencia se inscriben en el cuerpo y de allí surge el primer espíritu: del *resentimiento* o *venganza*. Son fuerzas que se exteriorizan en un espíritu vengativo que va contra los valores naturales y/o nobles, es decir, su excitación proviene ante cualquier ofensa. Este espíritu siente un gran dolor, lo manifiesta infligiendo sufrimiento ante los demás. El resentimiento es lo bajo, lo plebeyo, es la personificación de la moral cristiana. Estas fuerzas están expresadas por una memoria rumiante. El hombre del resentimiento es un perro que sólo reacciona frente a las huellas del sabueso (Deleuze, 1998). El espíritu del resentimiento no le es posible zafarse y desvincularse de sufrir de su carga, memoria, pasado e historia.

El segundo espíritu de la *mala conciencia* o *culpa*; es una fuerza de interiorización que requiere a un sacerdote cristiano para exteriorizar en el rebaño la culpa a partir del pecado y en consecuencia incorporar una conciencia de culpa y de deudas. En *La genealogía de la moral* (2005), Nietzsche nos dice: “El *temor* al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder

de la estirpe misma [...]” (pág. 115). Esta conciencia dañina se redime y se compensa, no en la medida de una retribución material de dinero y bienes, sino en el derecho a la crueldad sobre el deudor.

Por ejemplo, en una oportunidad le pregunte al abuelo Clemente sobre las enfermedades del espíritu. Le pregunte más exactamente sobre la enfermedad de la *culpa*. Examiné al abuelo queriendo saber más sobre esta *mala conciencia*, aludiendo el lugar que tiene con la cristiandad y la necesidad de estos creyentes de autoflagelarse con el látigo de la culpa. El abuelo meditabundo me respondía:

Bueno uno en esta vida no es perfecto, ¡no!, uno tiene sus errores en esta vida. Hay cosas más suaves, hay cosas más fuertes. Son cosas que va uno va guardando, sí cosas que uno va guardando, va guardando... Desde ahí empiezan las enfermedades, también desde ahí empieza a manifestarse de varias formas, en varias partes del cuerpo y entonces para curar todo eso siempre hay que creer como contaba mi hija Martha. Hay que esperar siempre el bien, hay que tener fe, si uno va a sanar de todo eso.

La explicación sobre la *mala conciencia* o *culpa* por parte del abuelo se relaciona también con la crueldad que vivió su hija Martha. Ella que por un largo tiempo se convirtió al cristianismo y a medida que transcurría el tiempo se fue enfermando, ya que había guardado una cierta culpa en su interior. La culpa era de haber utilizado ciertas plantas “satánicas” (como la religión cristiana ha llamado al *yopo* y al *caapi*), y de haber creído en dioses “paganos”. La hija del abuelo Clemente pertenece a la afirmación nietzscheana, donde él dice que todos los instintos que no se desahogan hacia fuera, se vuelven hacia dentro (interiorización). Esta fuerza de interiorización de la culpa es profundamente reactiva y aniquiladora de la vida.

Por último, de estas fuerzas reactivas se encuentra el *ideal ascético*. El ascetismo es una crueldad consigo mismo y con los demás, en la cual se renuncia a la vida al no querer nada “el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* - y prefiere querer *la nada* a no querer. - ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?” (Nietzsche, 2005, pág. 128). Este principio ascético fija una posición de otro mundo, una verdad idealista, en el que se prefiere la nada a no querer.

La abuela Isabel nos explica muy bien este ideal ascético aludiendo a las órdenes religiosas que han llegado al resguardo Wacoyo. Los cristianos y evangélicos, según la abuela, han hablado con el abuelo Clemente para que cambie sus costumbres y creencias, sugiriendo que esas prácticas son del diablo y que ellos tienen la “verdad”. *“Sí, es que han venido aquí, han hablado con Clemente, que eso es malo, que este camino es bueno. Él dice que lo respeten que no tienen que porque meterle otra cosa. Y lo dejan tranquilo. Cada uno elige su camino. Y así no pudieron con él”*. La abuela nos explica que su comunidad ha resistido estas incorporaciones doctrinales de los cristianos. No obstante, otras comunidades sí han aceptado las nociones cristianas en sus vidas y han olvidado sus prácticas ritualistas. En concreto, la abuela menciona que los Sikuni le piden *permiso* a la tierra antes de que nazca un bebé para que lo reciba y lo favorezca. En cambio, otros Sikuni que han sido culturizados por las artimañas de la cristiandad, lloran y se lamentan por el nuevo nacimiento:

Mire que lloran un bebé cuando nacen, entre la cultura de nosotros los indígenas pedimos permiso desde que nace un bebé, desde el momento que está naciendo. Hasta olvidaron esto. Se pide permiso a la tierra donde está cayendo. Sale y llega a la tierra, se le pone una cosita para que el bebé no se golpee. Ya en ese momento la tierrita tiene el permiso para que el bebé no se vaya a enfermar, porque ya toda la naturaleza esta con todo el permiso. Y ya el bebé como que se conecta con ellos, con los Lekoniwi que son los espíritus. En las otras comunidades ni saben cómo pedir permiso y se enferman. Entonces eso está pasando en el Guainía, está pasando muy fuertemente. Aquí todavía no he escuchado. Hay unos que están en ese camino.

El *ideal ascético* de los cristianos que con su apatía y su derecho a la verdad -*voluntad de verdad*- han llegado a persuadir algunos Sikuni, logrando que estos nieguen este mundo y lo lleguen a lamentar. Los sacerdotes cristianos han puesto un mundo metafísico y suprasensible, que visto en profundidad conduce, con las fuerzas reactivas, a la renuncia de la vida para concebir al Sikuni más insignificante, menos singular, menoscabando su dignidad. Empero, los indígenas del resguardo Wacoyo aún se resisten todavía al “horror al vacío” agradeciendo desde la “afirmación al todo”, es decir, que al no preferir nada, lo prefieren todo, desde una evidente afirmación a la vida.

Las fuerzas reactivas se expresan en relación con el nihilismo y la *voluntad de la nada*, es decir, la *voluntad de la nada* es la que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas produciendo odio, resentimiento, mediocridad y aniquilación de la vida. Estas fuerzas se encuentran en el

Último de los Hombres, cuyo desenlace es la extinción *pasiva*, nos interesa absolutamente nada ni siquiera la *verdad*. Para Nietzsche, la *verdad* se sustenta como realidad primaria y verdadera de los demás principios de identidad, como la conciencia o el alma que son derivados de un lenguaje cifrado, es decir, una especie de ficción cargada de fuerzas reactivas.

El “hombre blanco” está inmerso en estas fuerzas destructivas actuales donde impera un desánimo y entumecimiento hacia “sí mismo” cómo hacia los otros. La naturaleza no es más que un sinónimo de explotación y consumo para este último de los hombres. La vida carece de valor y respeto en el que impera el dominio cruel de las empresas y multinacionales. Como es el caso del mega criadero de marranos “La Fazenda” o el campo petrolero “Frontera Energy” en Puerto Gaitán que afecta directamente la existencia del pueblo Sikuni. Si bien, ellos reconocen los atropellos por parte del “hombre blanco”, resisten por medio de la danza, los cantos y rezos. Por ese motivo, Nietzsche nos indica desde sus ideas que debemos experimentar dichas fuerzas para ejercer el tránsito de los valores. Así mismo, es necesario experimentar el gran hastío de esa negatividad con el fin de precipitar y negar la propia negatividad, para devenir en lo activo.

Las fuerzas *activas* y *reactivas* corresponden con la *voluntad de potencia* como poder interno que como principio tiene dos tonalidades, una que afirma y otra que niega. Las fuerzas – como ya se ha mencionado– tienen dos cualidades la acción y la reacción, que por sí solas hacen referencia a un “*quien puede*”, mientras que la *voluntad de potencia*, en complemento interno de las fuerzas, hace referencia a un “*quién quiere*”. La *voluntad de potencia* que los Sikuni manejan en su territorio es absolutamente un “*querer interno*” que se relaciona con las fuerzas cósmicas que ellos manejan y que permean toda la existencia. La *voluntad de potencia* es “monstruo de energía” que no se dirige a un individuo en particular, sino a toda la comunidad.

La *voluntad de potencia* del Sikuni traza un plano de immanencia que deviene, es decir, no se reduce a una vida perfecta e inmutable. Pues la vida es un constante viaje con cambios y fluctuaciones. Bien lo decía Heráclito, el filósofo presocrático, que afirmaba: “Todo fluye, nada permanece” y que “es imposible bañarse dos veces en el mismo río”. El dinamismo del territorio y de la llanura donde habitan los indígenas Sikuni hace posibles cambios, metamorfosis y devenires en donde confluye la vida y la muerte.

La *voluntad de potencia* es el complemento que permite identificar la cantidad de fuerzas en relación con el principio interno de sus cualidades. “La voluntad de poder no se puede separar

nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades o cualidades, de sus direcciones, nunca es superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis” (Deleuze, 1998, pág. 29). Las cantidades de fuerza nunca cambian, pero las cualidades sí, podemos indicar de igual modo que cuando una fuerza domina sobre otras, es causa de su “*querer interno*”. La *voluntad de potencia activa* es una fuerza en expansión, es el resultado de la afirmación de “sí mismo”, es resultado también de un querer superarse. En cambio, la *voluntad de potencia negativa* está sujeta a fuerzas *reactivas* o secundarias, se expresan en su carácter adaptativo o defensivo como mero instinto de conservación.

La *voluntad de potencia* genera un eterno devenir, es decir, un “Eterno Retorno”. Debe entenderse que este concepto no se encuentra determinado por el tiempo lineal que se presenta en una constante línea prolongada infinitamente hacia adelante y otra hacia atrás. El tiempo lineal es un tiempo judeocristiano, en el cual hay un pasado cargado de culpa y un futuro tenebroso donde un juicio nos espera. Es importante indicar que en este tiempo lineal no es posible decir cuál es el inicio y cuál es el final, por lo que no tiene sentido juzgarlas como dos líneas diferentes, se trata de una sola línea. La línea de la vida prolongada eternamente que nos imposibilita disfrutar del presente en toda su intensidad. Esa imposibilidad de vivir el presente del “hombre blanco”, con el tiempo lineal de Jesucristo, hace contrarrestar el tiempo de los indígenas Sikuani en la medida que ellos viven en ciclos, es decir, su tiempo está regulado por la naturaleza y por sus condiciones climáticas. Este tiempo circular que viven los indígenas en los llanos permite que el indígena se apropie de su tiempo al no tener restricción por la hora occidental. El abuelo Clemente nos dice:

El hombre occidental como puso la hora, esa hora es lo que a uno lo estresa. Pero como nosotros no tenemos la hora, para nosotros tampoco hay el mes, para nosotros tampoco hay semanas, para nosotros todo es igual. El cuerpo es el que maneja todo. Entonces el tiempo es uno. Pero toca organizar todo lo que es uno. Uno es todo. Por eso es por lo que yo hablo de todo. Uno es todo, todo es uno.

El tiempo cíclico de los Sikuani se extiende en la danza desde un *eterno retorno*. La danza empieza en determinado lugar, prontamente la orden es que se debe circular contrario a las manecillas del reloj en forma continua y en espiral en el Liwaisi Bo (La Casa del Pensamiento). La danza incorpora un simbolismo de camino que supone la subida de una montaña en forma circular donde se llega a la cima. Esto, como dice el abuelo Clemente, para estar alegres y respirar

bien. “Entonces estamos caminando y luego vamos subiendo a la montaña, coronamos para respirar, lo que es puro de verdad y encontrarnos a nosotros mismos para estar con todo”. En efecto, la danza es un coronar la montaña que nos permite una elevación personal, avanzando desde un *eterno retorno de la diferencia* que reconoce al danzante una superación y afirmación desde las alturas.

En el libro *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche nos presenta un personaje (Zaratustra) que se afirma en las alturas con el *eterno retorno*. En principio, este concepto está cargado por la “fuerza reactiva”, o sea, para entender este principio reactivo es necesario analizar a un demonio mitad enano que le origina la pesadez a Zaratustra en el capítulo “*De la visión y enigma*”. El enano le hacía retornar a Zaratustra a los malos hábitos a partir de una circularidad nihilista y de pensamiento mal logrado o decadencia. Por eso, Nietzsche recomienda que, si haz de hacer algo o de querer algo, hazlo o quíerelo de tal forma que lo volvieras a la elegir una y otra vez por la eternidad y de ser preciso aquel que quiera elevarse deberá ejercer su fuerza y valor contra este demonio mitad enano.

¡ALTO ahí, enano! —grite—. ¡O yo, o tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos... ¡Tú no conoces mi más profundo pensamiento! ¡Ese no sabrías llevarlo! Ocurrió entonces que el enano salto de mis hombros, lo que me alivio de su peso. Se acurruco sobre una piedra, delante de mí. Pero en el lugar donde nos habíamos detenido se hallaba, como por casualidad, un Pórtico. ¡Mira este pórtico, enano! (Nietzsche, 2005, pág. 166)

Aquí es cuando Zaratustra obliga a ese demonio mitad enano a bajarse de su espalda, y Zaratustra parándose en la puerta de la vida consigue vivir el presente (es decir, se desliga del tiempo cronológico o secuencial de Cronos, y se afirma en tiempo de Kayros en "el momento indicado"). El *eterno retorno* que vive Zaratustra se convierte en el “*eterno retorno de las diferencias*”, es decir, pasa de lo reactivo a lo activo. De allí que Zaratustra en vez de dejar que la vida lo aplaste, busca vivirla para sí mismo lo mejor posible aprendiendo del pasado y de sí mismo. Esta es la obligación vitalista de Nietzsche. Es así como también la obligación de vida de los Sikuani es un dirigirse a un querer de eventos que se repiten y que obligan al indígena a avanzar por el camino de la danza y del corazón.

Igualmente, el asunto no es sólo ser capaz de *soportar* la carga de la eterna repetición, de cada instante, sino llegar a quererla o deseirla. El desafío consiste propiamente en poder amar

activamente semejante carga. Aquí aparece la noción nietzscheana del “*amorfati*” o amor al destino (*fa-tum*, en latín). Querer que todo sea tal como es: No querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad (Nietzsche, 2005). Querer que cada situación sea igual de importante y vital, de ahí la importancia de reconocer la historia personal y colectiva de los Sikuaní. El pueblo Sikuaní no ha negado los desafíos de su existencia, desde el inicio del nomadismo, pasando por el colonialismo y las luchas actuales de resistencia contra las multinacionales. Ellos aman su destino, aman su historia, aman la naturaleza, aman sus creencias y modos de vida. El *amorfati* de los Sikuaní del resguardo Wacoyo se unifica como doctrina de la más alta fórmula de afirmación de la vida. El *amorfati* y el *eterno retorno* consisten en un simulacro de explicación que le permite al indígena, como a Nietzsche (en última instancia), valorar la riqueza del mundo desde la afirmación de vivir. En el libro *Fragmentos Póstumos* (1997), Nietzsche se refiere al mundo como:

¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que solo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; [...] está presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y múltiple, acumulándose aquí y disminuyéndose allá, un mar de fuerzas que fluyen y se agitan en sí mismas, transformándose eternamente, retornando eternamente, con infinitos años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan de las más simples a las más complejas, de lo más tranquilo, frío, rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que tras la abundancia vuelve a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al placer de la armonía, afirmándose a sí mismo aún en esta igualdad de sus cauces y sus años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el hastío ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco que se crea a sí mismo eterna y eternamente a sí mismo se destruye, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles, este mi «más allá del bien y del mal», sin meta, a menos que se encuentre en la felicidad del círculo, sin voluntad, a menos que un anillo tenga una buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? [...] ¡Este mundo es voluntad de poder y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder y nada más! (págs. 138-139)

Esta *voluntad de potencia* se da en contraste con la *voluntad de vivir* de Schopenhauer que consideraba que la voluntad principal de todo el universo mismo era la *voluntad de vivir* y no extinguirse, es decir, de conservarse únicamente. Esto para Nietzsche era una voluntad secundaria,

ya que la *voluntad de potencia* se da desde un “*querer interno*” que no se refiere a una facultad humana consiente de querer algo faltante, es decir, se mueve por los hilos del inconsciente de manera orgánica que desea mejorarse a sí mismo. La *voluntad de potencia* del pueblo Sikuani no es un ejercicio de poder y dominación hacia los demás pueblos, sino un ejercicio de afirmación de sí mismos con el anhelo de vencerse.

Por todo ello, algunos autores han preferido traducir el término alemán «*Macht*» no como «poder», sino como «potencia» o «poderío». Estos vocablos recogen mejor el sentido que Nietzsche le quiso dar, y dificultan que la voluntad de poder sea interpretada exclusivamente como un anhelo de dominación o sumisión [...]. (Llácer, 2015, pág. 109)

Teniendo claro este término es pertinente decir que la *voluntad de potencia activa* se da como cualidades del *Übermensch*³⁴, que siempre busca su auto superación, siempre busca esa sensación de sobrepasar una "barrera" y esa sensación logra acrecentar la vida. Este suprahumano es un ideal que no es utópico, porque no reside en un mundo metafísico, sino que reside en la tierra. Es una necesidad que hay que alcanzar en nuestro futuro como especie. De esta manera, los Sikuani al afirmar la vida con la naturaleza, con sus dioses (Kuwei-Tsamani) y aceptarla tal cual es, sin enmascararla, estando dispuestos a experimentar la alegría de vivirla, realizan una transvaloración de los valores convirtiendo lo negativo en positivo, llegando a lograr una aproximación a esta cosmovisión de humanidad.

La *voluntad de potencia*, en todo caso, es para el mundo indígena Sikuani la ambición de lograr sus deseos, la demostración de fuerza que se alcanza por medio de la danza, las plantas, los cantos, los rezos, etc. Estas manifestaciones hacen posible presentarse al mundo desde una correspondencia de expansión de la energía creativa que, para Nietzsche, era la fuerza interna fundamental de la naturaleza, que encarnaba al nuevo ser humano, es decir, al filósofo, niño, artista, águila, etc., como afirmador de sus instintos y metas, que sigue jugando con las realidades de la vida.

³⁴ “«Supeombre» es la traducción más común del término «*Über- mensch*». El prefijo «*über*» significa «sobre», y el sustantivo «*Mensch*» hace referencia al «ser humano» en general, tanto masculino como femenino. Así, el *Übermensch* no designa una especie de Superman, sino que se refiere literalmente a alguien que está por encima o más allá de la humanidad, un ser suprahumano, ultrahumano, transhumano” (Llácer, 2015, pág. 98).

Capítulo III: El diálogo de saberes y el pensar con el corazón



Capítulo III: El diálogo de saberes y el pensar con el corazón

Como se ha señalado antes, existe un paralelismo con el pensamiento del pueblo Sikuani y el pensamiento del filósofo Nietzsche, en concordancia con conceptos que se vuelven prácticos como lo son: la voluntad de potencia, las fuerzas y el cuerpo. Si bien, estos conocimientos se dan en lugares y en tiempos distintos, no excluye que exista un diálogo de saberes por parte de los Sikuani y Nietzsche. De acuerdo con lo anterior, este capítulo consiste en proponer desde una perspectiva educativa un diálogo de saberes con la academia y los conocimientos ancestrales. El diálogo de saberes constituye una propuesta alternativa al modelo de educación tradicional occidental fundamentada en la fragmentación de los conocimientos.

Al mismo tiempo, propongo un pensar desde el corazón ancestral que desarticule la hegemonía del pensamiento que le da prioridad a la mente, al cerebro, es decir, un pensamiento de la racionalidad como eje fundamental de todo saber en la educación. De ahí que reivindicar el pensar con el corazón, pensamiento que para los pueblos indígenas y en especial para los Sikuani, se desarrolla en correspondencia a una voluntad de potencia en armonía con la naturaleza.

Ahora bien, nos encontramos entre las tensiones de la crisis ambiental y el cambio climático. Es imprescindible entonces actuar o cambiar la forma de pensar y específicamente desde las vivencias en la universidad. Por tanto, el pensamiento del corazón que ofrecen los pueblos abyayalenses es una manera de redimirnos ante las dificultades actuales y futuras. Este pensar con el corazón es una *fuera activa* que trae de antemano prácticas de liberación de la Madre Tierra y prácticas que pueden tener un espacio en la academia y en la educación formal.

1. El diálogo de saberes: una propuesta filosófico-educativa

“El diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo “pronuncian”, esto es, lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos.”

(Freire, 1970, pág. 67)

El diálogo de saberes en la universidad se plantea como un proceso educativo en el cual se colocan en interacción diferentes conocimientos con el fin de complementarse. De allí la necesidad de que el conocimiento científico de la universidad y el saber ancestral de los pueblos indígenas se comprendan mutuamente, se reconozcan y se nutran. La necesidad del diálogo de saberes parte de reconocer los saberes ancestrales vinculadas al respeto a la Madre Tierra y a la práctica del *buen vivir* (Sumak Kawsay) que desarrollan los pueblos indígenas para vivir en armonía.

También es necesario decir que, si bien, la universidad es entendida como una Institución destinada a la educación superior (aquella que proporciona conocimientos especializados de cada disciplina del saber), cabe preguntar, ¿se puede hacer un diálogo de saberes en las instituciones educativas con los saberes y conocimientos de los pueblos indígenas? Es decir, ¿es realmente posible tender un puente hacia un diálogo intercultural de diferentes saberes, en donde el pensamiento filosófico occidental y las sabidurías ancestrales se complementen y no se excluyan? El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ejerce su reflexión en torno al conocimiento que se hace en la universidad y al diálogo de saberes³⁵. Para él, la universidad tiene una “herencia colonial y una hegemonía occidental” en la cual se reproduce un modelo epistémico de la modernidad (*hybris del punto cero*³⁶). A su vez, la universidad personifica una estructura productora del saber en donde cada disciplina tiene su propio sistema de saberes en el que pocas veces interactúa con otras disciplinas.

Este saber hegemónico y colonial que produce la universidad ya no es para el bien común, sino que es para un bien en particular. Se produce para el mercado y para las grandes

³⁵ Para Santiago Castro-Gómez el diálogo de saberes sólo es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento (Castro-Gómez, 2007).

³⁶ “Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.” (Grosfoguel, 2007, pág. 67)

multinacionales. La universidad y las instituciones de educación solo forman sujetos especializados en algunas disciplinas que se asemejan al obrero de *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin. El personaje principal, Charlot, trabaja en una cadena de montaje donde se especializa únicamente en atornillar una serie de máquinas. La universidad se asemeja al Charlot de *Tiempos Modernos*, especializando arquitectos, médicos, ingenieros, etc., incapaces de adquirir otros saberes diferentes a los de su especialidad, fragmentando y limitando otras miradas y modos de pensar. “Pero una universidad que *piensa* complejamente debe ser también una universidad que *funciona* complejamente” (Castro-Gómez, 2007, pág. 87). Cuando la universidad adopta otras formas de pensamientos, miradas y reflexiones propias de una transdisciplinariedad³⁷ se vuelve mucho más rica. Igualmente, la universidad con su *episteme* se torna más vital cuando está en beneficio de incluir los saberes ancestrales que en la modernidad se habían señalado como *doxa*. Es decir, la *doxa* no solo significa “opinión”, sino que es inherente a las actividades humanas relacionadas con el *mythos*.

Acercarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, aquellos que desde el punto cero eran vistos como “prehistoria de la ciencia”, empiecen a ganar *legitimidad* y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes. (Castro-Gómez, 2007, pág. 89)

El diálogo de saberes en el campo universitario brinda la posibilidad de enriquecer mucho más las aulas y los diferentes espacios que forma la vida universitaria. Por esta razón, es necesario que coexistan diversos modos de vida: la medicina occidental con la medicina indígena, los conocimientos occidentales por medio de la lectoescritura con los saberes indígenas basados en la narrativa oral y la sabiduría de los abuelos, el estudio del universo y de los cuerpos celestes por parte de la astronomía y la física con la diversidad de formas de pensar el cielo, el espacio celeste y las estrellas por parte de los indígenas. A mi juicio, las aulas universitarias donde se gesta el saber occidental no deben desechar estos conocimientos prácticos que implican saberes orales, memorias y experiencias de los pueblos abyayalenses.

³⁷ La transdisciplinariedad se encarga de crear interconexiones de disciplinas en los programas universitarios, sin una rigidez o un límite establecido por la episteme moderna.



Ilustración 15. El abuelo Clemente Gaitán en la plaza Darío Betancourt de la UPN realizando una ceremonia de danza y cantos para endulzar el corazón.

Fuente: Obtenido de la página de Facebook (Grupo de Investigación Merawi, 2016).

La educación contemporánea debe compartir simbióticamente estos saberes que ha creído como cosa del “pasado”, “tradicional”, “orgánico”, para desarrollar un conocimiento vital en las universidades. Al mismo tiempo, debemos llamar la atención y cuestionarnos filosóficamente sobre nuestra relación con la educación de herencia colonial y hegemónica. En este sentido, el filósofo F. Nietzsche en su época consideró necesario reivindicar, actualizar y transformar críticamente varios elementos constitutivos de la cultura grecolatina, pues la educación de su país había dejado de lado la materialidad y la animalidad humana. Así él lo dejó claro en las cinco conferencias dictadas en la Universidad de Basilea que llevan el título original *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*.

Nietzsche sintió que era una tarea importante la de traer de nuevo su denominada *formación intempestiva* en la sociedad. En este sentido, expone una fuerte crítica a lo que en Alemania se ha denominado la *cultura clásica*, puesto que la considera como un *ideal cultural*

fluctuante e inconsistente (Nietzsche, 2000). En ese sentido, la cultura clásica anquilosada y enemiga de la vida, puede ser definida como oscilante e inestable, pero en un aspecto de debilidad, mediocridad, de liquidación del poder vital de los cuerpos y como el ideal que se ha transmitido estatalmente en las instituciones de educación. Así pues, Nietzsche se opone a este ideal de cultura frágil que en últimas ha conllevado a Europa a un desarrollo científico-técnico sustentado en la modernización social y la búsqueda del beneficio económico que se ve reflejada en la manera en la que se ha desarrollado la educación para la época. Según Nietzsche, la educación alemana para ese momento había desconocido sus orígenes ancestrales, los había alienado en una visión romántica al no tener en cuenta la historicidad de su lengua y al olvidar el legado más temprano de Grecia.

No obstante, mientras la más noble necesidad del auténtico espíritu alemán no intente coger de la mano ese genio griego, [...] mientras que de dicho espíritu alemán no brote una nostalgia angustiada por los griegos, [...], el fin de la cultura clásica del bachillerato seguirá revoloteando aquí y allá en el aire sin cesar, y por lo menos no habrá que censurar a quienes, aunque sea con espíritu limitado, quieren introducir en el bachillerato el cientifismo y la erudición, para tener un objetivo verdadero, sólido y aun así ideal, y para salvar a sus escolares de las tentaciones del fantasma brillante que se hace llamar hoy “civilización” y “cultura”. (Nietzsche, 2000, pág. 24)

Es interesante ver la forma en la que el filósofo alemán establece una relación entre educación y cultura. Claramente ambos conceptos van ligados, pues no es posible hablar del desarrollo de la educación sin hablar de la cultura, la cual constituiría uno de los productos o finalidades de todo proceso educativo. Nietzsche, entonces, sitúa una crisis de la cultura que es transversal y permea también el ámbito educativo, un hecho que llega a tener coincidencia con las mismas circunstancias actuales de la cultura capitalista de hoy. La propuesta educativa de Nietzsche consiste en reivindicar las instituciones de cultura en miras al desarrollo de una cultura auténtica. El sistema de educación que existía para ese entonces en Europa no se relacionaba precisamente con un desarrollo íntimamente cultural, pues sus objetivos eran otros. Asimismo, Nietzsche establece una distinción entre lo que por un lado son las instituciones de cultura, y por otro, las instituciones para las necesidades de la vida. En su texto *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* se menciona que ambas son contrarias porque tienen objetivos distintos. Mientras la primera busca el desarrollo de una cultura auténtica, la segunda tiene un interés material que busca la utilidad o lo que podría denominarse también como ganancia.

El filósofo considera que la falta de cultura en su país también se debe a los objetivos mismos en los que se piensa la educación moderna, la cual busca ante todo la ganancia, o, en otras palabras, el mayor grado de posibilidad de felicidad a través de la obtención de recursos económicos. De acuerdo con Nietzsche, estas finalidades no apuntan a un auténtico desarrollo de la cultura, pues no se tiene en cuenta que las finalidades de la educación van más allá de un interés material. La verdadera formación del individuo para el desarrollo de una cultura auténtica no tiene que ver necesariamente con el hecho de obtener ganancias. Esto sin duda constituye un aporte interesante, puesto que posee una estrecha relación con la realidad actual. Hoy en día para muchos no es un secreto que quienes dictaminan las políticas educativas a nivel internacional son personajes expertos en economía, administración y finanzas. Lo anterior se puede evidenciar a través de la influencia que ejercen organismos como el FMI, el Banco Mundial o la OCDE en el desarrollo de la educación en muchos países. Para Nietzsche, este hecho representaría una falta de cultura en el mismo ejercicio de la educación en la medida que aquí nuevamente se busca el provecho económico y no la realización de la cultura.

Otro aporte que llama la atención es la manera en la que Nietzsche concibe el papel del Estado y de las instituciones religiosas. Para el filósofo, este tipo de instituciones no permiten el desarrollo de la cultura, dado que impiden que el individuo desarrolle sus propias capacidades y cualidades. En el caso del Estado, esto se puede evidenciar por el papel que cumple en el desarrollo de un modelo educativo cuyo principal objetivo es la obtención de ganancias y no precisamente promover una cultura auténtica. El Estado entonces es cómplice de la falta de cultura con relación a la educación. De igual forma, las instituciones religiosas a través de sus discursos y prácticas no permiten un pleno desarrollo de las capacidades del individuo, pues lo pone en una condición de obediencia. El Estado y la religión necesitan de la educación uniforme porque es el mejor instrumento de homogenización social para someter a todos los miembros al mismo sistema institucional de control.

El hecho de considerar la educación laica es parte del proceso de descolonización, puesto que la religión y el Estado al ser creencias impuestas que al estar unidas con el saber no contribuyen al *buen vivir*, pues niegan otro tipo de creencias, cosmovisiones y modos de ver el mundo, imponiendo con su propia verdad entre *bueno/malo* y jerarquizando el poder y el saber europeo contra el saber abyayalense, al creer que su pensamiento es más civilizado y avanzado.

Actualmente, debemos hacer la reflexión concerniente sobre la educación (como lo hizo Nietzsche en su época) que interioriza los discursos de la élite científica y filosófica europea, y a partir de estos parámetros, es necesario repensar la producción de conocimientos en la medida que es preciso afianzar y reconciliar en nuestro territorio el conocimiento ancestral e indígena. Esto no significa desdeñar los conocimientos de occidente ni tampoco idealizar el mundo indígena, sino que es necesaria la existencia de un diálogo abierto entre los distintos saberes.

Por ejemplo, los pueblos ancestrales de Colombia han luchado para ser reconocidos por parte de la sociedad y el Estado colombiano. En 1991 se realizó la Asamblea Nacional Constituyente que marcó el comienzo para la elaboración de la nueva Constitución. Se logró el reconocimiento de los territorios indígenas y una participación en el sistema político. En beneficio de esto, el carácter multiétnico y pluricultural se consolidó mucho más en el país y reforzó los derechos territoriales y culturales de los indígenas en la nueva Constitución. De igual manera en el año 2000 nace la OIA (Organización Indígena de Antioquia) que representa políticamente algunos pueblos indígenas del país (Embera Eyábida, Embera Dóbida, Embera Chamí, Guna Dule y Senú.). La OIA desarrolla actividades propias en el marco de la educación indígena y oficializa el Instituto Departamental para la Educación Indígena–INDEI que asume la responsabilidad de la educación formal (preescolar, básica y media) y la profesionalización de docentes indígenas (Green Stocel, Sinigui, & Rojas, 2013). El IDEI es un proceso autónomo de los pueblos indígenas que se vincula con la formalización institucional del Estado como estrategia para consolidar el derecho propio de educar, a partir de la lengua nativa, y afianzar diferentes currículos acordes a la cosmovisión de cada comunidad.

La creación de estas entidades proporciona una reivindicación de la historia y de la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas que gracias a sus luchas políticas han logrado una sociedad plural en el territorio colombiano. Para Abadio Green es necesario que los maestros y las maestras indígenas sean las primeras en tender puentes en un diálogo entre saberes ancestrales y saberes occidentales que aporten al bienestar de todos los agentes involucrados.

Todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual al de la tierra.

Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la madre tierra (...)

Por tanto, hay que protegerla, porque está tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento.

La Educación hasta ahora ha significado un aparato represivo que ha negado sustancialmente la sabiduría de los pueblos, por eso encontramos en los caminos de Abya Yala pueblos que se avergüenzan de su rostro, de su identidad, de sus tradiciones, de su lengua, porque toda la transmisión desde la escuela ha sido ajena a sus tradiciones.

La Escuela que hoy tenemos no da cuenta de la hermosura de la vida, de la armonía entre los seres, de la colectividad; hasta hoy han tratado a la niña y al niño como objetos, porque sus métodos han sido simplemente la transmisión de la información.

No se recrea el conocimiento, el currículo gira es alrededor de las necesidades laborales de una economía que sólo piensa en la ganancia, no en la calidad de vida de la gente.

Un maestro o una maestra indígena cumple no sólo un papel de mero docente, sino de puente de diálogo entre los saberes ancestrales y los saberes de la cultura dominante y otras culturas con las cuales interactúa su comunidad. Se espera por tanto que esté en capacidad de servir de orientación y guía en la toma de decisiones y genere iniciativas que contribuyan con el bienestar del colectivo. (Green Stócel, 2013, págs. 4-5)

La Madre Tierra es la gran sabedora, es quien guía y aconseja con sus palabras a los pueblos indígenas. Así pues, las universidades, las instituciones y los colegios deben hacer un alto y reevaluar el modo en que enseñan y recogen el conocimiento. Es imperante el diálogo de saberes en el que nuestros abuelos ayuden y entablen discursos en las aulas sobre el respeto a la Madre Tierra. Igualmente, la universidad y las instituciones del saber deben abstenerse de entregar sus conocimientos exclusivamente a las compañías privadas quienes cumplen un papel fundamental en la *arborización del pensamiento* y modos de ser. “La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales” (Rivera Cusicanqui, 2010, pág. 63). Las universidades

y las entidades de educación deben reconocer la capacidad *rizomática*³⁸ del pensamiento abyayalense que dista mucho del pensamiento norteamericano como del europeo y, mucho más ahora que la sociedad está en crisis, es imperante que se realice un diálogo con los saberes milenarios que han fecundado la tierra en constante armonía con la Madre Tierra.

En ese sentido, es necesario transformar la educación con un pensamiento rizomático que reivindique y contribuya a las nuevas generaciones sobre la responsabilidad de los problemas ambientales presentes y futuros. Una educación que realmente sea capaz de lograr estos objetivos será aquella que esté dirigida hacia la transformación de los modelos sociales, económicos, y políticos causantes de los problemas actuales. Por ende, para consolidar estos objetivos es menester que las instituciones de educación promuevan un estilo de vida diferente contemplando un enfoque ancestral donde prime el equilibrio, los alimentos naturales, los vínculos sociales y el cuidado de la Madre Tierra.

Al mismo tiempo, la filosofía también debe repensar su función en la educación, debe comprender que, si bien le es útil valerse de saberes europeos para sus creaciones filosóficas, científicas y pedagógicas, también le es indispensable reconocer los discursos, las prácticas comunicativas y las dimensiones filosóficas de las culturas ancestrales hacia la naturaleza.

Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. (Salazar Bondy , 1968, pág. 15)

Nuestra filosofía, como pensamiento, tiene muchos estilos, pero si únicamente “*la América practica lo que piensa Europa*” (Alberdi, 1995, pág. 148). No avanzaremos nunca, puesto que no hemos tomado en serio la riqueza milenaria de los abuelos indígenas, sus cosmologías, ritos, creencias, etc. Existe una sabiduría en todo nuestro territorio abyayalense que no puede ser inferior a la del europeo y, por ende, es inaceptable la negación de la actividad filosófica en nuestro

³⁸ Los fluidos rizomáticos son usados como portadores de la diferencia, en la medida en que estos no centralizan ni se reproducen como los sistemas arborescentes. “Cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con cualquier otro” (Deleuze & Guattari, 2004, pág. 10). A diferencia del sistema y pensamiento arborescente, los rizomas no poseen raíces fijas, sino que cualquier línea puede funcionar como raíz. Esto significa que un pensamiento rizomático no busca jerarquías, ni tampoco estructuras sobre el cual construirse. Para el filósofo Deleuze el pensamiento rizomático marca una concepción horizontal donde solamente existen cosas singulares, diferenciadas por su posición en el espacio, incluso cuando declaramos su semejanza.

continente. Es por ello por lo que los pueblos de Abya Yala ofrecen un saber riquísimo que podemos utilizar en una educación desde la Madre Tierra y el *buen vivir*. Debemos aprender sobre el *buen vivir* de nuestros pueblos indígenas que denuncian y reclaman al sistema capitalista y al paradigma racional occidental por haber acallado el pensamiento milenario andino que ha cosificado las relaciones sociales en dinámicas de acumulación de riqueza, consumismo, competencia, individualismo y explotación de los bienes de vida.

De ahí que, desde esta perspectiva de interculturalidad, y en relación con filosofías como el *sumak kawsay* o *buen vivir*, se planteen alternativas que proponen el reconocimiento de pensamientos ancestrales que han coexistido con el pensamiento hegemónico occidental. (Cuevas Marín, 2013, pág. 96)

El *buen vivir* se puede implementar en las aulas de clases en unas prácticas que saquen del aula la educación y la lleven a la vida, a la tierra y a lo vital, oponiéndose de esta manera al discurso del progreso de la modernidad, en cuanto este sostiene la idea de que la humanidad, y sobre todo la humanidad desarrollada es la que tiene derecho a condiciones favorables de vida y dichas condiciones solo son posibles si se acumula riqueza, se consume, se accede al conocimiento y al poder. En este sentido, la educación y la filosofía se deben proponer afianzar caminos formativos basados en la participación, el compromiso, el reconocimiento, el cuidado de sí y de los otros y, del entorno natural, así como el entendimiento del territorio y la cosmovisión de los pueblos indígenas.

Desde allí se comienza a formar el proyecto que va encaminado a fomentar el rescate, la preservación y la divulgación de los conocimientos ancestrales para comprender que estos conocimientos son la expresión de una cosmovisión profunda y compleja, de una visión que dista mucho del mundo occidental. La verdadera comprensión de los saberes ancestrales surge desde la vivencia de esa cosmovisión, desde las propias experiencias en la que la intuición y el sentir se entrelazan con el pensamiento para generar el conocimiento del mundo.

La interacción con los saberes indígenas en el espacio filosófico, desde una educación intercultural, conlleva una praxis en particular. Ya que hay una sospecha: quizás el debate en la filosofía del medioambiente se ha mantenido en un contexto demasiado parecido a una tertulia, pero poco dispuesto a trasladar sus resultados a los campos vecinos, a la praxis (Belshaw, 2005). Pero además la filosofía solo se ha encargado de crear un canon académico, utilizando un mundo

de referentes y jerarquías que discuten desde la comodidad del sillón. Debemos dejar esa concepción de la filosofía abstracta y con un lenguaje confuso en donde los pensadores son solitarios y genios y que por una suerte las ideas y la inspiración les llegan lejanas de toda realidad.

Las nuevas modalidades de educación en la filosofía se deben caracterizar por brindar a las nuevas generaciones la praxis necesaria para la transformación de su entorno. Es precisamente el objetivo de impartir conocimientos sobre la *ecología de saberes*³⁹ entrando en el diálogo en una relación horizontal que se basa en la pluralidad de conocimientos heterogéneos como acto humanizador. El diálogo de saberes concibe que un saber no es superior a otro, que no se valoriza más los saberes próximos de una cultura y que es importante todas las dinámicas que tienen que ver con la preservación de la Madre Tierra. Asimismo, el diálogo de saberes debe buscar el respeto por el otro, la ayuda con el otro, la vinculación de la naturaleza en el aprendizaje y el arte como factor principal en el desarrollo humano. De esta manera, la educación integral conforma una *voluntad sana* y fuente para enfrentar los desafíos de la vida.

Por lo que se refiere a los términos educativos e interdisciplinarios del pueblo Sikuani del resguardo Wacoyo, hay que decir que ellos tienen por norma criar y educar a sus niños durante la *Ira infancia* hasta la adolescencia temprana, junto con ellos y con la naturaleza. Se les enseña e infunde la lengua nativa, se les incorpora en la comunidad mediante ritos de registro ante los dioses y se les imparte una dieta estricta tanto alimenticia como corporal. En esta etapa, ellos aprenden la historia de su pueblo solo mediante la memoria oral y corporal que sus mayores les enseñan. Esta forma de transmisión encripta, por decirlo así, los datos más relevantes de su historia en cantos, en gestos y en actitudes "defensivas" o "preventivas" ante los colonos. Una vez consolidada la idiosincrasia o identidad de la comunidad, los jóvenes están listos para ir a un bachillerato normal a adquirir los saberes "blancos" y en español, y de paso un "título académico" en caso de que un miembro desee continuar su camino académico en la universidad.

³⁹ La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no científico, por lo tanto, expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa. La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. La ecología de saberes no solo acontece a nivel del *logos*, sino también a nivel del *mythos* (Santos, 2010, pág. 54).



Ilustración 16. Interior de una escuela del resguardo Wacoyo.

Fuente: Propia.

El trato en la etapa primaria de educación se destaca por impartir saberes en principio "blancos" pero completamente adaptados a la vida e idioma Sikuani. Se realiza en escuelitas que, en el intervalo de la jornada, permite que sus estudiantes vayan a comer con sus familias y de paso recorra y memoricen una vez más su territorio. Todo esto permite que la consciencia se desarrolle en la inmanencia del territorio y de sus propios cuerpos, aquí literalmente la cosmovisión se aprende viviéndola.

En bachillerato, en cambio, la normatividad es uniforme y todo lo anteriormente mencionado cambia; existen varios factores delicados respecto a este cambio. Primero, los Sikuani comparten por primera vez su espacio formativo con mestizos. Segundo, ellos deben adquirir nuevos conocimientos en español. En la zona del Meta la presencia de las drogas y la delincuencia no afecta a estos jóvenes, pues estas instituciones están dentro del mismo resguardo, el cual cuenta con 8.050 hectáreas de extensión. Empero, en otras zonas como el Vichada o el Guainía, existen peligros relacionados al deterioro de la integridad y la salud de los miembros más jóvenes de la comunidad. Esto de acuerdo con lo que comentaban ciertos profesores Sikuani de la 1ra etapa escolar.



Ilustración 17. Institución educativa Kuwei en el resguardo Wacoyo.

Fuente: Propia.

En el contexto chamánico son varias las cosas que suceden en la formación educativa. Básicamente desde el nacimiento todo Sikuaní tiene de entrada una pertenencia divina. A los recién nacidos se les presenta ceremonialmente ante los dioses y el cordón umbilical es conservado de por vida en ciertos recintos naturales que preservan las huellas de los dioses, como lo expresan ellos. Esta es la forma en la que constituyen su pueblo. Todos los miembros de cierto modo, y en especial a través de su lengua, poseen potencialmente, dicho de algún modo, una entrada y/o despliegue al mundo mágico, cada miembro tiene como su línea comunicativa con dioses y espíritus.

Empero, puede decirse que dentro de todos los Sikuanis hay previamente miembros preseleccionados para continuar las tareas chamánicas. A estos miembros se le da una educación distinta a partir de los 7 años y tienen el deber de desarrollar habilidades perceptivas más afinadas para comenzar diferentes lecturas de la naturaleza. Como explicaba un chamán: “*se les enseña a manejar la corriente de las matas, de los troncos y de los animalitos*”, para cuidarlos o hacer daño. Sobre los 12 años, los destinados a ser médicos ya deben de iniciarse con el yopo, los cantos, las dietas, los modos de vida. En fin, deben iniciarse en todo un complejo cuidado de sí mismos en vista de la preservación energética que ellos mismos van tomando de la naturaleza y van transformando a través del cuerpo y del lenguaje. El objetivo es que la naturaleza en su totalidad

sea un conjunto de "fuerzas" o, en otras palabras, que el Sikuaní entienda la doble dimensión del mundo terrenal respecto a sus propiedades espirituales.

Pese a que la comunidad Sikuaní tiene sus propios modos de educación que garantizan sus saberes ancestrales, también existen sesgos educativos con las instituciones del Estado por la falta de diálogo entre las partes y del dominio por parte del blanco. “En este sentido, la interculturalidad es asumida como estrategia para favorecer la cohesión social, asimilando los grupos socioculturales subordinados a la cultura hegemónica” (Ferrão Candau, 2013, pág. 151). Es condición necesaria el diálogo para que coexista una interculturalidad de saberes eficaz, y del mismo modo, la escucha implica tener una apertura a la diferencia, a los puntos de vista e impresiones del otro. La interculturalidad debe favorecer a la propia singularidad cultural que, en general, es dinamizada en el contraste con el Otro, el diferente (Ferrão Candau, 2013). La interculturalidad debe ser el fundamento *inmanente* de un verdadero encuentro. De nada sirve un encuentro que se cierre a la diferencia, pues impide un verdadero desarrollo de la autonomía de los seres humanos, y con ello, trunca la posibilidad de un diálogo lo suficientemente liberador.



Ilustración 18. Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UPN en una salida al resguardo Wacoyo de la comunidad Sikuaní.

Fuente: **propia.**

Por último, en un mundo cada vez más globalizado y multicultural en donde las fronteras tienden a desaparecer y la comunicación e interacción se convierten en fenómenos protagónicos

de nuestro qué hacer diario mediante la emergencia de nuevas tecnologías, la posibilidad de conflictos se acrecienta al estar inmersos en la proliferación multitudinaria, dinámica y rápida de varios discursos que dan lugar a diversos debates sobre las diferencias. Es precisamente la diferencia la que da lugar a los conflictos, y el diálogo de saberes brinda la posibilidad de disminuir las tensiones existentes en las relaciones humanas, entendiendo que la diferencia es parte fundamental de todo proceso dialógico y que al intercambiar nuestras diferencias y ponerlas en negociación podemos solventar los conflictos que surgen diaria e instantáneamente en el mundo de hoy.

Las relaciones de poder entre los diferentes grupos socioculturales no son puestas en cuestión. Siendo así, la interculturalidad funcional tiene por objetivo disminuir las áreas de tensión y conflicto entre los diversos grupos y movimientos sociales que focalizan cuestiones socio-identitarias, sin afectar la estructura y las relaciones de poder vigentes. (Ferrão Candau, 2013, págs. 151-152)

No obstante, existiendo el diálogo de saberes no elimina por completo las tensiones, por el contrario, reconoce que es reflejo de las diferencias y estas precisamente dan cuenta del inacabamiento del ser humano. De igual forma, el diálogo de saberes reconoce también el conflicto como una parte fundamental e inevitable en su puesta en práctica. Las tensiones, tal y como las menciona Nietzsche, forman parte de una naturaleza humana divergente, pero no son las tensiones producidas por el miedo, el agobio y la desesperación, propias del modelo universalizador/dominante, sino que son las que se producen a partir de las relaciones democráticas.

Esto implica hablar de los *conflictos no antagónicos*, que son aquellos conflictos en los que las diferencias se manifiestan y se intercambian con fines creadores que apuntan a la construcción y desconstrucción de nuevos saberes sin que necesariamente una (cultura) se subyugue una a otra. Esta forma de asumir y concebir el conflicto va acompañada de lo que Nietzsche denomina *voluntad de potencia*, en la que el hecho educativo se realiza desde una actitud dialógica y activa consciente de la responsabilidad social y política de los tiempos de hoy y que interpreta los problemas del mundo con profundidad. El diálogo de saberes aquí está desprovisto de todo tipo de prejuicios y reconoce en la diferencia un papel creador y recreador tanto del mundo como de los sujetos que lo habitan.

2. Propuesta educativa: Pensar desde el corazón con prácticas de liberación

Asistimos a una crisis civilizatoria que pone en riesgo la vida de todos los seres que moramos en ella. Dicha crisis deviene de nuestra fragmentación como humanidad con los ciclos naturales y ello se ve reflejado en la agudización de problemas y conflictos ambientales. Si bien, Colombia es el segundo país con mayor riqueza en el contexto mundial, no solamente en lo que personifica a su biodiversidad y ecosistemas, sino también en la riqueza de su diversidad sociocultural. El modelo de desarrollo actual ha venido poniendo en peligro esta riqueza en toda la geografía nacional y con ello aparecen signos preocupantes de un grave deterioro ambiental. Algunos de los problemas comunes incluyen el deterioro de la diversidad biológica, el detrimento ambiental de las zonas costeras, la deforestación masiva en selva amazónica, la contaminación de los ríos y la pérdida cultural de los pueblos indígenas. En efecto, vivimos actualmente cambios y transformaciones caracterizadas por las luchas sociales, por el cambio climático, las pandemias, etc. Para revertir este escenario y lograr la armonía en los territorios es necesario comenzar por una educación que se guíe por el respeto a la Madre Tierra y al reconocimiento de los saberes de los pueblos indígenas.

Existen múltiples experiencias de los pueblos indígenas que vienen resignificando la relación de la humanidad con la naturaleza en un intento por establecer nuevas concepciones, conocimientos y prácticas que permitan mejorar esta situación actual con la educación. De allí que para las comunidades nativas de Abya Yala toda armonización con la Madre Tierra se da con el conocimiento de las prácticas chamanísticas y educativas del cuerpo que nunca se desvinculan de la tierra. La naturaleza es, pues, el cuerpo donde se realizan todas las actividades de la vida humana, donde todas sus fuerzas productivas se vinculan en una unidad material y divina. Es el espacio fundamental para propiciar la vida, manejar el suelo e inscribir todos aquellos procesos a las potencias del cuerpo humano.

Para los pueblos indígenas debe coexistir una armonía entre el cerebro (mente) y el corazón, estos órganos presentan comportamientos individuales del pensar. Por un lado, el cerebro propiamente dicho se vincula con el *pensamiento abstracto*, proyecta pensamientos valorativos y representativos, es decir, interfiere directamente en la operación mental destinada a crear ideas e

imágenes que aísla conceptualmente una propiedad o función de un objeto. Este pensamiento se reconoce en occidente como dominante ya que refleja la universalidad como una dimensión ‘intelectual’ y de “autoridad”.

El cerebro-mente tiene una connotación exterior y procreadora, la cual es portadora de la preservación cronológica y lineal de la historia (ancestros, leyes, moral). Así, este órgano se expresa como dimensión conceptual, analítica, unida al plano mental y únicamente tiene por objeto develar lo que existe, mientras excita la imposibilidad de hablar del no ser, como espacio circundante de lo que, a priori, por ejemplo, occidente considera inexistente. El cerebro configura con la razón, el orden en el caos subyacente al universo tangible. Todo saber, acción y práctica humana está inmersa, en principio, en la dimensión de lo inteligible.

Por otro lado, el corazón encarna la dimensión humana, interior, ritual y de afinidad perceptiva, no se concentra linealmente como el cerebro, sino que presta atención al entorno periférico y espacial. El corazón se vincula con el oído y la capacidad de escucha, también se encuentra con la extensión de la piel (tacto) pues, justamente, se dedica a estar abierto a sensaciones o datos que no entran con facilidad en las facultades abstractas de la mente. El corazón es el órgano de la práctica, la memoria, el canto y la destreza. En consecuencia, el corazón atiende al manejo de las plantas, los animales y, en caso social, del modo de vida de las mujeres (Reichel-Dolmatoff, 1968). Allí se expresan las dimensiones del otro mundo, incorpora el devenir de la existencia colectiva del mundo y de los humanos. Es la puerta de los sueños, de las visiones y del acontecer de la muerte. El corazón es aquella parte del cosmos a la que le corresponde, al menos en primera instancia, moverse *extraordinariamente* sobre sí y por fuera de sí (como la danza). El corazón es una poética que demuestra el nacimiento y la muerte, es el anillo del *eterno retorno*, es también individual y colectivo y de cierto modo se sincroniza con los movimientos de la tierra y sobre todo hace custodia de lo misterioso, del sentimiento intuitivo de estar sumergido en una suerte de consustancialidad con el mundo.

Ambos órganos del cuerpo componen la unidad del significado de pensamiento en el marco de las comunidades indígenas Abya Yala. Así, los integrantes de la comunidad Sikuani desarrollan conocimientos profundos y específicos en medio de las verdades concretas del cerebro y los rituales danzantes del corazón. A pesar de que haya una correspondencia entre el cerebro y el corazón, eso no quiere decir que ambos órganos sean igual de valorativos.

Para la cosmovisión Sikuani, el pensamiento y la sabiduría del corazón deben preponderar y permear en cada actuar de la comunidad. Por este motivo, pensar con el corazón llega a otro tipo de inteligencia que los antiguos llamaron “sabiduría” que se conecta con el *nagual*⁴⁰, que conduce al camino sagrado de la Madre Tierra. De forma similar los indígenas Sikuani dicen: “*siempre se debe escoger el camino, el camino del corazón*”, los Toltecas hablan de su andar por el “*camino con corazón*” (Cantu, 2009, pág. 56), y además los Mayas hablan de “*cuando tengas que elegir entre dos caminos, pregúntate cuál de ellos tiene corazón. Quien elige el camino del corazón no se equivoca nunca*” (Popol Vuh, 1947, pág. 39).

El camino del corazón es un camino que puede enseñarse para que pueda recorrerse y sentirse. Sin el camino del corazón se anda sin fuerza ni vitalidad. Siempre hay que escoger el camino con corazón para estar lo mejor posible, quizá para poder reír todo el tiempo (Castaneda, 2013). Una vez escogido el camino, recorrerlo con el corazón y con la risa del niño del que habla Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra*. De este modo, hay que caminar dando a luz una existencia risueña y danzante siendo auténticos y fieles a la tierra con un espíritu libre, como el de los niños.



Ilustración 19. Mi compañero y yo caminando en un atardecer en el resguardo Wacoyo.

Fuente: propia.

⁴⁰ El nagual es la parte con la cual nunca tratamos y no podemos ver y es la que desarrolla la creatividad. Es nuestra parte oculta a la cual rara vez accedemos, al contrario de la razón y el intelecto, su esencia reside en el ámbito de la creatividad, fantasía e intuición. El nagual fue un concepto enseñado por don Juan Matus a Carlos Castañeda. En el libro *Relatos de Poder* (1993), se puede apreciar mucho mejor este y otros conceptos.

Pues el niño más que cualquiera puede seguir la senda del corazón, desea el juego, prefiere experimentar y disfrutar y que muestra alegría conforme a su sentir, a su *voluntad* que dice “si a la vida”, antes que juzgarla o racionalizarla. Debemos florecer el corazón para pensar con la totalidad del cuerpo:

Yo creo que, en las culturas arcaicas, en las que el hombre tiene menos mediatizada su existencia, si se formulan bien las preguntas se termina por entender que el hombre *piensa* con todo su cuerpo, cuerpo que puede ser extendido hasta hacerse uno con la totalidad del cosmos... Entonces, el pensamiento –que es mediación entre mi ser y el cosmos– se anula, pero no para no ser, sino para ser lo total. Esto es chamanismo: disolverse en el todo para ser todo, para ser uno con la totalidad. El chamanismo es por esencia lo humano, un ansia de totalidad. (Urbina, 2004, págs. 110-110)

El chamanismo piensa y se disuelve en función de la totalidad del cuerpo del cosmos. No existe ese pensar que se produce a una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. El pensamiento indígena está extrañamente unido al corazón que se encuentra conectado con la totalidad de sus rituales, danzas, consejos de los ancestros, etc., De modo que pueden revivir ceremonialmente las hazañas míticas de los primeros tiempos, del pasado primordial que retorna distinto, eternamente al presente.

Sin embargo, actualmente dichas dimensiones del pensamiento abyayalense que están ligadas al cuerpo y al pensar del corazón se encuentran reducidas a la condición de objeto, esto es, un mero objeto arqueológico delimitado por la sociología y por la antropología como un antiguo y casi desaparecido registro que apenas da cuenta la “historia” humana. Considero que reducir un pensamiento tan elevado a unas cuantas consideraciones sociológicas y antropológicas es un desperdicio. Por eso la necesidad de rescatar este saber ancestral del cuerpo y del pensamiento del corazón desde una propuesta educativa que revitalice la conexión con la Madre Tierra. Los indígenas Sikuni lo saben muy bien, el pensar con el corazón es necesario para que todas las cosas alcancen su brillo y florezcan. El abuelo Clemente lo dice muy bien en las siguientes palabras:

Busquemos el corazón, busquemos el corazón. El corazón nunca nos va a engañar. El corazón es lo que trae una fuerza. El corazón cubre todo el universo que existe en este mundo. El corazón hace todo el amor que necesitamos en este mundo. Busquemos en el corazón, [...], pongamos desde el corazón para que todas las cosas florezcan, al florecer esa flor se madura bota la semilla y

*vamos a crecer todos con mucho amor, con mucha paz, con mucha abundancia, abundancia que no sea para uno solo, que sea todos.*⁴¹

Los indígenas Sikuni piensan con el corazón, esto trae actitudes valorativas consigo mismos y con el universo, nutren con mayor plenitud la posición cósmica de sus saberes y de sus tradiciones milenarias. En ese orden de ideas, pensar con el corazón libera de su sobre codificación muchas de las prácticas humanas occidentales, (por ejemplo: los discursos del conocimiento en la academia) interactuando y presentando ante todo su conjunto rítmico. Es quizá de esta manera en la que el pensamiento nativo o chamánico es el suelo común entre varios pueblos indígenas que evocan desde su territorio el respeto y el cuidado a la Madre Tierra.

A mi entender, el pensar con el cuerpo y con el corazón se dio con el encuentro que viví en el resguardo Wacoyo con los Sikuni, en especial, un día donde viví en carne propia la medicina del *caapi* y la *dopa*. Las experiencias y las visiones acontecieron en La Casa del Pensamiento (Liweisi Bo), hay que decir que las palabras se quedan siempre cortas al evocar las imágenes. Por un esfuerzo de la *voluntad* puedo evocar visiones no tan precisas como las que quisiera tener en aquella mañana. Después de mascar *caapi* y sorber *dopa*, una fuerza excepcional se encarna en mí, ya la debilidad que había tenido aquella mañana desapareció sin dejar rastro. Con la conciencia tan fresca y clara comprendí muchas cosas. Una inquietante voz me hablaba con tono tan dulce y ameno como la de una madre dando consejos y cuidados: era la voz del *yopo*. Mi experiencia se había convertido en un encuentro, un encuentro con el verdadero conocimiento donde descubriría un mundo de belleza visionaria.

Entre las preguntas que lance a la voz guía, mi ego se resquebró al comprender la unidad que nos embarga a todos: *todos somos uno y uno es todo*. La conversación con aquella voz me demandaba a preguntar más y comprendía el sacrificio que debía hacer para poner atención y no desviarme. En un momento entre mi estado de admiración y exaltación, escuché: “*necesito que te muevas con los astros hijo*”. Cuando la voz lanzó esta sentencia, entendí la profundidad y la intensidad de la existencia en toda su magnificencia. Lo advertía, el verdadero conocimiento se gesta aquí, cerca del corazón y de la naturaleza. Se grababa en mi mente cada sensación, cada visión tan particular y evidente.

⁴¹ Entrevista realizada por Eduardo Santamaría (2020).

“Así es como deberíamos VER” me decía una y otra vez, mientras miraba el pago que debía realizar al día siguiente en el resguardo. Esta visión fue tan concisa y precisa que lo vivenciaba en el techo de La Casa del Pensamiento. Y, sin embargo, había reparado que así siempre quería ver y sentir con el corazón para siempre. Comprendí que me envuelve un *querer interno* que se mueve en mí, que desea aprender más con los abuelos y las plantas de conocimientos. Después, la voz del *yopo* me habló de nuevo de la necesidad de sentir, de sentir la naturaleza, de sentir con el corazón: ahora debía estar con ella. Me dirigí afuera de La Casa del Pensamiento con el fin de pertenecer a ella, a la Madre Tierra sin importar nada más. El tiempo no importaba, era cuestión de vivir intensamente, eso era todo.

Esta vivencia en particular me cambió la perceptiva de la vida y de las cosas. También me cambió como pienso ahora la educación y la actividad filosófica. Ya la educación y la filosofía para mí es un vivir con todo el cuerpo que se encarna en el corazón y en la voluntad. Existe un *querer interno*, que no atiende a las palabras, pero que desea prevalecer y transformarse de acuerdo con mi sentir. Esta *voluntad de potencia* afirmativa tiene el propósito fundamental de restaurar una nueva visión en el mundo y en la educación donde la relación con la vida sea mucho más vital, destruyendo e instaurando nuevos valores que estén en concordancia con la naturaleza. Una educación que piensa con el corazón y que trascienda toda la pesadez y diga con toda su fuerza sí a la vida, sí a la risa, sí a la danza, sí a la tierra, etc. El ocaso está demasiado cerca para nuestro pensamiento occidental. Debemos esperar el amanecer de un mundo nuevo en estos momentos tan oscuros. Es el momento justo para preguntarnos: ¿dónde acaso anda mi corazón?, ¿dónde acaso anda mi pensamiento?, ¿dónde acaso anda mi voluntad?

El ser humano actual se ha educado en un pensamiento y una voluntad encauzada al antiguo prometeísmo que pretendía doblegar técnicamente a la naturaleza, apuntando al “bien común” de la humanidad. A un precio terrible el hombre ha “progresado” a costa de la decadencia de la naturaleza. Ya no volveremos a ver los cielos despejados por causa de los rascacielos y de la contaminación, ya no divisaremos nunca el nacimiento de un ave o de una mariposa, etc. Nuestra crisis no es económica, sino espiritual. Tal vez nuestra salvación radique en una educación y una poética de nuestros pueblos indígenas donde está la fuerza del mito, la danza, las plantas de conocimiento y sobre todo por esa *voluntad de potencia* que encarna un pensamiento que viene desde el corazón. Es necesario crear una nueva comunidad de personas que vivan fiel a la tierra,

que desean volver a vivir, que quieran el *eterno retorno* tan anhelada del *Übermensch*. Cuando la humanidad reconozca la magnificencia de la tierra y le brinden respeto a la Madre Tierra ese día una nueva especie humana nacerá y resplandecerá.

Igualmente, la *voluntad de potencia* y el pensar con el corazón también producen *prácticas de liberación*. Desde siempre ha existido una fuerte firmeza por parte de los pueblos indígenas en diversos momentos de la historia que han sido sometidos por la conquista y la colonización europeas. Se han consolidado prácticas que permiten que los diversos pueblos se unan en torno a un interés común: la lucha, la defensa por la vida y la liberación de la Madre Tierra.

La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del Estado ni dentro del capitalismo. Libramos la madre Tierra del capitalismo, nos liberamos de nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejiendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe⁴². Somos un nido en el camino de la Madre Tierra. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2018, pág. 30)

Por ejemplo, un pensar que nace del corazón es el Proceso de Liberación de la Madre Tierra creado por el pueblo Nasa desde el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), donde han luchado en defensa de la vida y de la tierra para enfrentar la crisis ecológica actual, entendida como una crisis derivada e intensificada por el sistema capitalista, la cual, evidencia un quiebre civilizatorio en el que continúa prevaleciendo un modelo hegemónico de organización social, económico y político de acumulación de riqueza a partir del agotamiento, explotación, apropiación de la naturaleza. Dicho modelo se sustenta en el culto al mercado, el consumismo, la competencia y el individualismo, logrando fragmentar los valores y las relaciones entre los mismos humanos y con los demás seres y ciclos de la tierra.

El ser humano ha tratado de controlar a la Madre Tierra extrayendo sus recursos y tomando medidas en contra de ella. Se predomina el dominio sin tener consideración que este mundo tiene su propia jurisdicción. La naturaleza existe para ella misma y para nadie más, el ser humano no ha entendido esto, de ahí su ambición de controlarla. “Los hombres quieren aprender de la naturaleza para servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 60). Dominarla, explotarla y todo esto pasa por un proceso de controlar la naturaleza

⁴² Para el pueblo Nasa o Páez “Uma kiwe” significa: Madre Tierra.

para saber qué le sirve, luego regula sus recursos y sus atributos para posteriormente proponer parámetros de producción económica. Igualmente, sentir la naturaleza, en especial su silencio, se ha convertido en un raro privilegio que es explotable comercialmente (Adorno, 2004). El silencio, las cálidas brisas que puede producir una costa o una noche estrellada en los Llanos se tornan en productos explotables para el capitalismo.

Las características intrínsecas de la naturaleza y los recursos de los territorios para el pueblo Nasa y para el Proceso de Liberación de la Madre Tierra no son posibilidades para que el ser humano se enriquezca. Por esta razón, los indígenas del Cauca se toman las tierras de los latifundistas con el fin de liberarla, cortando la caña de Incauca y de Asocaña para sembrar sus propios alimentos, enfrentando los problemas ambientales de su territorio. Igualmente, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra convoca a movimientos indígenas, campesinos, afros, y organizaciones sociales para proteger el agua, la tierra y la vida ante la amenaza de las multinacionales bajo el esquema de monocultivos. En otras palabras, si no existiese una educación y una convicción férrea de los pueblos indígenas por hacerle frente a la explotación y a la demanda del *hombre blanco* a los recursos de la naturaleza, sería imposible hablar de existencia en el planeta.

Las prácticas de liberación de la Madre Tierra por parte del pueblo Nasa también son desarrolladas desde un sentir del corazón el pueblo Sikuni, ya que su principal propósito es estar en armonía con todas las fuerzas de la naturaleza. Estas comunidades no piensan en función de la dominación de territorios, no ven de forma sintética la naturaleza u observan los recursos naturales como algo que debe ser explotado para mejorar la calidad de vida. Vivir bien para ellos es entrar en unas dinámicas de tolerancia, alimentación sana, trabajo cooperativo (*unuma*), respeto hacia la naturaleza y los otros. La interpretación del mundo para el Sikuni es propia de una cosmovisión cargada de una *voluntad* que exalta la vida y la eleva.

Que el valor del mundo reside en nuestra interpretación que quizá en alguna parte sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas, que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimientos del poder, que toda elevación del hombre lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se

alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes- esto recorre mis escritos.
(Nietzsche, 1985, pág. 108)

Las *prácticas de liberación* por parte de los Sikuaní del resguardo Wacoyo se fundamentan en la *repetición* y la *diferencia* por medio de los cantos, los rezos, la danza, los sueños, las plantas de conocimiento, etc. Estas prácticas se repiten y se actualizan en intensidades precipitando inminentemente un *eterno retorno de la diferencia*. El *eterno retorno* no significa la vuelta de lo idéntico y lo mismo, sino de lo diferente, de lo que retorna en *devenir*. Es decir, se vive un *eterno retorno* en estas prácticas en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual, sino que siempre sea de lo diferente y de *repetición* productora de lo nuevo, es decir, de lo diferente. La cosmovisión de los Sikuaní no consiste únicamente en generar un efecto de saber que retorna, sino en afirmar la *diferencia* de ese saber, liberándola de los límites que le impone la representación para transformar el pensamiento en una actividad filosófica en *devenir*.

Por lo cual, el pensar del corazón es una actividad filosófica y formativa que se reinventa día a día a través de la *diferencia* de las ceremonias que están presentes en los rituales y en diversas actividades cotidianas de los Sikuaní. La existencia del indígena Sikuaní es un *devenir* que interactúa constantemente con los saberes heredados de la tradición oral y con las situaciones vitalistas que se presentan a diario con la naturaleza. Las *prácticas de liberación* de los Sikuaní en su mayoría llevan consigo una historia y una enseñanza de la Madre Tierra y es a través de ese conjunto de aprendizajes que pueden describir sus modos de existencia y de organización en la comunidad. Todo el saber en las comunidades se gesta desde un compartir de la *diferencia* y de lo que vuelve y se repite. La *diferencia* no es negativa sino *positiva*, no es limitativa sino *creativa*, no es represiva sino productiva (Deleuze, 2006). La *diferencia* es la condición de posibilidad en toda su dimensión intensiva, por eso la *diferencia* es creativa.

Para la familia de sabedores Gaitán-Quintero Casolúa les es ineludible utilizar el canto, el rezo, la danza, las plantas de conocimiento, los sueños, las revelaciones para prevenir y curar enfermedades como prácticas de liberación de su comunidad. Los Sikuaní reconocen estos distintos caracteres como un sentir profundo que viene del corazón y que utilizan como práctica curativa, evocando los procedimientos propiciatorios, una y otra vez, para prevenir enfermedades y facilitar algún beneficio personal o ajeno. Las prácticas de liberación en los Sikuaní se dan como

nociones de *diferencia* y *simulacro* como exponentes de un pensamiento de “alteridad” y “marginalidad”, frente al pensamiento de representación e identidad.

Pero más allá del parecido, más allá de la representación, la visión del simulacro como una imagen que no obedece ni al modelo ni a la copia, que tampoco se relaciona con nada extrínseco, sino que funciona sobre sí mismo, abre paso a una comprensión de la diferencia que nos recuerda el sentido arcaico del círculo del Eterno Retorno vinculado al éxtasis dionisiaco y a las metamorfosis. (Pabón, 2006, pág. 80)

En las prácticas culturales de los Sikuni, junto con sus perspectivas epistemológicas, existe una gran presencia del *devenir* de la transformación y del *simulacro*, puesto que siempre se dirigen a una correlación diferencial, positiva y lozana con la vida en su totalidad desde las *fuerzas activas*. Por otro lado, no está de más resaltar que el pensar con el corazón y *las prácticas de liberación* corresponden a una educación y un diálogo con los saberes ancestrales que poseen los indígenas, dado que ellos ven a la naturaleza no sólo como madre, sino como origen de todo aquello que existe; ven al hombre no como individuo, sino como un colectivo, como un *cuerpo energético* que se relaciona con todo lo que hay a su alrededor fundamentando sus prácticas no en el ser, sino en el *devenir*.

Para las comunidades indígenas el *cuerpo es energético* y por tanto la mujer y la Madre Tierra que son dadoras de vida son fundamentales, ya que su vientre personifica el lugar donde aprendemos. El vientre es la gran educadora y establece lo que los hijos serán. Pero para reivindicar nuestros errores como especie humana debemos acudir a una educación de la Madre Tierra. Debemos volver al vientre y reflexionar sobre nuestras acciones sanándonos en el vientre de la Madre Tierra desde el ritual y el uso de las plantas de conocimiento porque las plantas hablan, se comunican y son vida (Green, 2006).

Por último, es a partir de esa conexión que tenemos con la Madre Tierra que debemos educarnos. Es indispensable aprender los saberes que son transmitidos por los abuelos haciendo uso del diálogo, de las plantas de conocimiento, de los sueños, de la danza. Estos saberes ancestrales, que son transmitidos a través de la oralidad, sirven como medio para contactarse con la naturaleza, con las fuerzas del cosmos, con la conexión de las energías de los elementales, enfatizando en la relación con el cuerpo y el pensamiento.

Conclusiones

Como conclusión de este trabajo investigación se estableció un sumario histórico, teórico, práctico y sobre todo vital que da cuenta de un diálogo imprescindible con el pueblo Sikuani. Así pude acercarme con respeto y humildad, recibiendo *experiencias* enriquecedoras en donde pude conectarme con el territorio, el canto sagrado, la danza y la medicina ancestral llenando mi cuerpo de una placentera manera de conocer y de sanar como fuente primordial de vida.

Lo anterior no solamente me permitió una interacción profunda con el pensamiento Sikuani, sino también con la *filosofía intempestiva* y feroz de Friedrich Nietzsche. La esencia de este pensador se expresó en este trabajo como exponente de la tragedia, el caos y la locura en cuanto apela a una nueva forma de pensar la filosofía desde una escritura orgánica. Nietzsche nos pone en manifiesto el desafío de dejarnos abrumar por el deseo de escribir y de caminar por la existencia dionisiacamente, es decir, embriagados del goce de sentir otras formas de vivir y de sentir las profundidades del corazón humano.

Como resultado final de este trabajo de investigación, se recogió la filosofía de Nietzsche y también se recogieron las *experiencias* obtenidas en las salidas realizadas al resguardo Wacoyo con los Sikuani. Principalmente, esta última me permitió transformarme de muchas maneras, emocional e intelectualmente elementos distintos chocaron entre sí. Conseguí vislumbrar saberes ancestrales que se encuentran en paralelismo con los saberes occidentales que, en definitiva, no buscan sintetizarse, sino complementarse. Por ejemplo, la cosmovisión y el pensamiento del pueblo Sikuani por medio de la filosofía nietzscheana como conocimiento europeo. A pesar de que estos son dos mundos diferentes y lejanos, al reconocerse tienen mucho que ofrecer uno al otro y este intercambio dialógico de saberes comienza en aceptar que el otro es distinto. Y a partir de allí empieza la identificación y la complementación de saberes que van desde una voluntad, un querer interno, una vitalidad, una fidelidad a la tierra, etc.

La intención de esta investigación no fue en buscar un híbrido o una síntesis de saberes, sino por el contrario, que existiera una *tensión creativa* entre el pensamiento Sikuani y el pensamiento de Nietzsche. De esta manera, se pudo dictaminar que los modos de vida del pueblo Sikuani pertenecientes al resguardo Wacoyo respecto a su territorio, cosmovisión, naturaleza,

plantas de conocimiento, la danza ancestral, etc., guardan un paralelismo con los conceptos nietzscheanos como encuentro de valoración y afirmación vital de la existencia.

No sobra decir que se demostró la existencia de una actitud filosófica y un pensamiento ancestral indígena que el desarrollo epistemológico occidental ha intentado ignorar o aniquilar en vano. Es por ello por lo que ahondar sobre el pensamiento y la cosmovisión Sikuaní me permitió concebir elementos que ancestralmente han persistido con cierta armonía e independencia a partir de un saber milenario profundo. Posiblemente quien leyó esta investigación despertó reflexiones sobre la importancia de apreciar los saberes ancestrales y de relacionarnos con el mundo circundante, es decir, con la naturaleza y de nuestra correspondencia entre el pensar y el hacer, pues el *buen vivir* no sólo debe ser de interés para las comunidades indígenas, sino también para el hombre blanco.

A partir de todo lo anterior, como futuro licenciado en filosofía, considero indispensable que la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional debe (re) pensar la posibilidad de realizar más salidas de campo con un enfoque ancestral y decolonial, teniendo una interacción más profunda e intensiva con el cuerpo en el resguardo y con la familia Gaitán-Quintero Casolúa, viviendo y recorriendo el territorio con ellos. Esto con el fin de que se puedan desarrollar más trabajos investigativos que enriquezcan el conocimiento en las aulas de clase, como actuar en pro de dicha descolonización en la academia.

Al mismo tiempo, es imprescindible que esta investigación pueda introducirse hondamente en las instituciones de enseñanza como proceso educativo, en el cual se pueda colocar la experiencia, el diálogo de saberes y el cuerpo a manera de enriquecer mucho más las aulas y los diferentes espacios de la vida académica. De forma similar cabe resaltar la necesidad de un *pensar con el corazón* en la academia cuya fuerza activa se vincula con la educación de la Madre Tierra, donde se desarticule la hegemonía de la razón y la representación. En esta medida, se evidenció que debemos educarnos con la Madre Tierra y con los saberes que son transmitidos por los abuelos. De ahí que el abuelo Clemente con su sabiduría nos dice:

Yo necesito esto (se levanta el abuelo del asiento y se dirige a un árbol) para perder el miedo. (Y pregunta) ¿Este árbol de que tiene miedo?, esto no habla, pero si hay un sentir, hay una fuerza (abraza al árbol). Entonces yo pongo mi corazoncito y que el corazón sea como un árbol para que no haya nada, ni haya miedo, ni haya problemas, que no haya calor, que no haya frío tampoco,

sino que exista un sentir y una fuerza adentro (ahora llevándose la mano en el pecho). Entonces al poner uno esa creencia en uno, pierdo todo el miedo, mire aquí estoy, vivo para perder el miedo, para vivir con la verdad, [...], la verdad no está allá, porque yo creo en mí mismo, creo en lo que yo hago.

Por ende, es necesario rescatar los saberes ancestrales y tradicionales de los pueblos indígenas para la educación formal en occidente, en especial el pensar del corazón del pueblo Sikuani. De forma similar, es indispensable buscar una educación que integre resguardar la Madre Tierra con *procesos de liberación* que atestigüen con gran valor la riqueza de la naturaleza, y a su vez, permita identificar el espacio en que estas comunidades indígenas se mueven ahondando en un conocimiento que va más allá, preocupándose por el territorio en que se encuentran, preocupándose por educar y dar a entender la relación entre la naturaleza, las personas, los territorios y su cuidado.

El trabajo hasta aquí plasmado recoge los saberes y la poesía de los abuelos Sikuani que nos enseñan a reescribir la historia de nuestras vidas. Igualmente, el trabajo recoge caminos, sonrisas, tristezas y alegrías que viví en el proceso de la escritura, donde me permitió convertir la vida en una ceremonia y un danzar constante, en el cual la naturaleza se convierte en un altar de saberes. Por último, solo tengo gratitud a las voces y a los cuerpos que me acompañaron y me permitieron culminar la realización de este trabajo de investigación.

Bibliografía

- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Valladolid: Trotta. .
- Agamben, G. (2006). *¿Qué es lo contemporáneo?* (Verónica, Ed.) Obtenido de texto inédito en español, leído en el curso de Filosofía Teorética la Facultad de Artes y Diseño de Venecia, Italia.: http://salonkritik.net/08-09/2008/12/que_es_lo_contemporaneo_giorgi.php
- Agudelo Blandón, E. N. (2015). Capítulo 4. Itane: letra, palabra y escritura de un pensamiento anómalo. Literacidades vivas. En E. N. Agudelo Blandón, & M. M. Sanabria Rojas, *Agudelo Blandón, EdwiMántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Agudelo Blandón, E. N., & Sanabria Rojas, M. (2015). Capítulo 3. La mántica de la palabra: epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena sikuani. En E. N. Agudelo Blandón, & M. Sanabria Rojas, *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Alberdi, J. B. (1995). *"Ideas para un curso de filosofía contemporánea"*. Fuentes de la Cultura Latinoamericana I. Zea, edit., México: FCE.
- Aristóteles. (2013). *Poética*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Belshaw, C. (2005). *Filosofía del medio ambiente: Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*. Editorial Tecnos.
- Cantu, R. (2009). *El Líder: Hombre de Poder: El Camino Tolteca Del Liderazgo Con Corazon*. Madrid: Editorial: Libros para todos.
- Castaneda, C. (1993). *Relatos de poder*. FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA, S. L.
- Castaneda, C. (2002). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (2013). *Una realidad aparte*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, 79-92.
- Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Cuevas Marín, P. (2013). MEMORIA COLECTIVA: Hacia un proyecto decolonial. en Catherine Walsh (editora). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. Madrid: ARENA LIBROS S.L.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu EDITORES.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia. PRE-TEXTOS, 2004, Luis Santángel, 1046005 Valencia.
- Detienne, M. (2003). *Dioniso a cielo abierto. Los mitos del dios griego del desenfreno*. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A.
- Díaz Márquez, I. (2018). La locura sagrada. Cuerpo y danza en los cultos báquicos. *Revista Estudiantil Pirocromo, Núm. 6 (2012): Locura*. Obtenido de Recuperado a partir de <https://revistas.uaa.mx/index.php/pirocromo/article/view/1037/999>
- Docentes y estudiantes de la comunidad sikuani de Awariba y Domaplanas. (2015). En S. p.-l. sikuani. Bogotá : Ministerio de Educación Nacional, 2015.
- Ecoosfera. (10 de marzo de 2017). *Noam Chomsky: "Los pueblos indígenas están salvando al planeta de un desastre ambiental"* (Video). Obtenido de <https://ecoosfera.com/2017/03/noam-chomsky-activismo-ambiental-indigena-latinoamericano-video/>
- Eduardo Santamaría. (19 de abril de 2020). *Kaliawirinae - El árbol de la vida*. (Youtube) Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=v6I6eLeml0A&fbclid=IwAR3yZOoffPGEA8_b9dM5KKov8YPYY-3FL6atlxJJtqNib-mVASwweWLXvgk4
- Eliade, M. (1994). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica Ltda.
- Espectador. (13 de Diciembre de 2018). *Las guahiviadas del Llano y la matanza de Planas*. Obtenido de <https://www.espectador.com/opinion/las-guahiviadas-del-llano-y-la-matanza-de-planas-columna-829007>
- Eurípides. (1979). *Tragedias III - Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Fabre, A. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Zaparo*. Obtenido de <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Zaparo.pdf>
- Ferrão Candau, V. M. (2013). EDUCACIÓN INTERCULTURAL CRÍTICA: Construyendo caminos. En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. TOMO I*. Ediciones Abya-Yala.
- Flores, F. (18 de enero de 2014). *Autana Tepuy, monumento natural Cerro Autana*. Obtenido de Wikimedia Commons: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tepuy_Autana_\(Kuaymayojo\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tepuy_Autana_(Kuaymayojo).jpg)
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Mexico: Editorial Siglo XXI.

- Green Stócel, A. (2013). *EDUCACIÓN SUPERIOR DESDE LA MADRE TIERRA*. Recuperado el 21/06/2020, de sabiduriaancestral.org: <https://sabiduriaancestral.org/educacion-superior-desde-la-madre-tierra-abadio-green/>
- Green Stocel, A., Sinigui, S., & Rojas, A. L. (2013). Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: una apuesta política, cultural y académica desde la educación superior y las comunidades ancestrales. *RELACIONES interculturales en la diversidad*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 85-94.
- Green, A. (22 de enero de 2006). Audiovisuales UNED. *Alas: Abadio Green*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=XXw2ZT3shjw>
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. . En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, 79-92.
- Grupo de Investigación Merawi. (24 de septiembre de 2016). “*Prácticas De No violencia: Diálogo de saberes para curar rabia*”, [Imagen adjunta] [Actualización de estado]. Obtenido de <https://www.facebook.com/merawiupn/photos/rpp.327961300608506/1202664013138226/?type=3&theater>
- Huxley, A. (2004). *Las puertas de la percepción-Cielo e infierno*. Barcelona: Edhasa .
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Krodos. (440-430 a. C). *Ático rojo figura kylix de Vulci, Oráculo de Delfos: Rey Aigeus frente a la Pitia*. Berlín, Museo Altes. Obtenido de <https://www.alamy.es/berlin-alemania-altes-museum-atico-rojo-figura-bebiendo-cup-kylix-oraculo-de-delfos-rey-egeo-aegeus-delante-de-la-pitonisa-aegeus-bef-permanente-image243833734.html>
- Larrauri, M. (2001). *El deseo según Gilles Deleuze*. Tandem.
- Levin, D. M. (1977). *Los Filósofos y la danza*. A Parte Rei. Revista de Filosofía. Obtenido de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Llácer, T. (2015). *NIETZSCHE. El superhombre y la voluntad de poder*. Editorial Bonal letra Alcompas. S. L.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Moreau, G. (1880). *El carro de Apolo o Fébus-Apollon*. Francia. Obtenido de <https://www.the-saleroom.com/en-us/auction-catalogues/christies-france/catalogue-id-srchris10047/lot-c5f1907c-8cd8-4117-a5a0-a54601250800>
- Museo del Oro Colombia. (12 de marzo de 2013). *Fernando Urbina sobre el mito: una definición poética*. (Youtube) Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=AP4xzpYpq4U>
- Naranjo, C. (2019). *Educación para el amor*. Madrid: Mapas colectivos editorial.

- Nietzsche, F. (1985). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Sarpe.
- Nietzsche, F. (1997). *Fragmentos Póstumos*. Bogotá: Editorial Norma.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Fabula Tusquets.
- Nietzsche, F. (2001). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, S.A., Madrid.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2005). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Editorial Edaf, S. A.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *El origen de la tragedia*. (E. O. Mauri, Trad.) Madrid: Espasa Calpe, S. A.
- Nietzsche, F. (2007). *EL ORIGEN DE LA TRAGEDIA*. Espasa Calpe, S. A, Madrid.
- Nietzsche, F. (2009). *Correspondencia volumen III, enero 1875 - diciembre 1879*. Madrid: Editorial Trotta.
- Pabón, C. (2006). Diferencia y repetición en el acto de crear. En A. Chaparro Amaya, *Los Límites de la Estética de la Representación*. Bogotá: Editor académico, Universidad del Rosario.
- Platón. (1986). *Diálogos III-Fedon, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Popol Vuh. (1947). *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*. (A. Recinos, Ed.) Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Proceso de Liberación de la Madre Tierra. (2018). *Libertad y alegría con Uma Kiwe*. Pueblo Nasa- norte del Cauca- Colombia.
- Reichel Dolmatoff, G. (1987). Discurso pronunciado el 16 de diciembre de 1987 al recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional. *Gerardo Reichel Dolmatoff: Antropólogo Colombiano. Banco de la República - Museo del Oro - Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá. Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés. Universidad de los Andes.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). “Chi’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En *en Chi’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*”. Buenos Aires: Tinta L.
- Romero Moreno, M., Castro Agudelo, L., & Muriel Bejarano, A. (1993). *Geografía Humana de Colombia. Región Orinoquia (Tomo III Volumen 1)*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- S.F. (325-300 a.C). *Mosaico Pella, Dionisio con Thyrsos montando la pantera*. Macedonia, Museo Archeologico di Pella. Obtenido de <https://www.pinterest.es/pin/361132463851436137/>
- S.F. (450 - 425 a. C). *Tapa de un lekanis de cerámica ática de figuras rojas, Penteo desgarrado por Ino y Ágave*. Francia Museo del Louvre. Obtenido de https://es.wikipedia.org/wiki/Penteo#/media/Archivo:Death_Pentheus_Louvre_G445.jpg
- Salazar Bondy , A. (1968). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Sanabria Rojas, M. (2011). *Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares Sikuaní*. (tesis maestría). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
- Sanabria Rojas, M. (2015). Capítulo 2. Contextualización del pueblo sikuaní. En E. N. Agudelo Blandón, & M. Sanabria Rojas, *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Santos, B. (2010). *DECOLONIZAR EL SABER, REIVENTAR EL PODER*. Ediciones Trilce-Extensión universitaria. Universidad de la República.
- Torres, W. (1995). Waji: “rezo” chamanístico sikuaní. *Boletín Museo Del Oro*, (37), 35-51. Obtenido de Recuperado a partir de <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6946>
- Triviño, M. A. (s.f.). *LatinAmerican Post*. (J. Suárez, Editor) Obtenido de <https://thecolombianpost.com/index.php/es/identidad-cultura/253-identidad/26755-rezo-del-pescado-un-ritual-para-la-conexion-hombre-naturaleza>
- Urbina, F. (1992). *Las hojas del poder: relatos sobre la coca entre los Uitotos y Miunanes de la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia.
- Urbina, F. (2004). Chamanismo y pensamiento abyayalense. En G. Páramo, L. Guillermo Vasco, E. Becerra, F. Urbina, A. Guzmán, C. Pinzón, . . . L. C. Restrepo, A. D. Jiménez, & A. J. Jame (Edits.), *CHAMANISMO: El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vargas Guillén, G. (22 de agosto de 2014). *El amor a la sabiduría*. Obtenido de Recuperado de <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2014/08/el-amor-a-la-sabidur3ada.pdf>