



# **EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LOS PASTOS**

**Cultura, Identidad y Cosmovisión Andina**

**JOHN JAIRO TAPIE ALPALA**

**Trabajo de grado para optar por el título de profesional en filosofía**

**Tutor**

**DIEGO FERNANDO SILVA PRADA**

**Licenciado en Filosofía y Letras,**

**Magíster en Filosofía Política, y**

**Doctor en Ciencias Sociales**

**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS – UNIMINUTO**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**2015**

## **DEDICATORIA**

Dedico este trabajo a Papá y a Mamá: Servio y Carmen; a mi hermana y hermanos; a mi esposa y a mi pequeña hija quienes con su apoyo incondicional, esfuerzo y compromiso hicieron posible este resultado de años de estudio, trabajo y dedicación.

A ustedes siempre mi corazón y mi agradecimiento.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a los Mayores, Mamas, Taitas y comunidades que nos compartieron su sabiduría colectiva, y en ella, el pensamiento propio de los Pastos, que ha sido recreado en la tradición oral. En el fogón que ha sido y continúa siendo la escuela de formación de valores culturales mi gratitud, cariño y amor a mi familia: hermanos, hermana, esposa y mi hija, en especial a mis padres, quienes con sus consejos y educación en familia han forjado nuestra personalidad. En las mingas de pensamiento que son espacios de fortalecimiento y enseñanza de lo propio y resolución de las asuntos, mi gratitud a las comunidades, mayores, mamas y taitas gobernadores. De la misma manera a quienes nos sentamos a charlar y me dieron sus entrevistas que fueron eje fundamental al momento de consolidar el pensamiento propio de los Pastos.

A la universidad Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO que ha desempeñado el papel esencial en mi formación académica y profesional, en esa medida a mi tutor el profesor Diego Silva de este trabajo quien orientó este proceso para que hoy llegue a feliz término.

A todos y a todas, con quienes esperamos ponernos al servicio de nuestros pueblos y comunidades indígenas.

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	7
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>1. LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA INTERCULTURAL</b> .....	12
<b>1.1.</b> Introducción.....	12
<b>1.2.</b> ¿Qué pasó en 1492? .....	13
<b>1.2.1.</b> ¿Para qué y porqué hay que recordar 1492?.....	26
<b>1.3.</b> Culturas indígenas hacia la transmodernidad .....	33
<b>1.3.1.</b> Lo pre-moderno .....	34
<b>1.3.2.</b> Los condicionamientos modernos .....	38
<b>1.3.3.</b> Postmodernidad .....	41
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2. LOS PASTOS DESDE LOS RELATOS MITOLÓGICOS</b> .....	49
<b>2.1.</b> Introducción.....	49
<b>2.2.</b> Ubicación histórica y geográfica de los Pastos .....	58
<b>2.3.</b> Derecho Mayor y/o Ley de Origen de los Pastos .....	63
<b>2.4.</b> Mito y cultura en el pensamiento propio de los Pastos .....	70
<b>2.4.1.</b> Las dos perdices .....	71
<b>2.4.2.</b> El <i>Shispas</i> y el <i>Guangas</i> .....	74
<b>2.4.3.</b> El <i>Shuro</i> Cósmico.....	76
<b>2.4.4.</b> Los indios con rabo .....	78

### **CAPÍTULO III**

<b>3. EL PENSAMIENTO PROPIO: UNA FILOSOFÍA ANDINA DE LOS PASTOS .</b>	<b>80</b>
<b>3.1. INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>80</b>
<b>3.2. La <i>Pacha Mama</i> .....</b>	<b>82</b>
<b>3.3. La conceptualización del territorio .....</b>	<b>83</b>
<b>3.4. Las sustancias primigenias o espíritus mayores .....</b>	<b>89</b>
<b>3.4.1. Madre Agua o Espíritu Mayor <i>Yacu</i>.....</b>	<b>89</b>
<b>3.4.2. Madre Territorio .....</b>	<b>88</b>
<b>3.4.3. <i>KUSKANHI</i> – el Espíritu del Viento .....</b>	<b>91</b>
<b>3.4.4. Taita <i>Inty</i> - Padre Fuego .....</b>	<b>92</b>
<b>3.5. Holismo – realidad ontológica.....</b>	<b>92</b>
<b>3.5.1. Tipos de relaciones: Horizontal, Vertical, Transversal .....</b>	<b>94</b>
<b>3.5.2. Espiritualidad de los Pastos .....</b>	<b>96</b>
<b>3.5.3. Representación cíclica del tiempo .....</b>	<b>97</b>
<b>3.6. Pueblo y comunidad indígena.....</b>	<b>97</b>
<b>3.6.1. Pueblo indígena .....</b>	<b>99</b>
<b>3.6.2. Comunidad indígena en los Pastos .....</b>	<b>101</b>
<b>3.6.3. Usos y costumbres .....</b>	<b>102</b>
<b>3.6.4. El fogón, la minga de pensamiento y la mindala andina .....</b>	<b>104</b>
<b>4. CONCLUSIONES GENERALES .....</b>	<b>106</b>
<b>5. REFERENCIAS .....</b>	<b>111</b>

## INTRODUCCIÓN GENERAL

La importancia del fortalecimiento del pensamiento de los Pastos es una tarea de quienes hacemos parte de estas comunidades al tiempo que es una invitación de tal propósito a la academia y a la sociedad en general. Se ha escogido este tema para contribuir desde la reflexión filosófica al empoderamiento de lo propio. El caminar por el territorio y el habernos sentado a minguiar con las comunidades, taitas y mamas me llevó a centrarme en la concepción mítica de la universalidad de esta cultura, entendida como una filosofía que sustenta la reflexión del cosmos, mundo y del hombre de forma holística, íntegra, metódica y metodológica a partir del *aprender – haciendo*.

En esta tesis el lector se va encontrar con los desafíos que ha implicado el reconocimiento del pensamiento indígena, de ahí que se debe problematizar sus causas que ha llevado a la invisibilización, desconocimiento y la falta de compromiso de Occidente por conocer América Latina o *Abya Yala*<sup>1</sup> como una continentalidad que representa gran parte de la riqueza cultural de la humanidad.

En la filosofía latinoamericana se encuentra un semillero intelectual y académico que promueve el reconocimiento del pensamiento intercultural en esta continentalidad, al mismo tiempo es una postura que se compromete con la riqueza cultural de la *Abya Yala*, en cuanto que le ha sido negado su ser histórico y las incidencias fundamentales de estas culturas en la humanidad. De ahí que toda reflexión debe hacerse desde una lectura *ad intra* para conocer los fenómenos ocurridos y que se han constituido en barreras que han troncado el florecimiento de las filosofías indígenas, en términos de Josef Estermann, a partir de su espacialidad y temporalidad. En ese marco, el pensamiento reflexivo latinoamericano propone que debe consolidarse una filosofía o filosofías propiamente de la *Abya Yala*, que en primer lugar debe conocer sus orígenes, y en esa medida son las raíces las que orientan el

---

<sup>1</sup> Abya Yala es un vocablo del pueblo indígena *Kuna* o *Tule* y quiere decir “Tierra con Madurez”. Se profundizará en la significación del término en el primer capítulo, ver pp. 13-14. No obstante, hay que afirmar que el posesionarme desde la nominación de la *Abya Yala* posee un carácter político pues implica no reproducir el lugar de enunciación cultural de los dominadores, para este caso, Europa como centro de sentido absoluto de la realidad social. Además, el *Abya Yala* es un lugar de enunciación indígena inclusiva e incluyente que acepta la diversidad de pueblos constituyentes de la realidad compleja de este continente que habitamos.

sentido de la concepción de lo histórico, y en esa perspectiva los fenómenos y elementos que la constituyen, es decir América Latina, puede ser leída solo a la luz de la historia y la cultura, tarea del quehacer filosófico.

En el primer capítulo se presenta la reflexión en torno a 1492 y como habría que entenderlo como latinoamericanos, puesto que la historia como ha sido contada por Occidente no corresponde a la historia a la luz del pensamiento latinoamericanista liberacionista, de ahí cuando es vista con los pueblos indígenas ha resultado ser dolorosa, victimaria, excluyente. De ahí que cuestionarse del porqué y el para qué de 1492 desde la identidad y la cultura se abre la discusión para que se problematicen los alcances y *la urgencia de la interculturalidad como camino de entendimiento entre la diversidad de pensamientos y culturas, buscando salidas a estas brechas históricas que han provocado distanciamientos y polarizaciones entre quienes habitamos la Abya Yala, cuyas consecuencias han determinado las relaciones con las otras continentalidades, y que deben ser superadas en la construcción de una humanidad más cercana a través del auténtico diálogo*. El lector se encontrará con la reflexión principalmente de algunas obras de Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, Josef Estermann y Juan Scannone como una manera de recuperar esa tarea intercultural que tiene aún hoy la filosofía en nuestro continente. De tal manera, este trabajo se apoya en estos autores y otros, la gran mayoría pertenecientes al cristianismo con sus innegables aportes al pensamiento crítico y filosófico; sin embargo, se comparte solamente una parte de sus posiciones que sirven como pie para llegar a la visibilización y reivindicación del pensamiento propio (cosmovisión) de los Pastos.

En el segundo capítulo se encuentra la referencia directa a la cultura de los Pastos a través de la recuperación de una parte de su mitología, mostrando el contexto geográfico e histórico, el derecho mayor y sus relatos constitutivos de las *dos perdices*, el *Shispas* y el *Guangas*, la *Huakamulla*, el *Shuro cósmico* y los *indios con rabo* que son los recreadores del espacio: el Nudo de la *Huaca*, y del tiempo, su historia. Estos relatos hacen parte de la multiplicidad mítica que se encuentra en los cuatro costados del territorio, por ende, la riqueza simbólica de esta cultura indígena que había sido silenciada por el pensamiento dominante. Esta mitología es considerada como una construcción interpretativa, simbólica y filosófica en el marco de la transmodernidad, además es la herencia de los antepasados y mayores que



representan la lectura del conocimiento acerca de las leyes del cosmos, la naturaleza y las dinámicas humanas en la cultura de los Pastos. En este contexto, los mitos Pastos son considerados por los indígenas de esta región como historias porque cuentan la historia de su origen, la vida de la cultura, la presencia de miles de años del pueblo y nación Pastos en el territorio llamado el Nudo de la *Huaca*. Asimismo, los mitos son leyendas por su carácter ancestral, el cual es transmitido de generación en generación a través de la oralitura, un género que enmarca la tradición oral, la escritura pictográfica, la forma del territorio, el tejido entre otras sabidurías y conocimientos que recrean constantemente y orientan el quehacer de la cultura.

En el tercer capítulo se presenta el pensamiento propio (cosmovisión) de los Pastos como una filosofía indígena que se ha ido configurando paulatinamente a través de la historia de este pueblo originario, situado en un territorio específico, de ahí que sea el fruto de la experiencia colectiva, enriquecida de generación en generación. La filosofía de los Pastos es un pensamiento holístico de la vida que centra alrededor de ella al hombre, a la naturaleza (mundo) y a la totalidad (universo), a través de inter-acciones e interrelaciones que permiten comprender la integralidad de la realidad.

Esta filosofía se enmarca en la holística, es decir, un universo que resulta comprensible en cuanto es concebido desde la integridad, además, cuando es constituido por los símbolos, mitos, ritualidades, usos y costumbres, ciclos sagrados, concepción del tiempo y espacio, creación y recreación del mundo y del hombre Pastos, en esta medida expresa un complejo sistema de nociones y conceptos coherentes, sobre la realidad última de todo *lo que existe, lo que es y lo que es real*. Así, el pensamiento filosófico o filosofía de los Pastos es una ontología de esta cultura andina, puesto que responde e interpreta las preguntas ontológicas de los núcleos problemáticos universales (Dussel), que ha llevado a esta cultura indígena a tomar una postura ante la realidad que la afecta: la vida.

En general, las reflexiones de este trabajo están centralmente fundamentadas en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, la filosofía inculturada planteada por Juan Scannone, la filosofía popular de Fernet-Betancourt, la filosofía andina de Josef Estermann y José Miranda, la América Profunda de Rodolfo Kusch, , la destrucción de la indias de Bartolomé de las Casas y otros autores y textos que representan la preocupación por sentar las bases de

la identidad latinoamericana a través de la recuperación de la voz filosófica propia. Asimismo se destaca primordialmente la obra: los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder de Dummer Mamián, el estudio investigativo: pictografía y memoria *Kuastu* sobre el simbolismo andino en el resguardo del gran Cumbal pueblo de los Pastos de Taita Efrén Tarapues Cuaical, las entrevistas a los taitas y mamas y las mingas de pensamiento en los resguardos indígenas Pastos de Tuquerres, Cumbal, Carlosama, Aldana, AICO<sup>2</sup>, de la misma manera otras obras, conferencias y contextos que son la voz propia de la cultura de los Pastos. Esta articulación entre la perspectiva de la filosofía de la liberación latinoamericana y las voces vivas de la cultura de los Pastos es lo que permite presentar este trabajo que se ha llamado: *el pensamiento filosófico de los Pastos: identidad, cultura y cosmovisión andina* como un paso hacia la reflexión y el reconocimiento de las filosofías indígenas que fueron condenadas por Occidente a la invisibilización, al ocultamiento y al desprestigio cultural; y que perteneciendo a uno de los grandes pueblos indígenas del país, surge esta iniciativa en *llevar a la cosmovisión indígena al plano de la academia desde el debate de las ideas filosóficas en un plano intercultural*.

La metodología que permitió este cometido es el resultado de un trabajo de investigación directo de más de cuatro años que involucró sentarnos en el fogón con los mayores, la realización de mingas de pensamiento y entrevistas a los taitas exgobernadores, mayores, comuneros y comuneras indígenas en los resguardos de Carlosama, Tuquerres, Aldana, y Cumbal, a la Escuela de Derecho Propio Laureano Inampues Cuatín por la producción de documentos para el fortalecimiento y empoderamiento en el ámbito social, político, ambiental, territorial, cultural y económico de los Pastos. De la misma manera a Taita Efrén Tarapues que ha dedicado gran parte de su vida al rescate de la cultura propia, y de la vinculación a Autoridades indígenas de Colombia – AICO. En esa medida agradezco la colaboración de todos y todas que me permitieron conocer la riqueza del pensamiento indígena de los Pastos, y que hoy se presenta a través de la filosofía en UNIMINUTO, con el propósito de continuar abriendo el escenario reflexivo y filosófico de la interculturalidad desde las perspectivas indígenas.

---

<sup>2</sup> Organización y movimiento de Autoridades indígenas de Colombia - AICO.

Así mismo, con el acompañamiento del profesor Diego Fernando Silva como tutor de este proceso se realizó una revisión y clasificación de bibliografía secundaria acerca de la filosofía latinoamericana preocupada por el debate de la identidad latinoamericana, cuyo *telos* es irrumpir los paradigmas tradicionales del quehacer filosófico y de esta manera propiciar el diálogo entre culturas, especialmente al interno de la *Abya Yala*.

## **CAPÍTULO I**

### **1. LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA INTERCULTURAL**

#### **1.1. INTRODUCCIÓN**

La interculturalidad plantea una serie de retos y desafíos en medio de una realidad cada vez más volátil, de ahí la importancia de entender la relevancia trascendental de la identidad cultural. América Latina es cuna de la diversidad cultural transversalizada por la “sabiduría popular” que ha moldeado ricas culturas. Sin embargo, el ejercicio de la libertad cultural ha estado avasallado por la intolerancia de los modelos dominantes que impiden o imponen opciones culturales ajenas a ese ser cultural latinoamericano.

Esta perspectiva se aborda en el presente capítulo en dos partes. La primera se centra en la reflexión sobre 1492 como una fecha que representa la negación ontológica, filosófica e histórica de las culturas originarias por parte del eurocentrismo. La segunda parte introduce la discusión acerca de la importancia de abrir horizontes que exterioricen la interculturalidad, afirmando la negatividad de la modernidad como negación del otro rostro, cerrando con la reflexión del significado de filosofía en el marco de la transmodernidad. Para ello, la reflexión está fundamentada en la filosofía de la liberación preocupada por la toma de conciencia y la configuración de la existencia de la cultura como concepto plural en Latinoamérica.

De esta manera, se presenta un ejercicio filosófico de reflexión frente a la discusión del ser y del quehacer latinoamericano, de ahí que esta apuesta es un intento por construir una interpretación filosófica e histórica alternativa frente a las muchas discusiones acerca de la interculturalidad. En ese marco, reconocer la necesidad de adoptar la decisión del diálogo abierto y plural, partiendo desde los sujetos históricos más cercanos a nuestra realidad, los pueblos indígenas como fundamento cultural en la construcción de una nueva realidad transmoderna.

## 1.2. ¿QUÉ PASÓ EN 1492<sup>3</sup>?

Desde la perspectiva del pensamiento filosófico latinoamericano el análisis de la coyuntura histórica en torno a 1492 implica plantear el término *en-cubrimiento* como concepto alternativo al denominado *Descubrimiento*. En este sentido, con la filosofía de la liberación latinoamericana se comprende por encubrimiento la crítica de los hechos históricos que están implicados con y después del “descubrimiento” de América en 1492, poniendo en evidencia la existencia de problemáticas estructurantes que van más allá del ámbito histórico como la destrucción cultural, el rechazo absoluto de las cosmovisiones de los pueblos originarios y la pluralidad de los mismos y la imposición de Europa.

Desde esta perspectiva, para Enrique Dussel 1492 es una fecha que da comienzo a la modernidad porque Europa se confronta con el Otro. Esta confrontación es un enfrentamiento que utiliza a la violencia, la dominación y el control para encubrir al Otro como lo Mismo (Dussel, 1994). A este fenómeno lo designa como *ego conquiro*, es decir no existe un descubrimiento del Otro, sino la victimización del Otro como consecuencia del *ego* conquistador europeo que niega lo nuevo y rechaza lo diferente. En esa medida, nace la modernidad como discurso irracional de justificación de la violencia, donde los pueblos originarios pasan a ser oprimidos y víctimas del *ego* conquistador destruyéndolos o invisibilizándolos cultural, social y políticamente, generándose así “un proceso de encubrimiento de lo no-europeo” (Dussel, 1994, p. 8).

A finales del siglo XV entre Portugal y España (renacentistas) se desata una competencia por llegar a Oriente, aprovechando la situación geográfica que tenían en el Atlántico. “Nadie se imagina siquiera que vayan a descubrir nuevos mundos ni que exista un gran continente, que pocos años después, se conocerá con el nombre de América” (Vega, Najera, Castro & Rodríguez, 1991, p. 36). En ese contexto, Portugal parte primero tomando ventaja de España,

---

<sup>3</sup> Como dato histórico, Cristóbal Colón, con la ayuda de la corona española, realizó cuatro viajes desde Europa hacia América, el primer viaje en 1492, el segundo en 1493, el tercer en 1498, y el cuarto y último en 1502. (Vega, Najera, Castro & Rodríguez, 1991),

estableciendo rutas de comercio con Medio Oriente y el norte de África, y España ya había tenido la experiencia de reconquistar a Granada, ejerciendo dominación bajo el poder conquistador (Dussel, 2005). Son estos elementos los que empiezan a configurar la dinámica que luego estructura el control y dominio (al final del sistema feudal) que favorecerán el movimiento de expansión del noroeste de Europa y el intercambio comercial a gran escala con otras latitudes. Desde la perspectiva latinoamericanista-liberacionista, a esta fase de la historia donde se ejerce el dominio desde el centro sobre la periferia se denomina *Sistema-Mundo*, donde Europa es el centro del poder político, económico, técnico-tecnológico y los otros continentes, entre ellos América Latina, pasan a ser la periferia y serán una parte derivada de la historia de la Europa moderna puesto que son descubiertos dentro del mundo Occidental.

En este marco, para Enrique Dussel 1492 representa la primera modernidad de ese *Sistema-Mundo* porque a partir de ahí se dan las condiciones para la apertura geopolítica de Europa a través del Atlántico:

Es el despliegue y control del Sistema-Mundo en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la invención del *sistema colonial*, que durante 300 años irán inclinando lentamente la balanza económica-política de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de la misma realidad simultánea y constituyente (Dussel, 2005, p. 13).

En este primer momento España es la primera nación moderna que inicia el proceso de exteriorización europea, y en general esta etapa está caracterizada por el comercio mercantil, la preburguesía y desarrollo del humanismo.<sup>4</sup>

Con estas clarificaciones, ahora la reflexión se centra en 1492 como un proceso donde Europa invadió a América. Aunque hay que decir que para el presente ejercicio reflexivo, América

---

<sup>4</sup> En esta perspectiva de Dussel, hay una segunda y tercera modernidad. La segunda modernidad está caracterizada por la etapa burguesa, y la tercera caracterizada por la revolución industrial y la Ilustración, afianzándose el colonialismo y la expansión del norte de Europa por Asia y luego por el África (Dussel, 2005).

nombrará de acá en adelante como *Abya Yala*<sup>5</sup>, cuyo significado es “Tierra con Madurez” (Dussel 1994). Esta nominación es una propuesta que nace de los mismos pueblos indígenas y que viene ratificándose en una multitud de instrumentos, espacios y escenarios, entre ellos las cumbres continentales de los pueblos y nacionalidades indígenas realizadas en la última década. En ese sentido, *Abya Yala* es sinónimo de la identidad y respeto (cultura) por la tierra en la que se habita, afirmando la resistencia y posturas que reivindiquen lo propio como son la Pacha Mama, la Madre tierra, el territorio, la espiritualidad indígena, cosmovisión propia, lo originario, la autodeterminación política, social, económica y cultural de los pueblos originarios entre otras, frente al *ego dominus* de Occidente ahora caracterizado por la globalización, el neoliberalismo y el individualismo.

En esta perspectiva, Rodolfo Kush en la obra *América Profunda* (2007) en cuyo simposio y foro llamado *América Profunda*, realizado en México en el 2003, reunió a líderes y destacados indígenas de este continente, y afirmaron que *Abya Yala* es una realidad identitaria e histórica de los pueblos originarios porque en ella habitaron y habitan las identidades primeras, por lo tanto es tierra sagrada que guarda las más profundas raíces de la vida, de la cultura, la larga historia de los pueblos originarios. También se reflexiona que en el auto-designar o el nominar al continente hay una ejercicio de poder desde dentro/*ad intra* y representa el proceso de construcción político-identitario, de ahí que la misma propuesta de la América Profunda debía cambiarse por *Abya Yala Profunda* (Kush, 2007, p. 29) para hacer referencia a la diversidad de pueblos, cosmovisiones existentes, usos, hábitos y costumbres; en esa medida, sus lenguajes e idiomas no buscan uniformar ni hegemonizar al Otro, sino representar el nosotros comunitario transversalizado por lo histórico y lo colectivo.

De esta manera, *Abya Yala* es la configuración identitaria de los pueblos que ya han estado desde hace miles de años y que el *ego conquiro* de Europa truncó, desbastando a civilizaciones y pueblos que habían organizado el universo, el mundo y el hombre a través de sus discursos, conceptos y categorías, y que mediante la presencia de la diversidad de

---

<sup>5</sup> *Abya Yala* es un término que proviene del pueblo indígena *Tule (kunas)* y que se encuentran en las fronteras entre Panamá y Colombia. Significa “Tierra en plena Madurez”, “Tierra Viva”. “Es así como hoy en día, diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas y representantes de ellas de todo el continente, han adoptado su uso para referirse al territorio continental, en vez del término “América”. Rodas, J. (2013, 02 de marzo). *ABYA YALA, el verdadero nombre de este Continente*. Recuperado de <http://cronicasinmal.blogspot.com/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html>

idiomas forjaron una pluralidad (Dussel, 1994) del nosotros originario y vigente (Kush, 2007), dando muestra de que fueron y son culturas con historia y experiencias comunes (Scannone, 1984) como el ser originario y la identidad de lo indio, ahora un concepto nuevo y resignificado para afirmar el orgullo de sus raíces que aún Occidente no la ha podido callar.

Ahora, retomando el 12 de octubre de 1492, hay que señalar que desde la filosofía de la liberación Cristóbal Colón representa la invasión de Europa a la *Abya Yala*, a través del Atlántico, llegando primero a las islas del Caribe. Sin embargo, para la naciente Europa o primera modernidad<sup>6</sup>; España<sup>7</sup> en la ruta descubridora no tenía idea de la existencia de este continente, de ahí que cuando echa a andar su empresa de descubrir nuevas rutas navegables a través del Atlántico hacia el Oriente, esta continentalidad pasa desapercibida y empieza a ser en-cubierta por la visión europea (Dussel, 2005). Dentro de este marco, el navegante genovés para la fecha cree haber llegado a las riveras de Asia continental. Así lo dejó escrito en su diario, citado por Dussel.

A las dos horas después de la media noche [ del 12 de octubre ] apareció la tierra [ ... ] una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua indios Guanahabi. Luego vieron gente desnuda [ ... ] gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los pario” “Mas, por no perder tiempo, quiero a ver si puedo topar a la isla de Cipango (Dussel, 1994, p. 27).

De esta forma, las culturas de la *Abya Yala* empiezan a ser desconocidas durante siglos como rostros con diferentes momentos de desarrollo cultural y Europa dará comienzo al desarrollo de la modernidad en estas tierras y culturas (Dussel, 1994), cuyos efectos marcaron definitivamente la historia de los pueblos originarios.

Cristóbal Colón, en su primer viaje, fue enviado por la corona española en calidad de explorador y al encontrar e identificar una serie de riquezas presenta a estas tierras como una oportunidad para salir de sus aprietos económicos, militares y políticos para el reino de

---

<sup>6</sup> Primera modernidad caracterizada por el comienzo de la expansión hacia el exterior para luego convertirse en el centro de la globalidad, estableciendo la relación centro/periferia. Ver pp. 12 - 13.

<sup>7</sup> España es la primera nación moderna porque es la que da comienzo formalmente a la exteriorización de Europa primero en *Abya Yala*, luego Asia y finalmente África (Dussel, 2005).



Castilla a través de la expansión a otras latitudes, dándole así un nuevo respiro a la crisis por la que pasaba Europa.

Es importante señalar que, por medio de las exploraciones, surge así una eventual coyuntura para ampliar los caminos del cristianismo romano, “acudiendo a explicaciones rebuscadas. Primero afirman que los indígenas no tienen alma, lo cual simplemente quiere decir que no son humanos sino animales (...), por lo tanto deben ser convertidos al cristianismo mediante el uso de la fuerza” (Vega, et al. 1991, p. 52)<sup>8</sup>. Esta postura de la Iglesia Católica será determinante en la negación y satanización de la espiritualidad originaria de estos pueblos,

---

<sup>8</sup> Se puede leer: “La forma de convertir a los indígenas a la fe cristiana es lo más pintoresca que se conoce: cuando los españoles llegan a un nuevo grupo indígena localizan al cacique y ante él sacan un rollo de papel en donde está contenido el requerimiento. El Requerimiento: Hua navegado mucho mar y tiempo y están artos de calores, selvas y mosquitos. Cumplen, sin embargo, las instrucciones del rey: no se puede atacar a los indígenas sin requerir antes, su consentimiento. San Agustín autoriza la guerra contra quienes abusan de su libertad, porque en su libertad peligrarían no siendo domados.: pero bien dice san Isidoro que ninguna es justa sin previa declaración. Antes de lanzarme sobre el oro, los granos de oro quizá grandes como huevos, el abogado Martin Fernández de Enciso lee con puntos y comas el ultimátum que el intérprete, a los tropezones, demorándose, en la entrega, ya traduciendo.

Enciso habla en nombre del rey don Fernando y de la reina doña Juana, su hija, domadores de las gentes bárbaras. Hace saber a los indios del Sinú que Dios ha venido al mundo y ha dejado en su lugar a San Pedro, que San Pedro tiene por sucesor al Santo Padre y que el Santo Padre, Señor de Universo, ha hecho merced al rey de castilla de toda la tierra de las indias y de esta península.

Los soldados se asan a las armaduras. Enciso, letra menuda y silaba lenta requiere a los indios que dejen estas tierras, pues no les pertenecen, y que si quieren quedarse a vivir aquí, paguen a sus Altezas tributo de oro en señal de obediencia. El intérprete hace lo que puede.

Los dos caciques, escuchan sentados, sin parpadear, al raro personaje que les anuncia que en caso de negativa o demora les hará la guerra. Los convertirá en esclavos y también a sus mujeres y a sus hijos y como tales los venderá y dispondrá de ellos, y que las muertes y los daños, de esa justa guerra no serán culpa de los españoles.

Contestan los caiques, sin mirar a Enciso, que muy generoso con lo ajeno había sido el padre, que borracho debía estar cuando dispuso de lo que no era suyo, y que el rey de castilla es un atrevido, porque viene a amenazar a quien no conoce.

Entonces, corre la sangre.

En lo sucesivo, el largo discurso se leerá en plena noche, sin intérpretes y a media legua de las aldeas que serán asaltadas por sorpresa. Los indígenas, dormidos, no escucharan las palabras que declaran culpables de los crímenes cometidos contra ellos”. Tomado de Eduardo Galeano, Memorias del fuego, Los Nacimientos, tomo I (Vega, et al. 1991, pp. 53-54).

puesto que con la invasión Occidente también impuso una extraña religión, utilizando como método la violencia y la justificación medieval para asignar la fe a los indígenas y de esta manera petrificó y anuló la espiritualidad originaria.

Pese a esta petrificación<sup>9</sup> por parte de la religión católica, hay que resaltar el significado de la espiritualidad originaria que se encuentra estrechamente relacionada entre hombre, naturaleza y cosmos, de ahí que existe una pluralidad de espiritualidades tanto y cuanto cosmovisiones y pueblos hubieren, caracterizándose por su carga simbólica y significado holístico de la realidad. Por tanto, podría señalarse que la espiritualidad es una visión cósmica e íntegra de la vida porque todo está inter-relacionado con todo (*religare*). “Dado que todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo tanto adquiere valor sagrado” (Cunningham, 2008, p. 65). Así, para la espiritualidad andina los cerros, páramos, plantas, el territorio, las piedras, el agua, el sol, etc., desde las cosmovisiones indígenas son considerados Espíritus Tutelares (Tarapues, E.) encargados de proteger la vida mediante la complementariedad para mantener el equilibrio y la armonía en la Pacha Mama o Madre Tierra.

Para los pueblos indígenas la espiritualidad es energía, esencia y acción; el espíritu está dentro de la materia. El espíritu es la esencia que da vida a la materia (los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales) y aquí la relación intrínseca con el cosmos, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos esta tierra (sentimientos, pensamientos, acciones, etc.) (Cunningham, 2008, p. 65).

En esta medida, existe una clara diferencia entre lo que impuso Occidente como parte del discurso dominante desde el carácter religioso católico, frente a diversidad de espiritualidades concebidas a partir de sus propias concepciones, lenguajes e idiomas. Mientras que para Occidente la religión se ampara en una entidad superior perfecta, infinita e inmutable, para los pueblos originarios “la espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la MADRE NATURALEZA tienen vida y se interrelacionan” (Cunningham, 2008, p. 65).

---

<sup>9</sup> Término utilizado por el investigador Dummer Mamián en la Obra *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder* (2004), para referirse a una muerte temporal en el marco de los mitos creadores de la cultura de los Pastos.

Retomando las exploraciones hechas por Cristóbal Colón, éstas no solo estaban empeñadas en la búsqueda de rutas comerciales, sino que representaron un movimiento ontológico, filosófico, gnoseológico, político, económico y cultural para que Europa pudiese realizar su sueño, el de convertirse en el culmen y centro (Hegel<sup>10</sup>) del desarrollo de la historia universal.

Desde esta perspectiva, en primera instancia la exploración es un proceso que devela intenciones de un “componente enmascarado y sutil” (Dussel, 1994, p. 15) que esconde una serie de elementos que van a negar, victimizar, oprimir y ocultar la realidad cultural e histórica de muchos siglos. Con la filosofía de la liberación esta fase es considerada como una estrategia de entrada para imponer la violencia, el dominio y presentar a la *Abya Yala* como tierra primitiva habitada por gentes con desnudez espiritual y cultural. Además, desde los ojos de los europeos son inmaduros y se privan de unas características distintivas (por ejemplo los símbolos y pinturas sobre sus cuerpos) e insignificantes. Por lo tanto, a juicio de los invasores los pueblos originarios carecían de todo. Todorov, hace este seguimiento a los escritos de Colón durante los cuatro viajes en su obra *La Conquista de América el problema del Otro*.

Todas aquellas gentes isleñas e de la tierra firme de allá, aunque parecen bestiales e andan desnudos (...). Esa gente es muy mansa y muy temerosa desnuda como he dicho sin armas y sin ley (4, 11, 1492). Ellos no tienen secta ninguna ni son idolatras (27, 11, 1492). Ya se sabe que los indios están desprovistos de la lengua; ahora se descubren que carecen de ley y religión (Todorov, 1987, p. 45).

En segunda instancia, con la exploración se da comienzo al en-cubrimiento de lo no-europeo, y en esta expansión que da inicio a la primera modernidad, Enrique Dussel en su conferencia *Curso de la Filosofía de la Liberación*, (2015), describe que dichos intereses modernos de

---

<sup>10</sup> La presencia del filósofo alemán G.W.F. Hegel en la filosofía latinoamérica es indiscutible y es referenciado por distintos filósofos latinoamericanos para afirmar o negar teorías y perspectivas latinoamericanistas. “Su incorporación en el pensamiento de los latinoamericanos se ha dado, sin embargo, de un modo problemático. Por un lado, sin lugar a dudas, algunas de sus tesis más trascendentes han sido pensadas directamente desde Hegel, a partir de él, gracias a él —deuda que en la mayoría de los casos se reconoce expresamente—, pero, por otro lado, dicha elaboración se da normalmente contra él, críticamente, tomando distancia de sus postulados o dirigiéndole concretamente objeciones”. *Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano sobre la concepción de filosofía*. HERCEG, J. Universidad de Chile. Tomado de <file:///C:/Users/JONH/Downloads/huellas-de-hegel-en-el-pensamiento-latinoamericano-sobre-la-concepcion-de-filosofia.pdf>

los conquistadores son factores determinantes para luego centralizar la historia mundial desde Europa a costa de estas tierras y sus gentes, desde esa perspectiva el origen, desarrollo y culmen del pensamiento occidental que llega a su máxima expresión en el siglo de las luces ha comenzado con Cristóbal Colón. Hegel<sup>11</sup> (1968) en su obra, *Filosofía del Derecho*, legitima la exteriorización europea como una necesidad ontológica y social, afirmando así:

Por medio de su dialéctica la Sociedad Civil, sobre todo *está determinada* sociedad, es empujada más allá de sí para buscar fuera, en otros pueblos —que están atrasados respecto a los medios que ella posee con exceso, o con respecto a la industria— a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios de su subsistencia. § 246 (Hegel, 1968, p. 280).

Identificando estos elementos de exteriorización europea hace uso de la figura de los imperios y logra consolidarse en una sociedad moderna y civilizada (perspectiva racionalista), de este modo “la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena “realización” (Dussel, 1994, p. 19), resultado derivado de las conquistas dirigidas a otras tierras a través de las rutas del comercio, subyugando ideológica, militar, religiosa y jurídicamente a los pueblos por un derecho que creían tener, dado el “grado de civilización”. Por tales razones, desde el 12 de octubre de 1492 con la llegada de Colón, fecha cuando empieza la modernidad las tierras de la *Abya Yala* no fueron conocidas sino confundidas e inventadas (Dussel, 1994) con justificaciones fundadas en la praxis irracional de la modernidad, de esta manera las culturas originarias fueron conquistadas, destruidas, colonizadas y petrificadas<sup>12</sup>.

Por lo anterior, la exploración del 12 de octubre de 1492 es la puerta de entrada a la conquista como inicio de la invasión histórica de la *Abya Yala* donde el papel del navegante, en este primer viaje, pasó de ser un simple aventurero del Atlántico a convertirse en precursor del proyecto moderno representado en el descubrimiento, la conquista y la colonia. Un proceso invasor caracterizado por “el aniquilamiento de los indígenas” (Vega, et al. 1991, p. 53), la esclavización de los negros y el enorme saqueo de riquezas. Así se impone el *En-cubrimiento*

---

<sup>11</sup> Ver cita pie de página. 7.

<sup>12</sup> Ver cita pie de página. 17.

ontológico europeo, y, *lo que existe, lo que es, lo que es real*, en la *Abya Yala* será a partir de la versión del norte.

A partir del segundo viaje comienza la práctica de la conquista, “en este sentido, histórico-mundial este segundo viaje es completamente distinto al primero. Este segundo es, formalmente, el “comienzo de la conquista” (Dussel, 1994, p. 28). En primera instancia, hay que señalar que por el desconocimiento de estas culturas en este lado del planeta, fueron confundidas con las culturas asiáticas, inclusive Colón muere<sup>13</sup> sin saber de la existencia de la *Abya Yala* y en esa medida pasó a ser desconocida a los ojos de Europa, y como los europeos están convencidos que llegaron a oriente a través del descubrimiento de otras rutas navegables por occidente, se les nombró “indios” a los pueblos originarios (Kusch) para hacer referencia a los pueblos de la India (Indú) en el Asia. Por eso, cuando se habla de la conquista también se trastoca el “ser originario”, en esa medida se conquistó la diversidad para establecer la hegemonía por medio de la confusión, la invasión y la violencia, de ahí que con este segundo viaje en adelante comienza la etapa de destrucción, opresión y negación de los universos como la *Pacha-Mama* en los Andes, el *Cemanahuac* de los Aztecas, el *Tekkohay* de los Guaraní, *Taiwantinsuyo* en los Incas, y así con la casi totalidad de los universos de las culturas originarias.

De tal manera, es a partir de este momento histórico que se dan los choques directos entre los sistemas de desarrollo de las culturas originarias y la conquista brutal por parte de los imperios ibéricos, luego todos los demás países colonizadores europeos “que truncan el desarrollo de estos pueblos e imponen desde entonces, unos valores culturales, una religión y formas de organización social, económica y política que disgregan o destruyen a las prosperas culturas indígenas precolombinas” (Vega, et al. 1991, p. 32). Con esta exteriorización, Europa empieza a mostrar la otra cara de la racionalidad moderna (Dussel, 1994): la irracionalidad colonizadora de la historia mundial.

De esta manera, “la conquista es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como lo mismo”. (Dussel, 1994, p. 41), es decir, al “ser originario”

---

<sup>13</sup> Cristóbal Colón Muere en 1506 en Valladolid sin saber que había llegado a otras tierras. “Los reyes católicos lo traicionaron, abandonándolo a su pobre y solitaria suerte” (Dussel, 1994, p. 29).

lo convierte en una oposición negativa que debe ser superada por todos los medios. De esta forma, la otredad es negada y sepultada a un silencio largo, convirtiéndose en la marginalidad del norte, en una periferia creada por la modernidad porque Europa estableció su dominio sobre la totalidad de la *Abya Yala*, utilizando a la conquista y la colonia como armas de ocupación territorial, organizacional y esclavista. En todo caso, “el “conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro” (Dussel, 1994, p. 41).

Así avanza la expansión de Europa y se conceptualiza como: “el resultado de la transformación general experimentada por la sociedad europea del siglo XV” (Vega, et al. 1991, p. 43), en cuanto que hay hechos, reflexiones e ideas que hacen suponer un estado de madurez representado en el concepto de desarrollo y el progreso lineal. Hegel,<sup>14</sup> citado por Dussel, afirma que: “la historia universal va de oriente hacia occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal” (Dussel, 1996, p. 13). Es decir, se constituye Europa en centro de la humanidad, conociéndose este fenómeno como eurocentrismo, y que a través de prácticas como la invasión de la *Abya Yala*, se convence a sí misma, y envía este mensaje de superioridad como un proyecto realizado, donde los demás pueblos no tienen la oportunidad de ser y de expresarse en su singularidad, puesto que para esta ideología el desarrollo y la historia es lineal y progresiva, de ahí que existan culturas inmaduras y disminuidas a la luz de la modernidad. Antonello Gerbi, un historiador y economista italiano citado por Dussel, afirma: “muestra que para los europeos, y el mismo Hegel pensaban que hasta la geología (las piedras), la fauna y la flora eran en las indias más brutales, primitivas y salvajes” (Dussel, 1994, p. 16). Llama la atención que para el eurocentrismo ese pasado oscuro de la invasión histórica de las culturas originarias poca importa.

Por ejemplo, la colonización es un proceso de domesticación de la *Abya Yala* respecto a la praxis europea, donde se subsume la pluralidad del indígena para enmarcarlo en la *tabula rasa*, y de esta forma convertirlo en un ser moderno, de ahí que se coloniza su vida cotidiana, inclusive resulta una nueva clase social para tal propósito, el mestizaje.

---

<sup>14</sup> Ver cita pie de página 7.

El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y se acuesta con la india (aun en la presencia del varón indio), se “amanceba” con ellas (...). Relación ilícita pero permitida, necesaria para otros pero nunca legal (Dussel, 1994, p. 51).

De esta manera, se coloniza el territorio, el pensamiento, la espiritualidad, el cuerpo, la comunidad, en definitiva el “ser moderno” se impone sobre el “ser originario”, y en esa medida la modernidad europea tiene una doble moral, porque presenta al hombre moderno, símbolo de un ser pensante *cogito ergo sum* (Descartes), inteligente, hombre de fe, justo y humano; sin embargo, predica el amor a la religión dando muerte a los indios por medio de la espada, el amor al prójimo, mientras de amancebaba, las creencias del indígena se consideraron como demoniacas, satánicas, paganas y las europeas como civilizadas:

los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura su mundo ... sus dioses en nombre de un “dios extranjero” y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la razón para conquistar (Dussel, 1994, p. 56).

En este sentido, con la invasión de la *Abya Yala* en 1492 surge lo que se ha denominado desde la filosofía de la liberación como el mito<sup>15</sup> de la modernidad<sup>16</sup>, integrada por varios

---

<sup>15</sup> La palabra mito, desde la perspectiva de Occidente, se entiende como una característica que estructura de manera falsa y distorsionada la conciencia, al sujeto y a su cultura, es decir, que el empleo que se hace del concepto de mito es puramente negativo y peyorativo, en donde pareciese que existiera una cosmovisión errada y superada por formas superiores de conocimiento como lo es la ciencia. Como se acaba de afirmar, la expresión es utilizada por pensadores pertenecientes a la Filosofía de la liberación para expresar el proceso de generalización de un hecho particular, haciéndose pasar como un universal (lo moderno). No obstante, en el capítulo 2 se tomará una concepción semántica del mito que supera esta acepción peyorativa, para recuperar su dimensión intrínsecamente racional.

<sup>16</sup> Para Dussel, a partir de 1492 Europa por medio de España y Portugal empezará a dejar de ser una experiencia regional y local, puesto que antes de la primera modernidad Europa aún se encuentra *ad intra* en el estado de inmadurez, por lo tanto, la modernidad es también una emancipación racional como salida de la humanidad. Sin embargo, paralelamente *ad extra* (*Abya Yala*) impulsa un proceso irracional del ejercicio de la violencia que no reconoce Europa en esa salida de su humanidad. Por lo tanto, la modernidad a partir del descubrimiento/invasión es un mito que a los ojos de la *Abya yala* se la insertó en una interpretación sesgada de la historia o falacia desarrollista, ahí en ese espacio-tiempo de Hegel donde se desenvuelve la historia mundial, se va a configurar el sistema-mundo.

En este sentido, la mundialidad y la universalidad va ser un recorrido histórico dirigido y orientado por Europa y el resto de los pueblos y civilizaciones van a ser calificados como atrasados y primitivos, constituyéndose la contradicción centro/periferia. De ahí que esta *Abya Yala* únicamente aparecerá en las páginas de la historia de Europa sin ser parte de esa historia lineal, desarrollista y progresiva, por eso fue interpretada y nombrada desde el norte, “desde afuera” (kusch, 2007). En eso consiste este mito, en una falsedad, una inverosimilitud, un encubrimiento de los otros pueblos cuyos rostros no son reconocidos, negados, petrificados, confinados al

elementos encubridores que configuraron una política de dominación histórica y estructural *el ego dominus* por parte de Occidente y que no ha sido capaz de reconocer sus propias negatividades, cuando con la praxis victimizó a pueblos y culturas inocentes, al tiempo que los declaró culpables, negándoles su rostro, su historia, su identidad y los utilizó desde sus propios intereses e integró a través de la conquista, la colonia y la dominación al sistema-mundo desde una sola visión la eurocéntrica y/o Occidental. Así la primera, segunda y tercera Modernidad europea fue una interpretación hecha de la historia únicamente para Europa y desde Europa (Dussel, 1994). Así es vista desde los ojos de la otredad como una invasión que justificó el encubrimiento, cuyos elementos centrales no admiten falencias *ad intra*, entre ellas cabe resaltar, el dogmatismo de la religión cristiana y de la fe que utilizando el nombre de dios, provocaron innumerables barbaries, especialmente en aquellos centros de espiritualidad<sup>17</sup> y creencias indígenas.

También se dice que los indígenas merecen ser esclavizados pues son “infieles” que no profesan la religión cristiana. Deben ser convertidos al cristianismo mediante la fuerza. Para los españoles y los clérigos que los acompañan, todas las divinidades, amuletos, santuarios y mitologías de los indios no pasan de ser una obra de Satanás: en consecuencia, la solución está en destruir todas sus manifestaciones religiosas (Vega, et al. 1991, p. 53).

---

extremo del sistema, en la periferia. Los elementos que la configuran este mito de la modernidad en la Abya Yala son: “1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”. Dussel, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. En libro de Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

<sup>17</sup> Ver en pp. 16-17.



Esta situación muestra los alcances culturales del eurocentrismo, a este respecto el factor religioso<sup>18</sup> ha determinado en gran medida la imposición de la fe en detrimento de la identidad cultural de los pueblos originarios. “La iglesia, de la misma manera que antes, ha jugado su papel destructor a nombre de una mal entendida evangelización. A la fuerza, las jerarquías eclesiásticas han querido imponer las creencias católicas, despreciando las creencias nativas” (Vega, et al. 1991, p. 53).

Así, el conjunto de las evidencias históricas mediante la desmitificación<sup>19</sup> de la Modernidad le permite a la *Abya Yala* fijar nuevos horizontes a partir del compromiso con su realidad cultural, social y política, teorizando y practicando condiciones de posibilidad (Scannone & Perine) que le permitan trascender y liberarse de estos cinco siglos oscuros, a través del diálogo intercultural, encontrándose con sus raíces originarias, transversalizando críticamente a la modernidad victimizante, asumiendo de ella una emancipación auténtica racional y sincera en aras de consolidar la comunidad universal de los pueblos (Scannone, 1984) y el diálogo intercultural entre culturas a nivel interior y geopolíticamente en el planeta.

---

<sup>18</sup> Ver página. 16

<sup>19</sup> Para desmitificar a la modernidad de su supuesta inocencia el primer paso que deben dar los pueblos y culturas originarias es reivindicar sus raíces, configurando el nosotros-comunitario (Kusch, 2007) para empezar a reconocerse como inocentes de esa culpa victimaria que se les había acuñado injustamente desde Europa hace más de 500 años, auto-descubriéndose que ya no son ni primitivos, ni inmaduros, ni atrasados sino son un nosotros identitario, histórico y ético que resurge. “La "otra-cara" negada y victimada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente": es la "víctima inocente" del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la "Modernidad" como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora, originaria, constitutiva, esencial” (Dussel, 2000, p. 46). En ese sentido, lo que era despreciable, negado e ignorado se contrapone ahora juzgando la praxis violenta de Occidente, en esta medida las culturas indígenas se confrontan a la cultura occidental, los pueblos periféricos organizan movilizaciones buscando transformar la realidad, afirmando sus derechos a partir de sus propias realidades, tejiendo de manera protagónica la agenda mundial sobre la base de la interculturalidad (transmodernidad).

### 1.2.1. ¿PARA QUÉ Y PORQUÉ HAY QUE RECORDAR 1492?

Cabría entonces preguntarse ¿qué habremos de recordar del 12 de octubre de 1492? (Dussel, 1994) y ¿para qué recordarlo? Son preguntas que afrontan directamente la otra cara de la modernidad (negatividad) que Occidente ha impuesto por más de 500 años, subyugando a los pueblos originarios en la marginalidad y en el silencio; sin embargo, estos han conservado parte de la identidad de la *Abya Yala*, abriendo las posibilidades para encontrar la identidad de lo latinoamericano.

Lo anterior plantea el reto de posibilitar horizontes de superación de las negatividades de las que fueron objetos durante el proceso invasor e invisibilizador. En ese marco, la cuestión está en profundizar en la otredad de los pueblos originarios de la *Abya Yala* para conocer las raíces de las culturas y comprender la complejidad cultural, con el propósito de ir *desalambrando* aquellas estructuras de la cultura dominante manifestada en expresiones discriminatorias, colonialistas y neoliberales, y la postura criolla-mestiza como problemas mentales, a fin de empezar a desarrollar auténticas filosofías contextualizadas y culturales para superar en definitiva, mediante un diálogo situado e intercultural, la invasión de la modernidad, presente en la colonialidad vigente (del ser, del saber y del poder).

En este sentido, Ignacio Ellacuría en su artículo filosofía latinoamericana, afirma “el diálogo intercultural como requerimiento de la constitución del siglo entrante [XXI] entre un individuo y una humanidad una en la variedad, y que así supere la posibilidad real de una humanidad dividida antagónicamente y unidimensionalizada por el horizonte conflictivo” (Scannone & Perine, p. 170). Es decir, hoy tenemos la necesidad de transitar hacia la interculturalidad desde la filosofía latinoamericana, lo que implica desarrollar diálogos intraculturales en la búsqueda de la identidad histórica de *Abya Yala*, para reafirmar internamente con la naturaleza cultural trasmutada después de la invasión, y trascender la conflictividad de las generaciones que han heredado una cultura de dominación y explotación durante los últimos cinco siglos.

En este sentido, la narración europea de 1492 ya está siendo puesto en cuestión por varios círculos filosóficos de América Latina, entre ellos destaco en este trabajo a Juan Scannone

con la filosofía inculturada, a Josef Estermann y Jorge Miranda con la filosofía andina, a Raúl Fornet-Betancourt con la crítica intercultural de la filosofía latinoamericana, a Rodolfo Kusch con la profundidad y riqueza cultural de la América Profunda, a Germán Arciniegas con la apuesta americanista, a Bonaventura de Sousa con la descolonización del saber, y especialmente a Enrique Dussel con la propuesta de la filosofía de la liberación. Todas estas apuestas tienen como propósito el abrir el horizonte de reflexión y poder levantar la voz para plantear el desenmascaramiento de la visión del pensamiento occidental, recurriendo a la escucha de las voces culturales y originarias que transversalicen el descubrimiento, conquista, colonización y colonialidad como un proceso violento, controlador y aniquilador. Existió un encubrimiento de las culturas y pueblos originarios de esas tierras. Por lo tanto, 1492 se convierte en una fecha que confronta la visión europea de la modernidad como una tradición engañosa, de ahí la urgencia de desmitificar<sup>20</sup> la modernidad desde la intraculturalidad de la *Abya Yala*.

En el proceso de desenmascaramiento surge 1992 como una fecha de contrastes entre dos visiones. En este punto cabe señalar que desde el pensamiento filosófico latinoamericano se plantean varias propuestas de liberación, centradas en cómo asumir la historia de los 500 años del en-cubrimiento e invisibilización cultural. Dentro de las anteriormente nombradas, está la perspectiva histórica de Germán Arciniegas, quien propone la construcción de un nuevo mundo a partir de la contribución y realización de los planteamientos de Europa desde esta continentalidad.

El destino de América no ha cambiado. Pero para ser esa nueva historia de América se necesita un patrocinador que asuma la tarea de reunir un grupo de gente sabía que se dedique a estudiar cómo se formó el europeo, al liberarse, al venirse América. Y como este continente ha podido cumplir relativamente su función de asilar a los hombres libres del mundo. Esa es la significación de los 500 años (Arciniegas, 1993, p. 7).

---

<sup>20</sup> Conf. pág. 24. Dussel, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Con esto se propone construir un americanismo que rescata la visión racional de Europa, en cuyo desarrollo de conceptos y pautas se han encontrado las dos visiones: la indígena y la europea<sup>21</sup> y en este marco los 500 años son motivo de celebración.

Frente a este tipo de propuestas, Enrique Dussel afirma que si bien está la intención de la búsqueda de la latinidad a través de una reconciliación iberoamericana, donde los pueblos originarios o desaparecieron o fueron, son asimilados, es claro que aún no se asume el ser latinoamericano como una posición propia, puesto que se sigue buscando horizontes liberadores desde la matriz europea y en esa medida no es posible encontrar la identidad del ser latinoamericano.

Arciniegas está en contra del concepto "encuentro" porque, para él, no hubo encuentro sino, simplemente, realización de europeos en tierras americanas. Y los indígenas o desaparecieron o se transformaron. Es una interpretación "criolla" eurocentrista (Dussel, 1994, p. 64).

Por lo anterior, hay que señalar que cuando se hace mención a la filosofía de la liberación se está hablando de un compromiso con la realidad histórica, cultural y social de la *Abya Yala*, de ahí que el acontecimiento de los 500 años estuvieron transversalizados en saber en cómo entender y buscar ese ser latinoamericano. Arturo Roig resume esa inquietud existencial así:

Ese "nosotros" hace referencia a un sujeto que si bien posee una continuidad histórica, no siempre se ha identificado de igual manera. En algún momento el hombre latinoamericano se denominó a sí mismo como tal, y si bien esa denominación supone e implica las anteriores, el hecho es que no siempre se respondió al problema de la diversidad teniendo en cuenta una misma comprensión de la unidad (Roig, 2004, p. 19).

De esta manera, se va clarificando cuál es el sentido histórico y mundial de la *Abya Yala* y es claro el contraste frente a los cinco siglos de la invasión europea. El eurocentrismo busca celebrar 500 años del encuentro de dos culturas, de dos mundos, sin embargo es un nuevo intento por demostrar la inocencia de la modernidad, presentando a la *Abya Yala* como el nuevo mundo, "una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos: la europea

---

<sup>21</sup> Más humanas como la idea de los derechos humanos planteada por Bartolomé de las Casas en las Indias y desarrollada como concepto y norma en Europa, la humanización de la guerra, la agricultura y alimentación entre otros factores que de no ser por éstos tampoco hubiese cambiado el europeo

e indígena” (Dussel, 1994, p. 62), cuando en realidad esconde la violencia y la destrucción del mundo del Otro, la destrucción del mundo indígena. En cambio, para la otra visión, la de los pueblos indígenas, cada 12 de octubre no hay nada que celebrar, más bien es un recuerdo doloroso que debe invitar a reflexionar sobre las atrocidades que en nombre del razón, la religión, el progreso, el desarrollo, la superioridad se puede llegar a cometer, y en este contexto lo que habido, a partir de 1492, es un enfrentamiento violento entre el conquistador y el conquistado, en este sentido, después de cinco siglos es el momento en que se empiece a dialogar auténticamente.

Lo anterior, permite ver con claridad que todavía el pensamiento occidental sigue caracterizándose por el establecimiento e imposición de relaciones encubridoras, o sea, es válido y legítimo lo que se asimile e integre a la modernidad, y lo que esté opuesto al mundo eurocentrista debe ser superado, opacando el pensamiento y las culturas diversas de la *Abya Yala*. Pablo Guadarrama (s.f.) afirma que no se puede olvidar que siempre “una postura moderna es cuestionadora de lo existente por considerar que no ha cumplido con las exigencias de los tiempos nuevos (p. 1). De ahí la necesidad de privar de la inocencia a la modernidad para que las otras universalidades indígenas también sean reconocidas en la totalidad, pero como diría Scannone (1984) en una universalidad que irrumpa el condicionamiento dominante de las culturas y pueblos. Por lo tanto, al comprometerse con los olvidados, marginados y excluidos se debe también responder desde sus condicionamientos, “dicha filosofía [de la liberación] no solamente intenta criticar los supuestos ideológicos aún pseudo-filosóficos de la dominación, ni sólo "llevar a concepto" la situación para discernirla, interpretarla, comprenderla e iluminar los caminos de su superación” (Scannone, s.f., p. 6).

En este sentido, la invitación del profesor Dussel es retomar los orígenes para comprender los efectos y consecuencias, y en ese marco situar la historia para comprender la complejidad de la misma. De aquí que sea importante situar los acontecimientos y momentos, por eso es importante 1492, porque allí surgió la modernidad<sup>22</sup> en su fase inicial como condición de dominación:

---

<sup>22</sup> Ver página 13.

Es la fecha del nacimiento de la Modernidad; aunque su gestación –como feto- lleve tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo y violentarlo (Dussel, 1994, p. 8).

Seguramente, para muchos la fecha de 1492 entendida como suceso invasor y destructor es problemática, puesto que representa la ideologización de todo un continente, que Occidente pretendió asimilarlo e integrarlo, haciendo uso de la espada, la ley y la religión, de ahí la comprensión de los cuestionamientos a esa postura eurocentrista, urgiendo la necesidad de una filosofía de la liberación que despierte lo intercultural, teniendo como protagonistas a las culturas, pueblos y sociedades que hacen presencia en este caso en la *Abya Yala*, configurando el discurso a partir de los idiomas propios, sus relaciones sociales, culturales, políticas y económicas, a fin de construir el auténtico diálogo intercultural.

Para el ámbito filosófico latinoamericano, el siglo XXI es un tiempo que mira a la historia con madurez y serenamente, además hay varios elementos que configuran lo que Fernet-Betancourt llama el *kayros*, o sea un tiempo propicio para iniciar un nuevo proceso de transformación para que la *Abya Yala* emprenda nuevos horizontes y esto implica “promover modos de pensar *con textuales*” (p. 14). Dussel citado por Betancourt en este sentido exhorta:

Ahora es necesario cambiarse de “piel”, tener nuevos “ojos”. No son los ojos del *ego conquiro*<sup>23</sup> que culminara en el *ego cogito* o en la “voluntad-de-poder” no son ya manos que empuñan armas, y ojos que ven desde las carabelas[...] Tenemos que tener la piel que sufrirá tantas penurias en la encomienda y el repartimiento, que se pudrirá en las pestes de los extraños, que será lastimada hasta los huesos en la columna donde se azotaba a los esclavos [...] tenemos que tener los ojos del Otro, de otro ego, de un ego del que debemos re-construir el proceso de su formación (como la otra cara de la Modernidad) (p. 16).

---

<sup>23</sup> Dussel plantea que frente al yo conquisto propio de la filosofía eurocéntrica y su política de dominación (*Ego Domini*) se alzó el *Concenso Populi* a partir del cual emana la *potentia* que instituye la *potestas*. En este sentido la conquista española al hacer uso de su superioridad - *potestas* provoca consecuencias estructurales que no solo son fenómenos arraigados a la modernidad, sino que ese actuar *Ego Domini* mostró un tipo de civilización que auto-justificando su *Ego* muestra un tipo de poder que obliga a los demás pueblos a marginarse reprimiéndolos toda vez que intenten emanciparse (la otra cara de la modernidad). Dussel, E. *Veinte Tesis de la Política*, 2006.

Esta invitación es lo que el mismo Dussel (2006) en su obra *Filosofía de la Cultura y La Liberación* llama “hacer ciencia histórica – o al menos hacer autoconciencia histórica” (p. 76) que nos permita auto-descubrirnos como un nosotros histórico comunitario y trastocado después de 1492, y este auto-reconocimiento, de alguna forma es el resultado de la preocupación por la búsqueda del ser latinoamericano desde mediados<sup>24</sup> del siglo pasado hasta la actualidad, en las cuales ha proliferado distintas vertientes del pensamiento latinoamericano<sup>25</sup>, en las que se ha buscado darle un lugar a la *Abya Yala*. Dentro de este marco, en la obra de compilación *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* de Juan Scannone y Marcelo Perine, Pedro Trigo plantea que el pensamiento latinoamericano debe incluso llegar hasta los últimos rincones de este continente en donde se deje hablar al pensamiento popular presente en los barrios, en las localidades, en los territorios y se sienta la desnudez de la cultura, aún en la orfandad cultural de sus habitantes (Scannone & Perine). En este

---

<sup>24</sup> En la década de los sesenta del siglo pasado se empieza propiamente a problematizar acerca de la legitimidad de una filosofía latinoamericana, destacándose esta discusión entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. Salazar indica que es poco probable una auténtica filosofía dada la situación de dominación (influencia) de la que ha sido objeto América en una relación Europa – América, por lo tanto, al llevarse a cabo tal propósito se tendría como resultado una filosofía de la dominación cuyas categorías encubrirían nuevamente la realidad que se busca superar, de ahí que no se pueda hablar de una auténtica filosofía de este continente como al estilo europeo. En cambio, Zea replica que es posible una filosofía latinoamérica que inicie preguntando por la diversidad, cuyo *tehlos* asuma una actitud latino-americanista a partir de la realidad histórica-ontológica vista en el hombre concreto a quien se le ha negado ciertos valores, en este sentido no habría que preocuparse por la autenticidad de la filosofía, sino en hacer filosofía con esa realidad que se tiene al frente desde una matriz latinoamericana (mestiza). Para ampliar ver en <http://www.ifil.org/dussel/textos/b07/03pp119-168.pdf>. Lo anterior no significa que años o décadas, incluso siglos antes, haya habido esa preocupación en otros autores. Dussel afirmará que Bartolomé de las Casas al defender la humanidad de los indios, era de alguna forma la concientización por un ser diferente, cuya presencia interpela la realidad.

<sup>25</sup> Este debate tuvo interés a nivel continental para que luego surgiera la propuesta liberacionista con sus diversos matices, y que para este trabajo se han tomado parcialmente los postulados de Juan Scannone, Enrique Dussel, inclusive Josef Estermann con la filosofía andina, actores ellos que se han comprometido con la realidad cultural de la *Abya Yala*. Sin embargo, se toma cierta distancia frente al humanismo cristiano que impulsan, puesto que de alguna manera tal perspectiva forma parte del mestizaje cultural latinoamericano (Betancourt) que histórica y actualmente desconoce la espiritualidad originaria de los pueblos indígenas. Más allá de esta reserva y distancia crítica que tomo, se puede destacar la importancia de las categorías de estos y otros filósofos en la forma como abordan las problemáticas interculturales, sociales y políticas de este continente y en esa medida contribuir a resolver la conflictividad y la negación de la historia y las filosofías de las culturas y pueblos indígenas y no indígenas.

sentido, el reto de reconstruir el pensamiento continental conlleva entonces a profundizar en la diversidad intercultural y situacional de quienes conformamos esta *Abya Yala*.

Esta es una tarea que debe propiciarse como latinoamericanos a partir del contexto situacional de la *Abya Yala*, tomando postura por esta realidad concreta para sentar las bases que configuren la autenticidad del pensamiento latinoamericano, echando mano de una razón emancipadora de esa negatividad y que una vez renovada por la crítica y la reflexión conlleve a trascender la *potentia* occidental.

De ahí, la importancia de pensar, reflexionar y asumir *ad intra* el contenido que abarca el pensamiento latinoamericano. En ese sentido, el desencubrimiento juega un papel primordial debido a que esta continentalidad desde hace más de 500 años se le ha inculcado una conciencia a-histórica, liberal capitalista, oligarca y burguesa en medio de la miseria, la opresión, la exclusión y la violencia.

Finalmente, entonces preguntarse del por qué y el para qué hacer memoria del proceso invasor de 1492 conlleva la inquietud de si quedarse en la tradición europea, o iniciar la búsqueda de la identidad propia superando las negatividades y afirmando las positivities de la modernidad, para responder a los desafíos futuros desde otro lugar, *other location*, desde la historia y el lugar de nuestras propias experiencias culturales.



### 1.3. CULTURAS INDÍGENAS HACIA LA TRANS-MODERNIDAD

El reto del pensamiento latinoamericano se centra en consolidar a la *Abya Yala* en una pluriversidad, entendida esta como espacio propio de producción de conocimiento, capaz de dar cuenta de la heterogeneidad cultural de la que está constituida, haciendo crítica a las problemáticas estructurales heredadas de la Modernidad y la Postmodernidad, evaluando los momentos, criterios y categorías positivas para incorporarlos en el auténtico diálogo intercultural (Dussel, 2005), en ese marco se estaría desarrollando la lectura transmoderna de la realidad, de esta continentalidad, porque ahora se trata ya, de una liberación de las víctimas (Dussel, 2000) de la Modernidad y el desarrollo de sus potencialidades alterativas (Dussel, 2007, p. 18) devolviéndole el *thelos* a los estilos de vida que fueron opacados y silenciados por el proceso invasor y encubridor.

Por lo anterior, los pueblos y culturas de la *Abya Yala* con las movilizaciones sociales, políticas y culturales están buscando el reconocimiento de su voz propia, y en esta medida asumen activamente la transmodernidad como referencia de la interculturalidad, convertida en una necesidad actual y urgente, de ahí que es una propuesta constante de sus planteamientos en diversos escenarios para afirmar la identidad y la cultura, en esa medida la transmodernidad reafirma lo ancestral y promueve el auto-reconocimiento “del alma de la cultura” (Quijano, A. J., Bolaños, A., Villareal, C.A., & López, O. A., 2012, p. 101) y transversaliza las barbaries de la época oscura y recupera la alteridad negada exteriorizada en los usos y costumbres, la cosmovisión, el pensamiento propio, sus planes de vida.

Raúl Fonet-Betancourt aterriza este planteamiento del auténtico diálogo intercultural centrándose en el ejercicio de derechos concretos que afirmen los valores, estructuras, contenidos y *ethos* de los pueblos indígenas, puesto que la actitud de la modernidad, cuando referencia a estas culturas, lo hace a partir de la observación, clasificación y la segregación, de ahí surge la necesidad de re-orientar la dirección de los centros de reflexión de una filosofía ético-política, acerca de la diversidad cultural y las relaciones culturales y políticas a la luz de una universalidad respetuosa de lo propio (p. 21).

De esta manera, la transmodernidad va abriendo nuevos horizontes interculturales desde la *Abya Yala* como una propuesta donde se respete al Otro y donde se pueda co-realizar

solidariamente las expectativas (Dussel, 1994); esto avizora que en esta profundidad cultural (Kusch, 2007) se despierta diacrónicamente un nosotros milenario -sujeto colectivo empeñado en la construcción de una postura identitaria del ser latinoamericano, en la que se supere la negatividad a partir de la afirmación de la conciencia de la condicionalidad cultural, que consciente o inconscientemente ha sido aceptada y aún no criticada a profundidad desde una perspectiva contextual y situada (Scannone).

A continuación se presenta la interculturalidad enmarcada en la transmodernidad a partir del reflexionar de la filosofía latinoamericana, cuyo *thelos* son las culturas.

### 1.3.1. LO PRE-MODERNO

Josef Estermann en su obra *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, afirma que el propósito de la interculturalidad en la filosofía andina es dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones importadas e impuestas por la fuerza (1998), lo que significa que la *Abya Yala*, al reconocer su *adelante* como tiempo pasado, es una historia viva que implica el futuro. Así, el *adelante* es una categoría del tiempo en las filosofías indígenas andinas, en el que se origina la historia, los hechos, narraciones mediante las cuales el pueblo se identifica así mismo con una identidad específica que lo relaciona con otros pueblos y culturas.

En ese tiempo del *adelante* está la identidad de la historia inacabada, o sea que en ese pasado histórico<sup>26</sup> se encuentran los contenidos últimos, las categorías ontológicas y la estructura ético-política de las culturas originarias, en ese sentido el hecho o acontecimiento en cuanto sucedido permite situar a las culturas temporal, espacial y gnoseológicamente, y en esa medida en la *Abya Yala* no se puede hablar de una cultura como concepto singular, sino que debe ser el resultado de la pluralidad, porque existen culturas que comparten el mismo

---

<sup>26</sup> Con este pasado histórico se hace referencia a las culturas que han sido olvidadas y marginadas y que “guardan una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han aprendido a convivir y a responder a su manera los desafíos. No están muertas sino vivas y actualmente en proceso de renacimiento, buscando (...) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas estas culturas tampoco pueden ser “post”-modernas. Son Pre-modernas” (Dussel, 2005, p. 17).

entorno como el caso de la Amazonia, los Andes, la Sierra (Santa Marta) entre otros lugares; sin embargo, son universos diversos que representan las raíces y semillas de cada uno de los legados ancestrales de las culturas. En este marco, Josef Estermann, citado por Fonet Betancourt afirma: “la filosofía andina misma es un fenómeno multicultural y refleja una serie de fuentes interculturales” (p. 35).

En este marco, la orientación y el sentido de lo histórico es la búsqueda de la identidad histórica con el propósito de llenar ese vacío de saber quién es uno mismo (Dussel, 2005), de ahí que en el contexto de la *Abya Yala*, el pasado es la historia viva y actual que camina con los tiempos del ahora, fijo en el horizonte (Plan de vida, resguardo indígena de Tuquerres, 2009), cuyos valores teleológicos son trazados por el *Suma Kausay* – el Buen Vivir. Antonio Ocaña, en la compilación de Juan Scannone y Marcelo Perine en el planteamiento del proyecto de integración latinoamericana, afirma que del relato del pasado dependen en buena parte las posibilidades del proyecto de futuro de un pueblo que se identifica mediante el relato de su pasado (historia), y en esa apuesta la cultura como concepto se sitúa sobre la complejidad de la *Abya Yala* y el origen, la historia, sus concepciones son pilares y bases para construir la autenticidad de la interculturalidad.

Por lo anterior, la filosofía latinoamericana como proceso liberador debe inculturarse (Scannone) en las raíces, en la constitución cultural, en los planes de vida de las culturas y pueblos, dando muestra del compromiso de la toma de conciencia por el ser del pensamiento latinoamericano, lo que significa interesarse por la historia a través del diálogo intracultural. Dussel incluso va más allá en la conferencia sobre diálogos de la interculturalidad (Los Ángeles, CUNorte, 2009).

Para empezar hacer un diálogo, hay que limpiar nuestra cabeza para poder hacer un diálogo con otras culturas, pero no como europeos, sino como latinoamericanos, como mexicanos, pero mexicanos herederos de lo que aquí pasó. Miren, en el valle de México había agricultura desde hace siete mil años, y México, Tenochtitlan, y estas regiones y otras, tenían grandes culturas y nosotros somos herederos de esas grandes culturas, y aunque seamos blancos, si es que la queremos tomar como propia, porque es una cuestión de adoptarlas, oh!, si es que nos sentimos blanquitos como los criollos que vinieron de descendientes de españoles y entonces nos sentimos europeos. Entonces, si venimos con Colón y su carabelas descubrimos América, pero si nos situamos en la piel de los cinco indígenas que vieron llegar en el caribe la casa

flotante, porque tienen nombre esos cinco que vieron, y están en los anales (memorias), y si me coloco en la playa y no en la carabela, [porque] es un problema mental y no racial [...] para sentirme heredero de esas grandes culturas.

Lo anterior es una cuestión que interpela la decisión por el “ser cultural” y el adoptar esa postura inmediatamente lleva a reconocer las raíces originarias de la *Abya Yala* que fueron “*excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas más que aniquiladas*” (Dussel, 2005, p. 17) durante los cinco siglos del encubrimiento eurocentrista, de ahí que para posibilitar el autodescubrimiento (Dussel, 2000) implica un proceso de descolonización<sup>27</sup> del cuerpo, de la espiritualidad, del pensamiento, de la territorialidad y conlleve al reconocimiento de los estilos de vida, el *ethos* de las experiencias generacionales habituales y existenciales, los contenidos de las estructuras, los horizontes de un verdadero pueblo-cultura (Scannone & Perine).

Por lo tanto, los pueblos indígenas milenarios son la voz originaria de las culturas de este continente y testigos directos de los elementos constitutivos de la *Abya Yala*, que han hecho de la identidad una experiencia de la humanidad, un proyecto íntegro y humano a seguir. Por ejemplo, para el pueblo indígena de los Pastos el ser cultural es construido en la tradición oral de la que hacen parte los ancestros, taitas, comunidad y la Pacha Mama. La cultura es concebida como las construcciones humanas expresadas por una parte en sus sentimientos, pensamiento colectivo (aspectos subjetivos), y por otra en las manifestaciones externas representadas en las prácticas, valores, principios, oralidad, formas de organización, tradiciones y legados que en el antepasado fueron los medios y la fuerza de la identidad, y que se han desarrollado en las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas (Plan Binacional de los Pastos, 2005).

En el anterior planeamiento, la cultura indígena está concebida como una continuidad histórica que lee su identidad a la luz de la historia y del diálogo, y que pese a la negación histórica de la invasión europea se resiste a integrarse o ser asimilada en el diseño homogéneo

---

<sup>27</sup> La descolonización indígena podría relacionarse con el reconocimiento de ese rostro negado como víctima inocente que había sido sometido al sacrificio ritual de la violencia por parte del victimario, y una vez libre juzga al victimario como culpable por la violencia sacrificial a la que había sido sometida inocentemente (Dussel, 2000), en ese sentido así habría posibilidades para reconocerse así mismo, reconocer sus raíces, su ancestralidad, cuya semejanza es la semilla: promesa y esperanza de futuro.

y apela al derecho de la autodeterminación (Villoro) en la comunidad universal de los pueblos (Scannone). “Este pueblo se contó así mismo la historia y nos la contó a los demás, sin encubrir sus propias debilidades, y recurriendo a todo tipo de géneros literarios” (Scannone & Perine).

La *Abya Yala* es una realidad que ha sido transtocada, superpuesta, maltratada, negada y silenciada, de ahí que los elementos que se enuncian en el anterior ejemplo son más bien efectos del olvido de la modernidad hacia los pueblos originarios. Todos los pueblos indígenas fueron relegados a la pobreza injusta, involucrándolos en los sectores de los más desprotegidos, localizándolos al extremo del sistema (Scannone), en la periferia de la ideología metropolitana y cosmopolita, colonizados en su cuerpo, espíritu y en su entorno. De esta manera, a las culturas indígenas se las contrajo al mínimo existencial, “reducidos en número, extirpadas las elites de las civilizaciones indígenas, [los convirtieron en] el pueblo de los pobres, sobrevivieron sin poder ya revivir el esplendor del pasado” (Dussel, 1994, p. 151).

Por eso se habla de *Centro-Periferia* porque Occidente configura su carácter en relación a los demás, a los otros, negándoles su rostro y su voz. De ahí que no se pueda hablar, que las culturas originarias hayan vivido la modernidad, en cambio fueron víctimas de la modernidad y se interiorizó en ellos, a través de prácticas coloniales siempre se las utilizó y han estado al servicio de los intereses de afuera, con razón Dussel plantea que estos pueblos originarios son culturas pre-modernas:

Estas culturas han sido en parte colonizadas (...), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, *despreciadas, negadas, ignoradas* más que aniquiladas. Se ha denominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias elites modernizadas y occidentalizadas (Dussel, 1994, p. 17).

De ahí que se deba afirmar esa condicionalidad cultural negativa, es decir, afirmando la marginalidad y la exclusión se han levantado en movilizaciones sociales, políticas irrumpiendo en el orden centralista como sujetos históricos, organizados en la búsqueda de

una existencia digna, y hayan planteado al *Sumay Kausay* como horizonte teleológico, afirmando su existencia milenaria, defendiendo a la diversidad cultural como riqueza de la humanidad, colocando planteamientos sobre la agenda mundial como el cuidado del planeta a partir de sus universos culturales, de ahí que el pensamiento latinoamericano deba ser el resultado de este compromiso social y político con las culturas históricamente excluidas, en esa medida, sea “un filosofar que, sin dejar de ser teórico, sea también histórico y practicante” (Scannone & Perine, p. 127).

### **1.3.2. LOS CONDICIONAMIENTOS MODERNOS**

La filosofía intercultural contextualizada (Scannone) le apuesta a los procesos críticos que abren la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano (Dussel, 1994), teniendo a la alteridad como una alternativa frente a las ideologías occidentales que rechazan la otredad por no querer aceptar la visión del otro (Miranda, 1996). En este sentido, Josef Estermann sostiene que la racionalidad andina se revela (...) en el principio de la relacionalidad del todo con el todo (1998), lo que evidencia en las culturas andinas que desde su génesis la búsqueda de la inter-relación y la inter-acción con lo diferente es fundamental para generar y gozar la vida (Miranda, 1996) en todas sus manifestaciones.

Lo anterior, implica revisar que tipos de elementos de la Modernidad europea atentan contra la universalidad holista e integradora en la apuesta del diálogo intercultural en el pensamiento de la Abya Yala, enmarcado en la realidad transmoderna. Así, la filosofía de la liberación en el escenario latinoamericano, a partir de la crítica de los procesos de la modernidad y la postmodernidad, denuncia elementos coloniales que configuraron la otra cara de la modernidad, ese *ego conquiro* eurocentrista que negó, en este caso al hombre andino como un sujeto filosófico colectivo y comunitario (Estermann, 1998), configurando a la conquista, la colonia y la postcolonia en estructuras condicionantes que han impedido la manifestación de la diversidad cultural en este hemisferio continental.

Uno de estos elementos modernos es la herencia del lenguaje europeo, mayoritariamente el castellano que fue impuesto como una forma de dominación y de negación a las culturas y

pueblos de la *Abya Yala*. Fornet-Betancourt denuncia una serie de razones en el programa de la filosofía latinoamericana, entre ellas la escritura que ha estado al servicio de la homogeneidad (1997) y la reflexión filosófica a cargo de los críticos profesionales y sabios de la filosofía eurocentrista (Dussel, 1994). Dentro de este marco no es posible hacer un proyecto filosófico intercultural latinoamericano, si las lenguas maternas de la *Abya Yala* no hablan en la filosofía intercultural, por lo tanto, el filosofar latinoamericano perdería su horizonte, esencia y objetivo, de ahí es menester que cada pueblo con su lengua, tradiciones y planes de vida sean la estructura en la reflexión de la interculturalidad con voz propia en el escenario del diálogo intracultural e intercultural.

Otro elemento es el error de interpretación de la modernidad desde Europa hacia la *Abya Yala*, con la idea de la superioridad frente a las culturas originarias como problema mental. Así, el eurocentrismo se impuso negativamente desde sus orígenes hasta la actualidad y en este marco Dussel señala, que desde Europa hubo un total desprecio por los indígenas, los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas, la fauna y la flora (1994), que los llevó a cometer una serie de crímenes y barbaries, y la modernidad se convirtió en un monopolio, una figura jurídica, ideológica y militar que ocupó sistemáticamente el continente como una totalidad dominada.

De esta manera, se confina a la periferia a la diversidad de razas, etnias, clases, a la mujer, etc. Así, el continente de la *Abya Yala* es desarraigado y convertido en un bloque social de los oprimidos, o sea, que el otro mundo queda excluido de la historia de la humanidad, del quehacer histórico de las culturas bajo el siguiente argumento: “a todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirlos como a niños” (Dussel, 1994, p. 61), originando el fenómeno de la discriminación, la exclusión histórica y la invisibilidad filosófica que se ha convertido en una herramienta de exterminio de la diversidad cultural.

El modelo del desarrollo es otra herencia de la modernidad europea que transformó radicalmente la categoría cultural del ser social que lo caracteriza por la visión netamente comunitaria y colectiva. De este modo, el núcleo del pueblo entendido históricoculturalmente (Scannone, 1984) se individualiza y cambian las relaciones. Ahora la nueva concepción de cultura limita lo colectivo e individualiza la comunidad. Esta nueva

concepción de cultura prioriza el interés individual acentuado subjetivamente, y el sujeto colectivo es excluido del sistema y se convierte en una marginalidad y estorbo para el paradigma o categoría del modelo vigente.

Otro elemento es la colonización como estrategia de dominio de la cultura moderna, que una vez los imperios europeos fueron derrotados por las guerras criollas independentistas, dejaron el problema mental de la superioridad representada en la mentalidad criolla y mestiza que adoptando la ideología que querían superar, toman las mismas estrategias de dominación. Ahora los dominados son los pueblos indígenas y negros a quienes se les impone criterios del modelo de desarrollo occidental, desplazando a un lado la reafirmación de la identidad originaria, negándoles su accionar como sujetos de su propia historia, con derecho a una cultura propia (Fornet-Betancourt, 1984).

Así, la colonización se incrusta en la *Abya Yala* a través de lo que Fornet-Betancourt llama el mestizaje cultural latinoamericano, cuya función es colonizar culturalmente para diluir las diferencias y en la praxis oprimir y marginar al Otro. Este tipo de comportamiento arraigado en la cotidianidad latinoamericana es la demostración de la existencia de un problema mental heredado de Europa (Dussel, 1994). Así, este tipo de colonialidad ideologiza lo originario a tal extremo que rechaza lo propio y añora lo externo, lo cual es una problemática estructural que se extiende no solo a lo social, cultural y lo político sino también a lo conceptual y lo filosófico, de ahí que al planteamiento de la comunidad iberoamericana de Leopoldo Zea, Fornet-Betancourt precisa que en dicha propuesta existe el carácter colonial, puesto que cuando busca la identidad latinoamericana a través del mestizaje lo que se encuentra es una asimilación de la diversidad y un desconocimiento de lo propio. Por lo tanto, el proyecto latinoamericano es una asimilación guiada por la matriz latina, donde el fenómeno de la historia social y política se ha ido encargando de desenmascarar las categorías del mestizaje arraigadas en esa matriz del pensamiento latinoamericano.

Estos son los elementos constitutivos de la modernidad y que de manera directa a la luz de este trabajo afectan la realidad de los pueblos indígenas, lo cual no quieren decir que sean los únicos dentro de la matriz de la modernidad.



### 1.3.3. POSTMODERNIDAD

La filosofía de la liberación latinoamericana se compromete con la situación de injusticia, opresión y exclusión de los pueblos y su quehacer será denunciar, superar y liberar a la *Abya Yala* de los abusos de Occidente como paradigma de la modernidad que continua intentando integrarla a la política (*potentia*) de la civilización (Scannone & Perine). Esta *potentia* se materializa en la globalización, en el capitalismo, en el libre comercio, en la democracia liberal, etc., elementos de la civilización europea que se desarrollan en la Postmodernidad, cuyos valores están representados y promocionados por Europa y Norteamérica. En esa medida persiste la exterioridad neocolonial como *modus operandi* de la cultura imperial para continuar ejerciendo dominio a nivel global y geopolítico.

Así es como la *Abya Yala* es una realidad en conflicto porque sobre su espacialidad y temporalidad surten relaciones superpuestas “lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista” (Dussel, 2005, p. 17), por lo tanto, las culturas originarias como culturas pre-modernas, pero transversalizadas por la colonización, levantan su voz, unas veces reaccionaria, en otras propositivas y otras emancipadas al occidentalismo, afirmando su identidad y cultura, que siendo trastocadas por la modernidad como “llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo” (Dussel, 2005, p. 17), renacen lentamente en medio de la conflictividad.

La gran mayoría de los pueblos indígenas de una u otra forma han sido afectados por imposición y se han dejado afectar cuando han tomado elementos de la modernidad, incluyéndolos como estrategias para la defensa de su identidad y cultura, lo que les permitió instaurar sus propios procesos para resistir a la colonialidad y en esa medida responden también a Occidente desde sus planteamientos, desde su *ethos*, así el *Sumay Kausay* y *Abya Yala* son un *thelos* cultural, social y político en un contexto híbrido que está permeado por otros *thelos* e intereses.

En este sentido, la postmodernidad es un momento a-morfo, autárquico, dominador y emancipador, con la necesidad de establecer relaciones unilaterales a partir del capitalismo, la globalización, el libre comercio, la colonialidad y la civilización (Dussel, 2005). Por consiguiente, es un sistema que crea confrontaciones como la marginalidad económica,

social, política y cultural donde Occidente es el que orienta el punto de partida. Por ejemplo, los modelos políticos como los estados y los gobiernos son instrumentos encubridores y colonizadores de la modernidad. Occidente, a través de estos y otros medios, impone los paradigmas como horizontes sociales y culturales de la humanidad, quedando las culturas condicionadas en gran medida a esos paradigmas.

Marginado es un concepto construido por el Occidente desarrollado y aplicado por él a los subdesarrollados (...). La ayuda está condicionada a que los destinatarios se conciban a sí mismos como marginados (...). En ese marco marginado significa que carece de bienes y servicios que gozan los países desarrollados y los sectores medios y ricos de los demás países, el concepto se puede fácilmente validar (Scannone & Perine, pp. 53-54).

En este concepto de marginalidad se comprende que los elementos que lo constituyen como son la pobreza, la miseria, la exclusión y la ausencia de ciertos bienes fueron constituidos por Europa con el encubrimiento, la colonia y la contemporaneidad, encargándose de dinamizar estas categorías hasta convertirlas en una realidad fáctica, demarcando líneas entre pobres y ricos. En esta medida, es comprensible que para el centro es necesario que existan este tipo de paradigmas, puesto que mientras estos se den siempre los subdesarrollados van a necesitar orientaciones y ayudas que indiquen cuál es el desarrollo y progreso a seguir, lo cual no es del todo cierto, puesto que cada cultura tiene su concepción de bienestar como es el caso del *Sumay Kausay*, cuyo Vivir Bien está más allá del humanismo.

Así entre otros factores de la postmodernidad se encuentra también la simetría cultural con la que se pretende anular la historia, olvidando el pasado como momento constitutivo del presente y fundamento del futuro de las culturas, lo cual no permite construir el auténtico diálogo intercultural “en el momento de elaborar una teoría del “diálogo entre culturas” pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones” (Dussel, 2005, p. 14), lo cual no es real; si fuese así, únicamente el diálogo sería formal, pues la *Abya Yala* ha demostrado que ninguna cultura es simétrica a otra, de ahí que el diálogo intercultural debe construirse con una realidad asimétrica, en ese marco el diálogo intercultural no busca una igualdad formal, eso sería desconocer los diferentes momentos del desarrollo histórico y la gnoseología cultural.

En ese marco, la filosofía latinoamericana reflexiona, cuestiona y clasifica estos y otros condicionantes como categorías conceptuales para irrumpir (Scannone) ese monólogo de la modernidad hoy. Entre Modernidad y Postmodernidad no existe gran diferencia, puesto que la segunda es la decadencia de la primera (Dussel, 2007). Así, desde la *Abya Yala* nace la propuesta de la transmodernidad que abarca la pre-modernidad, la modernidad y la postmodernidad; y en este sentido, las situaciones actuales son entendidas como *kayros* un tiempo propicio “que exige de nosotros una opción racional y ética” (Betancourt, p. 16), cuya temporalidad y espacialidad históricas configuren la totalidad en un sentido holístico.

A partir de la perspectiva anterior, se vislumbran respuestas a las inquietudes por saber cuáles son las raíces, cuál es la identidad histórica del hombre y la mujer latinoamericanos, comprendiendo que la identidad está ligada a la cultura, y que esta última no se escribe en singular sino en plural, de ahí la importancia de *aterrizar los planteamientos de la filosofía latinoamericana, forjando al auténtico diálogo sobre la base de la construcción conjunta con los otros rostros y sus voces donde se encuentran el Quechua, el Aymara, el Embera, los Pastos, los Wayuu, etc.*, puesto que son estos lenguajes históricos, éticos y humanos que reclaman ese diálogo complementario como culturas históricas, buscando tenderse un puente entre sí para unir la pluralidad de voces (Estermann, 1998) silenciadas por largo tiempo:

Asomamos a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del Quiche, del Armara, del castellano, del mapudungo, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, el maya, el creole haitiano, el sransontongo de Surinam, el holandés colonial, y tantos otros, con todos sus discursos verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo.

En este sentido, la transmodernidad conlleva el espíritu crítico liberador latinoamericano, interiorizándose en la inmensa riqueza de la diversidad de las culturas para nutrir esquemas, categorías, visiones y metodologías del diálogo, situándole a la *Abya Yala* la diferencia de su ser histórico con respecto a las otras culturas de las demás continentalidades. Así, los pueblos originarios en la *Abya Yala* ya no son culturas tradicionales o primitivas, sino pueblos histórico-políticos en pleno proceso de renacimiento y buscando horizontes nuevos para el futuro: la transmodernidad es un ejercicio de la interculturalidad que reivindica la universalidad contextual y situada.

Enrique Dussel sostiene que para que el diálogo auténtico sea posible, filosóficamente hay que revisar el significado del concepto clásico de filosofía y ampliarlo a las necesidades interculturales de las culturas sin perder su naturaleza ontológica.

Si en cambio, por “amor a la sabiduría” se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente diversos criterios organizacionales según el orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios de la cultura, evidentemente las teorías emanadas del taoísmo, del budismo, la ontología brahmánica o la “sabiduría” de los *amautas* o los tlamatinime son auténticas “filo-sofías” (Dussel, 2005, p. 25).

En esta medida, toda cultura es poseedora en mayor o menor medida de la comprensión ético-histórica-ontológica de la realidad, que para el caso de las culturas originarias de la *Abya Yala* existe una riqueza de discursos teórico-prácticos que organizan la realidad a través de la cosmovisión y/o pensamiento propio, en cuyos contenidos se encuentran los criterios, categorías y esquemas de una filosofía propia (Estermann). En este sentido, Scannone respondiendo a Betancourt, afirma que la filosofía se encuentra encarnada en cada cultura y que la comprensión del ser, la vida, la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación son innegables (p. 75), y por tanto, posibilitan la transformación de los diferentes momentos históricos, como el de la modernidad encubridora del ser latinoamericano. Desde la filosofía inculturada, entonces, se hace énfasis en que la irrupción cultural tiene que respetar las diferencias entre culturas (plural), superando la dominación transcultural, y en esa medida toda cultura es histórica, concreta y universalmente situada, incluyendo a Occidente con su filosofía racional abstracta.

Enrique Dussel afirma que no es cierto que existan líneas demarcadoras que indiquen cómo hacer filosofía y qué es filosofía en sentido estricto y mundialmente hablando, más bien existen filosofías en todas las continentalidades y al interior de ellas, puesto que todas las culturas concretas, situadas e históricas, han buscado organizar la realidad que las afecta a través de los núcleos problemáticos universales, cuyo *thelos* son las preguntas últimas y primeras que se hace el *homo sapiens*, desde sus antiquísimos tiempos hasta la actualidad. En tal sentido, en “aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas)”

(Dussel, 2009, p. 31) existen los universales, dando respuestas a los fundamentos de la realidad.

En esa medida, se puede señalar que el concepto de Pacha Mama es uno de los universales en el que se ontologiza la realidad y que sus constitutivos son los mitos construidos desde una racionalidad cultural, “si por racionales se entiende el simple hecho de “*dar razones*” o fundamento que intenta interpretar y explicar los fenómenos” (Dussel, 2009, p. 31). De esta manera, las culturas indígenas siempre han tenido razones universales para situarse milenariamente en la historia y han resistido la oscuridad de la negación de la modernidad y son ahora el fundamento de su resurgir como pueblo.

En las culturas originarias se encuentran una diversidad de mitos; sin embargo, no todos son susceptibles de categorías filosóficas al estilo europeo, pero hacen parte de la totalidad relacional de la racionalidad contextual. Así, las comunidades de los Pastos afirman la existencia del mito del *hoguiado*: uno blando, otro bravo y uno de pena, cuyas formas de curar están ancladas a ciertas ritualidades, que de no hacerlas puede enfermar de gravedad hasta llegar a morir el afectado (Entrevista a Taita Romelio Tapie<sup>28</sup>. 2014). Sin embargo es compleja la categorización abstracta, y no por eso deja de dar razones de una realidad fáctica, por tanto son elementos que dan cuerpo a los núcleos problemáticos universales, asimismo dentro de ese núcleo cultural están por ejemplo los espíritus tutelares<sup>29</sup> (Tarapues, E.) un tipo de mito racional que interpreta y explica el entorno (Dussel, 2009), y en esta clase de mitos sí es posible establecer esquemas y categorías conceptuales como parte del discurso metódico, holístico, interpretativo y organizacional de la realidad en la cultura de los Pastos.

De esta manera los núcleos problemáticos universales no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de “doble sentido”, que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, que descubre las razones, y en este

---

<sup>28</sup> Taita Romelio Tapie fue autoridad del resguardo del gran Cumbal, dentro de las luchas comunitarias se destaca la defensa del taita (volcán) Kumbal de la concesión del gobierno colombiano a multinacionales norteamericanas durante la década de los 50 del siglo pasado. Esta concesión implicaba la desterritorialización de parcialidades o comunidades. Taita Romelio suele llamar al volcán *Kumbal* como el taita de los indios.

<sup>29</sup> Ver en el capítulo en Mitos de la Cultura de los Pastos.

sentido son racionales, y contienen significados universales (...) y contruidos en base a conceptos (Dussel, 2009, p. 33).

Josef Estermann, filósofo Suizo quien se ha dedicado por más de una década en la tarea de reconstruir la filosofía andina con las comunidades indígenas andinas Quechuas y Aymaras del Perú, afirma al respecto que las filosofías indígenas:

son filosofías contextuales y que el contexto en este caso es de tipo cultural, étnico y [espiritual]. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la filosofía quechua) no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos, comunidades de sabios)” (Estermann, p. 1).

En este sentido Dussel afirma:

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (...), de ser como un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad (Dussel, 2009, p. 39).

Por lo anterior se deduce que la racionalidad en la forma como se da en el contexto mundial, es cultural y situada, por lo tanto, no habría cánones tradicionales que indiquen el deber ser de la filosofía, puesto que eso implicaría negar los distintos momentos de la historia de las culturas, así como sus desarrollos diversos y asimétricos entre unas y otras, pues de lo contrario se repetiría otra conquista y colonia de unas sabidurías confrontando a otras sabidurías. En este caso no hay que olvidar que la filosofía es el amor por la sabiduría y los mitos milenarios son también un amor por la sabiduría (Dussel, 2009), solo que estas filosofías indígenas andinas son diferentes a la de la tradición occidental dominante (Estermann, 2009).

No obstante, Dussel advierte que los mitos por si solos no son filosofías, a lo que Estermann concluye que a partir de esa realidad cultural es posible encontrar los equivalentes homeomórficos que vendrían siendo las categorías que permiten comprender e interpretar la forma en que se concibe la realidad, interrelacionada con las vivencias experienciales

comunitarias en el contexto concreto y situado sobre una espacialidad y temporalidad en la que se ubica la cultura (Estermann, 1998). De esta forma, es posible reconstruir una filosofía originaria cultural cuyo contenido es la totalidad universal de la cultura, en otras palabras es la realidad con la cultura lo que es filosofía para el caso andino, en cuyo *ethos* está el respeto por la otredad a través del diálogo inter-contextual, muestra de ello son la pluralidad de culturas en la *Abya Yala*.

Como contraste, hay que señalar que Dussel al analizar las diferentes expresiones de las filosofías encuentra que hay características que las diferencian y categorías filosóficas que les permite acercarse las unas con las otras en un marco dialógico. Sin embargo, Occidente, al igual que otras culturas en el mundo, ha hecho uso de su aparato militar, económico y político, lo que les permitió hacerse conocer mediante la influencia o la conquista como en el caso de Europa a partir de 1492. Este hecho invasor, como ya se vio anteriormente, le da una ventaja a Europa para auto-constituirse como centro de la mundialidad, lo cual le permite manipular su filosofía racional para dominar en este caso a la *Abya Yala*, y en esa medida impone una filosofía abstracta cada vez más separada del simbolismo, cuyo formalismo abstracto es cada vez más vacío. Sin embargo, la originalidad de las filosofías indígenas radica en ese simbolismo de las culturas que las ha sostenido durante miles de años, más allá de la trastocación europea.

Finalmente, hay que señalar que lo anterior empieza a configurar las posibilidades del auténtico diálogo intercultural, mediante la visibilización filosófica de las culturas originarias, y de esta manera se camine juntos hacia la realización definitiva de la transmodernidad.





## CAPÍTULO II

### 2. LOS PASTOS DESDE LOS RELATOS MITOLÓGICOS

#### 2.1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar la cosmovisión del pueblo de los Pastos donde se resalta la riqueza cultural heredada por los antepasados y mayores; asimismo el planteamiento del pensamiento propio (cosmovisión) como una auténtica y originaria filosofía.

En primer lugar, se señala la ubicación histórica y geográfica de los Pastos para situar a este pueblo en la historia y comprender el contexto que fomentó la morfología de esta cultura en particular; en segundo lugar, se aborda el derecho mayor como un pilar estructurante que involucra los principios ideológicos del pensamiento de los Pastos, considerado como la raíz para la custodia de la cultura; en tercer lugar, se presenta la mitología considerada como leyenda que cuenta la historia de la cultura de los Pastos.

Es importante destacar el significado del mito para los Pastos cuya matriz explica el mundo de la vida<sup>30</sup>, interpreta la trascendencia del universo<sup>31</sup>, orienta cómo resolver las conflictividades y problemáticas de la condición humana<sup>32</sup>, es decir, fundamenta la actitud del hombre (*shinguso*) y la mujer (*shingusa*) Pastos ante la realidad en la que se encuentran inmersos. Por lo tanto, el mito da razones del “modo de “ver” y sobre todo de “vivir” y “sentir” (...), de concebir y hacer la vida” (Mamián, 2004, p. 112) en fin, el mito es la ley madre de la vida de la cultura.

---

<sup>30</sup> “¿Por qué el ser y no más bien la nada?” (Dussel, 2009, 31)

<sup>31</sup> “Pacha como “cosmos interrelacionado” o relacionalidad cósmica” (Estermann, 1998, 145)

<sup>32</sup> “subjetividad e intersubjetividad, mundo ético y social” (Dussel, 2009)

En este sentido, el mito como vida de la cultura es también concebido como leyenda por su carácter ancestral e histórico, cuyo contenido y significado está ligado directamente a las raíces originarias y representa la compleja memoria de los indígenas Pastos: “memoria del pensamiento, memoria del cuerpo, memoria del territorio, memoria de los seres que llamamos naturales y de los espirituales” (Mamián, 2004, p. 121). El modo como se afirma o se aferra en la conciencia colectiva como pensamiento vivo es a través de la oralitura,<sup>33</sup> cuando el mayor o la mama cuentan los mitos como historias, como leyendas a los hijos, a los nietos alrededor del fogón, comenzando su relato así: “Lo que voy a contar, me lo contó mi abuelita Dolores, y a ella se lo contó su mamá y así se ha venido contando. Una vez...), (Entrevista a Misia<sup>34</sup> Carmen Alpala, 2014); también está este otro modo de empezar: “Lo que les voy a contar, me lo contó el papa de mi papa, y no tiene culpa mi papa de este relato, porque eso ha sido así, desde siempre. Elay, dizque había una vez...”, (Entrevista a Don<sup>35</sup> Servio Tapie,<sup>36</sup> 2014); o encontramos esta otra aseveración “...eso es lo que a mí me contaron. Así lo han dejado los antiguas” (Entrevista a Don Arturo Colima, 2014). En esa medida, *el mito es leyenda viva ancestral y simultáneamente actual porque funda una matriz de la cultura en cada una de las conciencias generacionales, y el mito se convierte en una ley madre para los Pastos.*

Enrique Dussel afirma que en este tipo de narraciones están los núcleos problemáticos universales, cuyos contenidos y modos de interpretación y respuesta son de carácter ontológico, los cuales no pueden faltar en ninguna cultura (Dussel, 2009, p. 31). Así, para la cultura de los Pastos, los mitos no son discursos vacíos, ni abstractos, entendiéndose este

---

<sup>33</sup> Ver página 63.

<sup>34</sup> Misia como adjetivo de la mujer hace referencia a su actitud especial y grata “que haya sido buena persona”.

<sup>35</sup> Don hace referencia también a los taitas, en este sentido Dummer afirma al respecto: “hay *taitas* simétricos y asimétricos, es decir, jefes de la familia parental con igual prestigio y poder, y sus jefes menores. El taita concentra la legitimidad simbólica del grupo, sus intereses, su cohesión y valores, pero no es omnímodo, porque el poder en últimas lo define el grupo en su conjunto” (Mamián, 2004, p. 99).

<sup>36</sup> Taita Servio Tapie estuvo desempeñando el cargo de autoridad indígena en el resguardo indígena de Cumbal y para la década de los 80 y 90 del siglo pasado fue parte de la dirigencia que lideró la recuperación de tierras por parte de las comunidades indígenas en Cumbal.

último término como libre de simbolismos,<sup>37</sup> sino son historias colectivas que relatan los modos de ser en que se muestra la totalidad, siempre interrelacionados entre sí, es decir, como cada ser habla, se muestra y vive en la Pacha Mama.

Cada ser se expresa a través de señas, manifestando siempre algo de su persona [modo de ser], y de cómo siente su relación con los demás[holismo/integralidad]: las estrellas con su posición y su brillo, los vientos con su intensidad y frecuencia, las plantas con sus flores y sus colores, las aves con sus canticos, los insectos con sus *zumbidos*, las piedras con sus silencios, los hombres con sus caricias y sus hablas, los dioses con sus formas, sus sueños y sus furias (Mamián, 2004, p. 113).

En esta medida, los mitos son los recolectores de la vida de la cultura, puesto que la realidad no es más que el mundo de la vida donde el hombre con su sensibilidad teatraliza, teoriza, recrea y danza el contexto situado (Scannone), en este caso el Nudo de la Huaca<sup>38</sup>, un lugar geográfico<sup>39</sup> de fuente inagotable de razones y sinrazones, el cual “no exige grandes teorías o verdades, sino, tal vez, un pequeño y fluido nivel simbólico y metafórico de lo que somos, en el que nos movemos y en el que nos interrelacionamos” (Hoyos, 1992, p. 10). Sin duda alguna, los mitos Pastos son otros tipos de discursos con un grado diverso de racionalidad que confrontan a la racionalidad instrumental en cuyos *thelos* están las identidades objetivas intolerantes (Mamián, 2004), que por su carácter tradicional, institucional y profesional (Dussel, 2005) les molesta, inclusive rechazan a este otro tipo de racionalidad que da muestra del amor por la sabiduría (filosofía), “si por sabiduría se entiende el poder exponer con orden

---

<sup>37</sup> Entonces el discurso racional unívoco o con categorías filosóficas, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en precisión pero pierde en su gestión (Dussel, 2009, 34).

<sup>38</sup> El Nudo de los Pastos, entonces es visto por nuestros mayores, como el lugar sagrado, porque decir el nudo de los Pastos o de la Huaca es un lugar realmente energético y magnético en estos lares, en estos territorios, en estas latitudes (Quijano, et al. 2012, 73).

<sup>39</sup> Sabemos que los Andes son uno de los pocos lugares en el mundo donde desde hace cientos de años se descubre y se re-crea la agricultura, convirtiéndose en una de las cunas de diversidad genética o centro Vavilov, como gustan llamarlo los entendidos. Según Vavilov (un geógrafo soviético que viajó a mediados del siglo XX por los cinco continentes recolectando semillas y datos sobre geografía, los idiomas y la cultura de sus habitantes), los Andes es uno de los siete centros de producción y diversificación genética. (Mamián, 2004, 112) de los cinco continentes.

los diversos componentes de las respuestas a los núcleos problemáticos” (Dussel, 2009, p. 34) universales.

En este sentido, el mito como una racionalidad narrativa (Dussel, 2009) es una filosofía originaria (Estermann, 1998) y expresa “una serie de principios que constituyen la ‘lógica andina’ (su racionalidad *sui generis*)” (Estermann, 1998). Por lo tanto, es posible encontrar una “ontología andina” (Estermann, 1998): en la *Pacha Mama*, cuya realidad está interrelacionada holísticamente por el *Hurin Pacha* – cielo o cosmos con el *Hucu Pacha* – el corazón de la Madre Tierra como totalidad/unidad, una antropología en el *shigunso* y la *shingusa* como hijos de territorio, forjados por el matrimonio de los opuestos y complementos: la perdiz blanca y la perdiz negra, y dicen las historias que son hijos de los amoríos entre el Gran *Shiles* (varón) y la Mama *Kumbal* (hembra). Así, los primeros habitantes los parió la laguna de la Bolsa en una vasija de barro que contenían al marido y la mujer, cuyas leyendas quedaron escritas en las *Huakamullas*<sup>40</sup> y su pensamiento se recrea en la *Shagra*; asimismo encontramos la ética y moral en la Ley Natural orientadas por Taita *Inty* (sol) y Mama *Killa* (luna), donde la voluntad humana está obligada a mantener el equilibrio y la armonía (ciclos sagrados), sus normas están orientadas por el Derecho Mayor, el mundo social se encuentra en la comunidad que fue danzada de un costado a otro. En ese sentido, es recreada en los cuatro costados del territorio en el *Anty* - Oriente, en el *Inty* - norte, en el *Kunty* – occidente, en el *Waty* – sur; y es guiada y orientada por los taitas<sup>41</sup>, los mayores-

---

<sup>40</sup> Las *Hukamullas* son las piedras donde se encuentran los petroglifos y desde la cosmovisión se han llamado vientres y/o placentas que recuerdan el ADN de la cultura. El taita Luis Cuaspud Tarapues lo describe así: los abuelos y las abuelas afirman que este sagrado territorio está cargado de memoria, historia mitos, piedras labradas, creencia, conocimiento enigmático, que se esconde en las entrañas del espacio y del tiempo el deber del descendiente de la *Wuhaca*, continuar buscando al hebra hasta llegar al contenido del cururo envuelto en al círculo de la *Wahaca*, que nos muestra el camino a seguir averiguando nuestro origen del antepasado. Además, dogmatizan en estas piedras denominadas tinajas, que al pasar el tiempo quedaron petrificados en diversos sitios del territorio hoy conocidas como las *Guakamullas* (vientres estériles), - la creencia indígena sigue certificando que en los petroglifos, la acción de las costumbres existe el genotipo de la cultura Pastos. (Archivos de taita Luis Cuaspud Tarapues).

<sup>41</sup> El taita es concebido como cabeza mayor viviente del “árbol” parental, el que tiene la jefatura y la autoridad no solamente sobre la unidad domestica central o los componentes consanguíneos sino sobre todo la familia parental, vereda, la comunidad e inclusive fuera de ella; es el que toma las decisiones definitivas tanto en las actividades domésticas como en las actividades sociales y políticas. En las veredas (parcialidades), y sobre todo en la comunidad (...). El taita concentra la legitimidad simbólica del grupo, sus intereses, su cohesión y valores, pero no es omnímodo, porque el poder en ultimas lo define el grupo en su conjunto (Mamian, 2004, p. 99), y en razón de estar al frente de la comunidad lo llama el *taita mandado*, porque su poder reside en la

sabios, los dirigentes y los líderes<sup>42</sup>, cuya cotidianidad de la comunidad son los usos y costumbres, también está una teología (Estermann) que llamamos espiritualidad y que viene siendo la esencia de la vida, y las entidades (dioses) son llamados espíritus tutelares y se pueden apreciar a la luz de la Ley de Origen. De la misma manera, está la memoria integral concebida en el tiempo curco, donde el pasado está circunscrito en el futuro y el futuro está circunscrito en el pasado, unidos por el ahora, donde los Pastos asumen la realidad de frente (presente), y la espacialidad está configurada a partir del Nudo de la *Huaca*<sup>43</sup>.

El método del pensar en esta filosofía originaria de los Pastos está en la *shagra* porque es ahí donde se expresa el pensamiento propio, las formas de interaccionar e interrelacionarse con la totalidad y como saber esta filosofía se da en la *shagra* como pensamiento de la realidad, sencillamente porque este es un pensamiento de la vida y su esencia es la vida, por tanto la *shagra* “es donde se siembra sabiduría y se cosecha nuevos conocimientos, donde se siembra la semilla y allí nuevamente esta la semilla, [entonces] se recrea y se vuelve a criar” (Salcedo, Tengana & Taimal, 2007, p. 47) el pensamiento y el conocimiento.

Para el indígena o el *shinguso* y *shingusa* Pastos el pensamiento posiblemente se suscitó cuando se sintió afectado por la vida en el sentido más amplio del término y de los verbos afectar y vivir (*Sumay Kausay*). Entonces, este pensar del hombre Pastos se originó y se da cuando empieza a reflexionar sobre su diario vivir en su comunitariedad, de ahí que su realidad circundante le impulse siempre a preguntarse por el fundamento de la Pacha Mama a partir de la diversidad de la *Shagra*, cuyo desorden y caos tiene sentido en el entreverado, así los mitos fundantes (el *Shispas* y el *Guangas*, las dos perdices, las *Huakamullas*, etc.) entreveran la interrelación desde el más simple acto y actividad con el cosmos para comprender los fenómenos de la realidad; de esta manera encuentra unas posibles respuestas

---

comunidad. hay que destacar igualmente el papel de la mujer indígena Pastos en la vida de la cultura porque en las comunidades habido y hay mujeres líderes llamadas Mamas, y debido a su prestigio, a su lucha, por su carácter revolucionario y firmeza al defender la cultura se dice que son “más que los hombres”.

<sup>42</sup> Dummer Mamián (2004) identifica tres tipos de líderes: Líderes naturales, se refiere a los jóvenes que van formándose en la escuela de los procesos; los líderes institucionales, se refiere a los líderes funcionarios que ilustran a la comunidad sobre la conducta del Estado y sus obligaciones; finalmente los líderes políticos, refiriéndose a quienes realizan oficios gamonales e intereses individuales.

<sup>43</sup> Se explica en pie de página en la concepción de Territorialidad Panamazómica. Página 83.

a los núcleos problemáticos universales (Dussel), los cuales interpelan por las últimas y primeras preguntas ontológicas como *Homo sapiens*. Desde esta perspectiva este pensar no es un abstracto vacío, sino que está interpelado por el contexto, por la situación, por el interrelacionamiento, de ahí que sea un pensar situado (Scannone).

El estudio de la filosofía de los Pastos hay que entenderla por la forma en que aborda la vida, es decir, como realidad holística e integral. Dummer Mamián sintetiza esta forma relacional de pensamiento en los Pastos en los siguientes términos:

Si un mundo como el andino está constituido por seres y no por sujetos y objetos sus miembros no están interesados en conocer o transformar al otro, como lo exige la ciencia y la técnica positiva. La preocupación está centrada en sintonizarse entre sí, en captar cariñosamente la seña, porque en la medida en que la conversación mutua brote, la crianza fluye (Mamián, 2004, p. 113).

Así se supera la dicotomía del pensamiento filosófico occidental entre el objeto y el sujeto, o la relación hombre-mundo, puesto que lo que está más allá del objeto y el sujeto es la vida y lo que está en juego no es únicamente el hombre en el mundo sino la totalidad y en esa medida el esquema mental cambia. Se ha aprendido a pensar desde la *shagra* porque es un saber práctico, pero que orienta lo teórico, denominado el *aprender-haciendo*, por consiguiente en la *Shagra* se encuentra la

práctica de crear y vivir mundos universalmente reducidos, a la manera de fractales, donde el andino fundamentó su agricultura, su cultura y su mundo, porque para él la chagra es su universo y el universo es la chagra. La chagra es la pacha, donde se juntan, cruzan y sobre todo congregan los diferentes espacios, tiempos y poderes vitales representados como mundo de abajo, de arriba y este mundo, o de adentro y de afuera; allí por consiguiente se conviven en reciprocidad la comunidad pluri ecológica, la comunidad pluriétnica y social, y la plural comunidad de deidades telúricas y estelares (Mamián, 2004, p. 112).

En este marco, la filosofía de los Pastos parte desde esta realidad, en la que se vive, en la que se relaciona con el entorno y viceversa. Pero esta concepción e interpretación del pensamiento de los Pastos no es mítico en el sentido tradicional occidental, sino que es un pensamiento *shagrero* que defiende la vida intensamente, que no busca al otro para guardar distancia o reserva, donde el uno es el sujeto cognoscente y el otro conocido, sino que la

relación que se establece desde este esquema mental y conceptual es una relación entre seres, siendo atentos a escuchar los diversos lenguajes, los códigos aprendidos, puesto que el lenguaje de la piedra es el silencio, el del río la corriente, la espuma, la quietud; asimismo en el hombre los afectos, las simpatías, la palabra, etc. De ahí que se afirme una lógica andina *sui generis* refiriéndose para el caso de las culturas indígenas.

Este como todos los demás pensamientos sienta su postura y levanta nuevamente su voz desde la cultura, desde su mitología cultural como filosofía indígena dentro del gran contexto andino.

Frente a esta perspectiva, Josef Estermann en su obra *Filosofía Andina* (1998) afirma que este tipo reflexión e interpretación viva e histórica, contextual y situada es una filosofía originaria, puesto que tiene una racionalidad, entendiéndose esta como “un cierto modo de concebir la realidad”, “una manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, “un modelo de representar el mundo”. Además añade en su texto de *Filosofía Quechua*, que las filosofías indígenas o filosofías andinas son “filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobre todo de tipo cultural, étnico y [espiritual]” (Estermann, p. 1).

Lo anterior es una invitación a revisar lo que Dussel ha denominado como la definición estrecha de filosofía, refiriéndose al discurso con arreglo al saber teórico que busca la univocidad de cada uno de los conceptos que lo estructuran y que ha seguido el substrato del “*método de la lógica griega*” (Dussel, 2005, p. 25). Por tal razón, cuando se hace la revisión conceptual significa ampliar tal conceptualización tradicional de lo que se ha entendido por amor por la sabiduría (filosofía), y ampliarlo para entender y comprender a la filosofía a nivel mundial desde la perspectiva transmoderna como el “intento de organizar discursos reflexivos que permitan una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad (Dussel, 2005, p. 25). Bajo esta nueva sombrilla conceptual se integrarían a la comunidad (Scannone) del saber universal, la inmensa mayoría de culturas a nivel global entre ellas las de la *Abya Yala*, cuyos pensamientos han sido calificados con diferentes adjetivos y sustantivos (De Sousa, 2010), menos de filosofías desde la perspectiva de Occidente.

Este tipo de posturas reivindican y reafirman las bases del reconocimiento intercultural del pensamiento de los Pastos, cuyos rasgos sapienciales dan muestra de una estructura

conceptual fundamental, el conjunto de costumbres, ritos, principios, éticas y modos de vivir y concebir configuran la metodología que estructura la lógica andina *sui generis* de un nuevo discurso filosófico que se ajusta a la diversidad de criterios organizacionales de orden racional (Dussel), y que dan cuenta del "universo ordenado en categorías espacio-temporales" (Estermann, p. 3).

Para mayor comprensión, Enrique Dussel en su texto *una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas* (2009) hace esta relación "el que ama el mito (*filómythos*) es como el que ama la sabiduría (filó- sofos)" (p. 33) y en otro texto denominado *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación* (2005) afirma que la sabiduría de los *amautas* del *Taiwantinsuyo* o los *tlamantinime* de los Aztecas son auténticas filosofías. Desde acá, el pensamiento holístico e integral de los Pastos es también una filosofía originaria con carácter auténtico.

Después de estas claridades conceptuales de los alcances y comprensión del pensamiento de los Pastos, se desarrolla el contenido mítico planteado en este segundo capítulo.





pueblos tenían y tiene por nombre Pastos, que quiere decir población hecha en tierra de pasto” (Mamián, 2004, p. 22).

En este contexto, estudios arqueológicos realizados en el territorio referenciado originariamente como de los Pastos, se destacan ciclos relevantes que determinan el desarrollo de esta cultura antes de la invasión europea, entre ellos se resaltan los periodos Capuli, el Partial y la Tuza. El Plan de vida o Plan Binacional de los Pastos (2005) recoge esas investigaciones de este pueblo originario, situándolo geográficamente con sus desarrollos antes de la trastocación de la corona española, haciendo énfasis en que este proceso histórico consolida una nacionalidad ancestral.

Se afirma que sobre el territorio del Nudo de los Pastos, se origina el pueblo Pasto, desarrollándose en las épocas de la cultura y sociedad denominadas por este pueblo como Capulí, Piartal y Tuza. En los escritos de Ana María Groot de Mahecha, se registra que la caracterización de conjuntos arqueológicos realizada en la región de Ecuador y Colombia, dan cuenta de su existencia durante estas fases caracterizadas por: ”Capulí, tiempo del oro, en el Ángel (Ecuador), Piartal, de la cerámica polícroma, en El Ángel y Tuza, en la que la gente tenía sus poblados en las partes altas de los cerros y consistían en núcleos apretados de vivienda”<sup>44</sup> (Plan Binacional de los Pastos, 2005, p. 30).

Estos periodos fueron posibles porque el pueblo ancestral de los Pastos estaba organizado en *Atillos*, *Ayllus* y *Cacicazgos*<sup>45</sup> (Chiran, 2010), lo que les facilitó desarrollar sistemas de producción, estructura y ocupación del territorio en diversas áreas y ámbitos, además de organizar su entorno a través del pensamiento propio o cosmovisión. Dummer Mamián afirma que estos elementos históricos y geográficos configuran a los Pastos en una nación indígena.

---

<sup>44</sup> Ver el texto de Ana María Groot de Mahecha y Eva María Hooykaas (1991), Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el Altiplano Nariñense. pp. 90 - 95.

<sup>45</sup> *Atillos* son agrupaciones pequeñas de familias, *Ayllus* agrupaciones más extensas de familias y *cacicazgos* organización social de un cierto territorio. Con la llegada de la invasión todos estos conceptos y formas de organización fueron superpuestos por nuevos conceptos como parcialidades, comunidades, resguardos y cabildos indígenas, municipios, departamentos y nación-Estado como forma de dominación ideológica y política y exclusión social y económica de los pueblos ancestrales.

Cronistas, como Cieza de León, visitantes como Luis Tomas López o García de Valverde, e investigadores como Eduardo Martínez, Alice Francisco, María Fernanda Uribe o Luis Fernando Calero, etc., coinciden en identificar a los *Pastos* como una nación, pueblo o etnia que ocupó y ocupa esta franja transversal del sur de Colombia y norte del Ecuador y que tiene como centro el nudo de *Huaca* o de los *Pastos* (Mamián, 2004, p. 38).

Esta lectura histórica permite enunciar que la consolidación de sistemas de organización, la fundamentación y estructura del pensamiento propio o filosofía indígena<sup>46</sup> (Estermann, 1998) de los Pastos, el desarrollo de calendarios cósmicos que orientan sistemas de agroecológicos, la *Shagra*, etc., son factores que dan cuenta del arraigo sustancial de esta cultura con el territorio, que inclusive los llevó a enfrentarse con la campaña libertadora en contra de los reinos ibéricos a través de las guerras de independencia lideradas en estos territorios ancestrales por Simón Bolívar, pues cuando se les propuso el apoyo a dicho proyecto de la creación de una República, nación-Estado<sup>47</sup> inspirado en el “igualitarismo, la libertad y

---

<sup>46</sup> Ver la introducción del II capítulo.

<sup>47</sup> El uso y relación del término de nación desde la antigüedad estuvo ligada a los grupos de personas que se identificaban por sus costumbres y se diferenciaban entre otros grupos. “Los griegos del período clásico poseían un término que ‘aplicaban a los que no compartían sus costumbres y poseían otra religión: *ethnos*” (Larrain, 1993, p. 31). Así *ethnos* va perdurar a través de los siglos trascendiendo uno de los significados que hace referencia al “pueblo, raza, linaje, nación”. De esta manera, el uso de la voz nación estará denotada para las agrupaciones étnico-culturales. Con la invasión en 1492 el cronista Cieza de León va utilizar el término naciones para identificar la presencia de colectividades indígenas con rasgos identitarios bien marcados unos de otros. “También comarcan con estos pueblos e indios de los Pastos, otros indios y naciones, a quienes llaman los Quillacingas. (Cieza de León, 1947, p. 385), además añade Cieza: “Hay cosas tan secretas entre estas naciones de Indias...” (Larrain, op. cit., p. 31). Otra referencia de otro cronista español se refiere a una de las comunidades indígenas en el actual Ecuador en los siguientes términos “Pimampiro: este pueblo de indios de la nación Pimampiro, de quien tomó el nombre.” (Alcedo y Herrera; 1786-89, p. 196) (Larrain, op. cit, p. 31).

De esta manera, el concepto de nacionalidad desde los pueblos indígenas tiene relación directa a la unidad constitutiva histórica e identitaria transversalizada por rasgos culturales particulares, los cuales agrupan a las comunidades indígenas, sin perder de vista su carácter originario, lo que implica un autoreconocimiento histórico anterior a la llegada de los españoles en 1492.

Además, la connotación nacionalidad indígena confronta al concepto de Estado-nación, pues el primero tiene vinculación directa a identidad y cultura y el segundo hace referencia a la unidad nacional que está inspirada en las independencias. Horacio Larrain en su texto ¿Pueblo, etnia o nación? hacía una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas (1993) pone de referencia a “el nacimiento de las naciones modernas en América a partir de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (1773) y la subsiguiente Declaración, uno tras otro, de la Independencia en los países latinoamericanos a partir de 1810, va creando una identificación entre los nacientes Estados y la “Nación” p. 33.

democracia” (Guerrero, 2011, p. 46), comprendieron los indígenas Pastos, que si apoyaban dicha campaña estaban entregando sus territorios, su cultura, sus ideales ancestrales a la República.

Los pastusos han cargado hasta hoy con los costos de la posición que asumieron los indígenas de esa región en la independencia (...) “Bolívar tiene un decreto terrible, donde ordena que Pasto sea eliminado que las gentes sean llevadas a Guayaquil y a Quito, que sea poblada con gente diferente, que todas las propiedades sean quitadas” dice el Historiador Alonzo Valencia (Bicentenario aborígenes, 2010, p. 1).

Esta actitud de los Pastos es comprensible porque en este pueblo originario en su memoria (mito/leyenda) ha tenido presente que su unidad colectiva es histórica y, por tanto, reside básicamente en la identidad y la cultura, forjada en tiempos inmemorables como un legado ancestral. Inclusive se puede corroborar al sujeto cultural con visión de nación en las crónicas de Cieza de León en 1545, cuando recogió los datos de los pueblos originarios de esta zona de los Andes, relacionándolos como una “nación de las indias” (Larrain, 1993, p. 31).

Bartolomé de las Casas en su obra la *Destrucción de la Indias* también acuña el concepto de nación para referirse a los pueblos originarios, cuando intenta aclarar las causas de la guerra injusta desatada por los españoles en contra de los indígenas.

La tercera causa de mover guerra justa a cualesquiera infieles el pueblo cristiano, es o sería o podría ser por detenernos reinos nuestros u otros bienes injustamente, y no nos los quisiesen restituir o entregar, y ésta es causa muy general que comprende a toda nación y la autoriza la ley natural para que pueda tener justa guerra, una contra otra; y puesto que toda gente y nación por la misma ley natural sea obligada, primero que mueva guerra contra otra, a discutir y a ponderar y averiguar la razón que tiene por sí y la culpa de la otra (Elaleph, 2000, p. 66).

De esta forma, los pueblos originarios de la *Abya Yala* siempre han sido naciones, si tenemos en cuenta su origen identitario, histórico definido por un conjunto de usos y costumbres, organización política, ocupación de un territorio específico, de ahí la reivindicación del término como una postura política y un llamado a una reorganización continental que trascienda la injusticia, la discriminación, la exclusión de parte de la elite política tradicional occidental. Además hay que señalar que la visión de la nación desde los pueblos indígenas no corresponde al concepto del estado-nación que fue impuesto después de las guerras

independistas, y que la constitución de los países latinoamericanos son en gran medida el resultado de otro tipo de visión que tomaron distintas orientaciones de las declaraciones de las naciones como la de Estados Unidos en 1776 y en Europa con las revoluciones. Sin embargo, este desarrollo occidental ha puesto una vez más en cuestión el concepto de nacionalidad indígena, toda vez que la identidad y la cultura se ve confrontada por la globalización y los bloques políticos y económicos de los estados-naciones como la unión europea un nuevo fenómeno de organización a nivel geopolítico donde la nacionalidad indígena queda invisibilizada.

Dentro de este marco, la visión de pueblo o nación de los Pastos, después del primer contacto<sup>48</sup> con Occidente, los avances fueron truncados, superpuestos y *petrificados*<sup>49</sup> por la presencia invasora, con las prácticas colonizadoras y finalmente con la época republicana hasta la actualidad. Este periodo agresivo hacia la cultura de los Pastos en el ámbito territorial es reconstruido por Jairo Guerrero en la obra *Pueblos Indígenas de Nariño* (2011) en la que se describe cómo el territorio concebido como espacio-natural, cosmogónico y socio-cultural, sagrado fue trastocado muchas veces de acuerdo al interés de la corona española, los virreinos, las provincias, los terratenientes, inclusive hoy el mismo Estado. La investigación de Guerrero referencia el contexto geográfico del territorio iniciando con la crónica de Cieza de León en el siglo XVI hasta la actualidad. A continuación se transcribe la primera referencia histórica y la última con Jairo Guerrero en 2011.

Investigadores	Afirmaciones – versiones sobre la ubicación de los Pastos
La crónica del Perú escrita por Pedro Cieza de León en el siglo XVI	Escribió los nombres de los pueblos que encontró a su paso, mas no el área territorial que ocupaban, ni la delimitación del espacio, aclara: “esta villa de pasto digo que tiene ms indios naturales sujetos que ninguna ciudad ni villa de toda la gobernación de Popayán... comarcan con estos otros pueblos cuyos nombres son: Ascual, Mallama, Tuquerres, sapuyes

<sup>48</sup> La tradición oral que se encuentra dentro de la oralitura andina de los Pastos maneja la fecha de 1530 como inicio del contacto de este pueblo ancestral con los invasores españoles

<sup>49</sup> Petrificar es un concepto que explica la muerte de las dos perdices y la muerte del Shispas y el Guangas, y significa que la muerte es un suceso temporal donde estos seres creadores volverán a la vida en el marco del tránsito de un ciclo a otro.

	(Zapuys), iles, Gualmatan, Funes, Chapal, Males, Ipiales, Pupiales, Tuerca, Cumbal... todos estos pueblos tenían y tienen por nombre Pastos, que quiere decir población hecha en tierra de pasto”
Jairo Guerrero Davila 1996 – 2001	En los estudios socioeconómicos jurídicos y la tenencia de tierra de los resguardos de Tuquerres – Mallama – Males y diagnóstico de los resguardos Chiles – Cumbal - Panan – Guachucal – Colimba – Mallamues – Carlosama – Mayasquer. El territorio de los Pastos cubria desde el sur hasta lo que hoy se conoce como el valle del chota (Ecuador) hasta el norte del rio Guaitara hoy zona más abajo del pedregal (puente) por el oriente parte media del actual municipio de Funes donde tenían tarabitas de vigilancia, parte alta de Puerres, Cordoba, Potosí, Ipiales y por el occidente lo que actualmente se conoce Hojal La Turbia (rio Mira) Municipio de Tumaco. Hasta el sitio las Tulpas en el cerro madroño lugar de diálogo entre Pastos y Awas (Ricaute) el actual municipio de Mallama y la parte alta de santa cruz, municipio de Providencia, Guatarilla, Imues. Encontrar el rio Guaitara.

(Guerrero, 2011, p. 35)

Pese a las diferentes trastocaciones del territorio ancestral cuyos títulos otorgados por la corona y la mayoría reafirmados por el estado colombiano, los Pastos han tenido claro que su cultura, el pensamiento propio, sus conceptos de territorio siempre van a estar adelante de los títulos jurídicos otorgados por las distintas instancias externas, pues el derecho mayor es anterior a todas estas leyes ajenas, cuyo propósito sigue siendo la imposición, dominación, la exclusión, de ahí la tarea de continuar construyendo ese “*centro*” que permita el entendimiento y la convivencia con ese otro rostro histórico y situado.

Así, a la actualidad el pueblo de Los Pastos hoy lo conforman 25 resguardos indígenas en Nariño, 3 comunas en Ecuador y varios cabildos indígenas en el Putumayo, cabildos

indígenas urbanos en las grandes ciudades capitalinas y algunas cabeceras municipales en el país, con una totalidad aproximada de 170000 integrantes<sup>50</sup> en el lado de Colombia.

### **2.3. DERECHO MAYOR Y/O LEY DE ORIGEN EN LOS PASTOS**

En la comunidad de los pueblos (Scannone, 1984) originarios de la América precolombina o *Abya Yala* se encuentra el pueblo indígena de Los Pastos y como todos, sus antepasados constituyeron procesos fundacionales de su propia cultura. Dentro de ese marco se declaran como una cultura milenaria que ha construido su ser originario en el “Nudo de la *Huaca*” (Plan Binacional de Los Pastos, 2005), y el territorio es la principal categoría de la identidad propia que reivindica su historia, cultura y derechos diferenciales “porque somos los primeros pobladores, somos nativos de estos territorios ancestrales (...) somos un pueblo autónomo con DERECHOS autónomos” (Salcedo, Tengana & Taimal, 2007, p. 15). En esta medida, el territorio es el eje rector sobre el que se conceptúa la historia, su pensamiento propio o “sabiduría popular” (Scannone, 1984), sus leyes, los usos y costumbres como elementos fundamentales de esta cultura andina.

El derecho mayor para la cultura indígena de los Pastos es una norma para el gobierno de su pueblo como un legado de sus primeros habitantes “porque aquí nacieron y murieron nuestros antepasados” (Salcedo, et al., 2007, p. 15). Esto es, una ley circunscrita en la historia entendida como la memoria viva en la que se entrelaza el adelante (pasado), el frente (presente) y el atrás (futuro) desde una perspectiva holística. “Tomado el derecho mayor como herencia de los mayores, representa nuestra historia, nuestro presente y nuestro futuro que nos dejaron para que vivamos en comunidad” (Salcedo, et al, 2007, p. 15).

Esta apuesta y postura colectiva es la que permitió diferenciar la entrada de otros sistemas externos y ajenos a la cultura nativa como es la invasión de América (1492), y será el derecho mayor el encargado de custodiar el territorio, la identidad, la cultura del pueblo de los Pastos. Así, para el caso de esta cultura en particular, la tradición oral cuenta que el contacto entre

---

<sup>50</sup> Dato tomado de Autoridades Indígenas de Colombia AICO.

los Pastos y los invasores españoles se dio en el año de 1530, empezando así la distorsión mental de la cultura propia, poniendo a prueba a la ley mayor. Así lo expone Taita Efrén Tarapues en el simposio: pensamiento, historia y cultura de los pueblos Pastos y Quillasingas: “entonces el encomendero en 1530, ya nos dijo: hechiceros, brujos, compactos, porque estábamos hablando de la serpiente de las siete cabezas, él no entendía lo que habían entendido nuestros ancestros” (Quijano, et al. 2012, p. 79).

En esa línea argumental y en contraposición a la arremetida occidental, el derecho mayor recuerda que los Pastos son un pueblo ancestral y originario, a los que el eurocentrismo llamó indígenas, puesto que estuvieron antes de la llegada de los españoles, antes de la ley republicana, antes del Estado constitucional, y hoy es un pueblo-nación que forja su futuro reivindicando sus apuestas en el marco del *Sumay Kausay*<sup>51</sup> - Buen Vivir.

porque nuestros mayores habitaron estas tierras siglos tras siglos antes de que llegaron los españoles (...) antes de que dictaran la leyes de la república, porque se tiene derechos anteriores a las constituciones políticas (...), por tanto es una herencia de nuestros mayores (Salcedo, et al, 2007, p. 15).

De esta manera, el génesis del derecho mayor está en el territorio, en la comunidad, en el mito, en la naturaleza, en el cosmos y en la historia, por tanto, es una norma que se enmarca dentro de lo que denomina Scannone, (1984) la sabiduría popular de los pueblos que han sido excluidos y negados en América Latina, puesto que esta “Ley Mayor” se ha instituido como “una” ley universal histórica y geoculturalmente situada que reconoce la unidad y la identidad

---

<sup>51</sup> “el *Sumak Kawsay* es una representación de un sistema espiritual muy complejo que abarca no sólo aspectos teológicos [espirituales] sino, en la misma medida y sin permitir una distinción, aspectos sociales, económicos y políticos. Recoge tanto una cosmovisión indígena en el sentido formal como las prácticas cotidianas donde ésta se manifiesta. Al mismo tiempo, Viteri destaca que el Buen Vivir es “una categoría en permanente construcción”. Es abierto y capaz de recoger nuevas experiencias, recreando los propios paradigmas, inclusive adoptando dinámicas económicas y conocimientos exógenos y adaptándolos a las exigencias y realidades actuales y futuras, sin sacrificar las bases locales de subsistencia y al contrario optimizando su manejo, y fortaleciendo las capacidades autónomas e interdependientes de resolución de las necesidades (Altmann, 2014, p. 9).



del “nosotros”<sup>52</sup>, dentro de una postura política, ético-histórica del pueblo y con la que deciden colectivamente su horizonte.

En lo esencial, el derecho mayor se instituye en tres pilares que son el soporte del factor normativo dentro de esta cultura: la Cosmovisión, la Ley de Origen y la Ley Natural. A continuación se abordan cada uno de estos ejes.

Para los Pastos:

la cosmovisión es considerada la forma como el hombre indígena concibe al mundo desde su saber, desde su formación adquirido por el contacto por la *Pacha Mama* o madre tierra, el cual le permite entender e interpretar los fenómenos naturales y los aspectos que traman la vida en la interrelación hombre-naturaleza (Salcedo, et al., 2007, p. 47).

Se plantea, entonces, que en el derecho mayor converge la cosmovisión, puesto que este se orienta en:

las creencias del origen del sentido de la vida, la estructura y destino del universo, interiorizados y transmitidos de generación en generación en la vida cotidiana a través de los mitos, sueños, lengua, usos y costumbres, etc., dentro de un sistema simbólico (Salcedo, et al., 2007, p. 47).

Precisamente por lo anterior, el derecho mayor es una ley antigua pero al tiempo es actual e integral, cuya fuente es y se recrea en la misma cosmovisión, por ejemplo en el mito de las dos perdices que simbolizan a dos mujeres aves poderosas que “bailando, bailando fueron fundando los pueblos, dejando a los de arriba y a los de abajo (...) pero por la Tuta, dice el mito que es una espiral en Panán, por allí dicen los hombres: salieron los *shingusos* [hombres] y *shingusas* [mujeres]” (Quijano, et al. 2012, p. 71). Así nace el derecho mayor en un territorio específico el “Nudo de la *Huaca*” concebido míticamente y en una cultura en particular: Los Pastos. Con este fundamento construyen el derecho interno las comunidades indígenas, como es el caso de la ley interna “Derecho Mayor” del territorio del gran Cumbal<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Este *nosotros* es un reencuentro con las raíces originarias, con los saberes ancestrales en comunidad, por tanto, es un nosotros diferentes y diverso que defiende la pluralidad, por lo que está abierto al diálogo para crecer y enriquecer el carácter comunitario con la conciencia clara de lo que se es culturalmente (Kusch, 2007).

<sup>53</sup> Resguardo de Cumbal, perteneciente al pueblo indígena de los Pastos ubicado en el departamento de Nariño. Según Censo del departamento de Planeación Nacional cuenta en la actualidad con aproximadamente

(2007), que en su capítulo conceptualización y visión del derecho mayor afirma que nace de la tierra y la comunidad.

El siguiente pilar es la Ley de Origen<sup>54</sup>. El derecho mayor es también llamado ley de origen por los pueblos indígenas, no obstante en el centro de pensamiento Escuela de Derecho Propio de los Pastos Laureano Inampues Cautín, siguiendo la oralidad de los mayores han precisado el concepto en la espiritualidad indígena. De acuerdo, con esa óptica:

La ley de origen es la espiritualidad<sup>55</sup> del pueblo de los Pastos, la sagralidad porque esta expresa los cimientos de la interrelación del hombre y naturaleza y por tanto la forma de control cósmico, dado que es la sagralidad y el respeto que se le obedece a la madre naturaleza como la gestora de la vida (Salcedo, et al., 2007, p. 47).

Este pilar hace un llamado a la descolonización del pensamiento propio a través de la superación de la ideologización colonialista del eurocentrismo. La postura espiritual de los pueblos indígenas es la que más ha sido opacada y con ella la transformación de sus lugares, entornos y actos sagrados. Tal es el impacto de la Ley de Origen en la pervivencia de los pueblos indígenas que el desarrollo lineal y el progreso capitalista planteado por el Occidente, cambio las relaciones hombre-naturaleza en los territorios indígenas transformando a las dinámicas originarias a partir de perspectivas inertes, materialistas y destructivas.

---

14.000 indígenas y según censo interno del cabildo cuenta con 22000 integrantes entre quienes están dentro del resguardo como fuera de este.

<sup>54</sup> Para los Pastos la Ley de Origen implica asumir el estado de energías que están presentes en el hombre, mundo, cosmos y cuya fuerza energética “es la esencia de la vida” (Cunningham, op. cit., p. 65). Así la espiritualidad no puede confundirse con el carácter religioso propio de la religión. “Para el hombre andino la relacionalidad cósmica es algo ‘sagrado’ que refleja lo divino” (Estermann, 1998). Hay que destacar la preocupación de Josef Estermann por reivindicar y reconocer la existencia de una espiritualidad profunda que incluso confronta las grandes religiones. no obstante hay que señalar cierta influencia del cristianismo en obras como *‘Teología Andina’ como realidad y proyecto, una deconstrucción intercultural*, incluso en *Filosofía Andina* cuando aborda la *Apusufia Andina* como teología de las comunidades indígenas. “Lo que se suele llamar “teología andina”, no es una teología del genitivo (tal como la “teología de la gracia”, la “teología del Reino” etc.), sino una “teología adjetiva”. Sin embargo, en su descripción adjetiva (“andina”) no se refiere a un contenido, un objeto material (tal como la “teología escatológica” o la “teología pneumatológica” etc.), sino al contexto de su teologizar” (Estermann, p. 5), pero que sin duda abre el debate inter-contextual rompiendo los paradigmas occidentales.

<sup>55</sup> Ver pp. 16 y 17.

Nuestros territorios estuvieron poblados por espíritus tutelares, por seres que se habían desarrollado durante miles de años y cuando hacemos una lectura actual del territorio, entonces está poblado de vacas, está poblado de pinos, de cipreses y eucaliptos [monocultivos, explotación minera e hidrocarburos, represas] que están degradando el territorio (Quijano, et al. 2012, p. 71).

De esta forma, los pueblos indígenas hacen el llamado a libertar los planteamientos originarios con categorías como lo propio, no-propio y externo (interculturalidad desde los pueblos indígenas), los cuales se centran en des-envolver el pensamiento para encontrar lo propio y lo que es debido apropiar, porque “este mundo está encantado y hay que volverlo a desencantar” (Salcedo, et al. 2007, p. 51) a partir de las categorías culturales indígenas. En otras palabras, se está despiritualizando el territorio y con él las nuevas generaciones, por lo tanto, hay que des-aprender lo aprendido, es necesario des-colonizar el pensamiento para ver nuevamente ese carácter sagrado.

En este orden de ideas, con la descolonización se reivindica a la ley de origen como derecho mayor donde se acentúa, por ejemplo, la diferenciación entre la cosificación del modelo económico y político impuesto y la sostenibilidad de los modelos de desarrollo a partir del *Sumay Kausay*, tal es el caso de la cultura Tayrona en la sierra nevada de Santa Marta. Asdrubal Torres, del pueblo indígena Aruaco, expresa que la espiritualidad es la estructura de la cultura manifestada en el quehacer cotidiano.

Hablar de identidad, cultura y justicia responde a la aplicación de la espiritualidad, nosotros tenemos un conocimiento ligado al cosmos, al territorio, al pozo sagrado, a los árboles, a las piedras. Todo está integrado. Romper con el derecho mayor significa crear un desequilibrio, cuando una persona hace daño a alguien, no solo afecta a la familia, sino que crea una descomposición social y un desequilibrio con la naturaleza (Omar Bonilla, p. 51).

En este sentido, se comprende “la noción viva del mundo, porque todo tiene su razón de ser, estar en el sitio que le corresponde” (Salcedo, et al. 2007, p. 47), y de esta manera se crean las relaciones hombre-cosmos, hombre-naturaleza, relación hombre-animal y naturaleza, que

a su vez están relacionadas vertical y transversalmente<sup>56</sup>. En consecuencia, para los pueblos indígenas no es concebible la vida sin la acción espiritual.

Todas estas razones indican que para los pueblos indígenas, y en particular para los Pastos, la espiritualidad nace de la Ley de Origen y describe la sagralidad del territorio, relata el ordenamiento del territorio y contempla a todos los seres como organismos animados (volcanes, piedras, agua, naturaleza, Inti, humanidad, etc.) con una función necesaria dentro la *Pacha Mama* – universo. De ahí que para las culturas indígenas mantener el equilibrio y la armonía en ese relacionamiento es cumplir con el mandato de la Ley de Origen.

El otro pilar es la Ley Natural. Estos son los conocimientos que son el resultado de la interpretación de la manifestación de las leyes de la naturaleza, considerada esta en los movimientos de los astros, fenómenos naturales y dinámicas humanas que orientan el comportamiento colectivo de las comunidades. Así, en los Pastos surge el calendario lunar, la *shagra*, el shuro cósmico, la serpiente de las siete cabezas, el *Kuskanhi*, el *Shaviram*, el *Shutun*, la *Hakamulla*, el *Shispas* y el *Guangas*, las dos perdices, toda una multiplicidad de mitos (Guerrero & Guerrero, 2008), entre otros conocimientos que controlan las relaciones con los entornos naturales, sociales y culturales. Entonces, la ley natural es:

Es el conjunto de normas que rigen la naturaleza, independiente de la voluntad del hombre: como es la ley del día, la ley de la lluvia, ley del viento, el ciclo de la vida. Nacer, crecer, reproducirse y volver al seno de la tierra; donde el indígena mira, siente y escucha. La ley natural es tomada como las múltiples relaciones que se dan entre el cosmos, la naturaleza y el hombre (Salcedo, et al. 2007, p. 55).

Por último, es conveniente citar unas características que identifican esta ley ancestral, el derecho mayor de los pueblos originarios. En el documento de política pública indígena de Bogotá concertada con los pueblos indígenas se resaltan algunas características del derecho mayor: en primer lugar, tiene un carácter perenne e inmutable de cada pueblo, y en esta

---

<sup>56</sup> Para el pensamiento de los Pastos se concibe que el cosmos, mundo y hombre andino están interrelacionados holísticamente. Estas relaciones son verticales, horizontales y transversales y se pueden dar de acuerdo a la posición arriba-abajo – así hay relación entre el centro del cosmos con el corazón de la madre tierra. Horizontales acá-allá, oriente-occidente así hay una relación entre el día y la noche y transversal está en el ordenamiento del territorio, la lectura del movimiento de los cuerpos celestes sobre los cuales se establecen los calendarios.

medida se considera como una herencia de los antepasados y de sus “espíritus tutelares” para las generaciones posteriores. Taita Efrén Tarapues<sup>57</sup> menciona dos espiritualidades con ese carácter: el padre *Urco* (volcán Galeras) y la madre *Yacu* (laguna de la Cocha) que hacen posible que el derecho mayor mantenga esa permanencia en el tiempo y el espacio. El exconstituyente indígena del Pueblo *Misak* (Guambiano) Lorenzo Muelas en 1991, cuando la sociedad colombiana discutía el acuerdo social y político de Colombia, recordaba este carácter así:

Para nosotros es extraño que una ley cambie, como es el caso de la ley de los *Bunachis* o civilizados, nos es extraño pero lo respetamos. Debe ser así para ellos, pues cambian también de vestido, cambian las formas y materiales de sus casas, cambian de autoridades y Gobiernos, cambian también su sentir y ver el mundo, cambios y más cambios, como si no tuvieran algo bueno para hacerlo perdurar. Más bien la ley pareciera ser la ley del cambio. Sí, nos es extraño, no porque no lo entendamos sino porque para nosotros la ley es la permanencia, el permanecer como indígenas conforme a nuestra ley, conforme a nuestro origen y tradición<sup>58</sup> (Documento PPI, 2011, p. 40).

El otro carácter es la ancestralidad, descrito en los siguientes términos:

Esto tiene el fin conservar y mantener el orden. Este legado trasciende el ámbito de uno o de varios pueblos indígenas para formar parte del patrimonio de la humanidad, reconociendo una profunda ética en la comunidad en la cual la autorregulación, el control social y el relacionamiento con la Madre Tierra es el más importante para los pueblos indígenas y se expresa una apuesta por la solidaridad y el respeto por todas las formas de vida (Documento PPI, 2011, p. 40).

Dentro de este marco, Martín Tengana en la tesis de grado *Regulación Del Derecho Mayor Indígena por la Normatividad Nacional e Internacional* (2006) explica que el derecho mayor se enmarca dentro del concepto del pluralismo jurídico concerniente a la antropología política aplicada y responde a la cuestión sobre: “la jerarquía del derecho a la diversidad étnica dentro del conjunto de derechos que constituyen la dogmática constitucional, y la revaloración de

---

<sup>57</sup> El taita Efrén Félix Tarapues Cuaical es uno de los mayores sabedores que está reivindicando el pensamiento propio y la cultura de los Pastos. ex-Senador de la República por el Movimiento de Autoridades indígenas de Colombia –AICO.

<sup>58</sup> Carta del Señor Lorenzo Muelas. NABUSÍMAKE. S.e. septiembre 20 de 1991.

los usos y costumbres étnicas como un verdadero Derecho Mayor” (Tengana, 2006, 90). Este reconocimiento implica el respeto hacia la otredad en la aceptación de la diferencia sobre la base del derecho a la igualdad. Lo cual indica que las sociedades pluriétnicas y multiculturales dentro de la interculturalidad tienen unos principios básicos que deben acoger y es “la costumbre, como derecho internacional consuetudinario y los tratados como derecho internacional convencional” (Tengana, 2006, p. 87). Aunque estas directrices del derecho internacional no tengan obligatoriedad para los estados nacionales para el caso de Colombia a través del Convenio 169 de la OIT ratificado por medio de la ley 21 de 1991, el derecho mayor o ley de origen es reconocido constitucionalmente y otorga la autonomía y gobierno propio a los pueblos indígenas.

Después de este logro aún queda mucho por desatar: aquel conocimiento indígena que fue opacado por Occidente mediante la distorsión mental. En la perspectiva de Dussel, para hacer posible plenamente la liberación de Latinoamérica hay que empezar a considerar las herencias ancestrales y legados de las culturas indígenas como la de los Pastos.

#### **2.4. MITO Y CULTURA EN EL PENSAMIENTO PROPIO DE LOS PASTOS**

Para los Pastos el mito,<sup>59</sup> como ley madre de la cultura, ha permanecido en la memoria colectiva, narrando los orígenes del universo – *Pacha Mama*, del mundo - Madre Territorio y del hombre y la mujer andina. En este sentido, los mitos responden a las cuestiones fundamentales del ser humano ¿cuál es el origen? ¿Por qué se está aquí? y ¿hacia dónde se va? (Plan Binacional de los Pastos, 2005). Estas narraciones se enmarcan en la categoría de la *Orality Andina* constituida por la tradición oral; las grafías dejadas por los antepasados y mayores en distintos lugares del territorio como memorias perennes y sagradas; calendarios como la piedra de los Machines que viene siendo constituciones que regulan las relaciones entre el hombre, naturaleza y cosmos; la artesanía; el tejido como escritos de la tradición y

---

<sup>59</sup> Ver introducción del II capítulo página 47.

transmisión cultural; inclusive la palabra *petrificada* que hace referencia aquellos símbolos y relatos que aún no se tiene la significación precisa.

Es parte de los otros espíritus guardianes de la madre territorio lo que han dicho que existen más de 200 espíritus, es un poco triste saber cómo en la memoria del andino ya no están todos. Por muchas razones de la profanación del territorio, por ejemplo se habla de Amaron (espíritu ave) que colocaba huevos de oro, tampoco está en el territorio el *Karbunko* algo así como un perrito el cual llevaba sobre su frente un diamante, se dice que vivía en los afloramientos de agua y en las piedras sagradas, las cuales fueron dinamitadas creyendo que allí estaban los tesoros. (Tarapues, s/f, p. 61).

Así, para el hombre andino de los Pastos son historias que hacen parte del común vivir porque toda la mitología se encuentra en sus entornos, por ejemplo el *Kuskanhi* o Espíritu Mayor del Viento (aire-oxígeno), su presencia es tan vital que sin él no habría vida, en esta medida es parte del aliento de vida en todas sus manifestaciones.

La multiplicidad de mitos (Guerrero & Guerrero, 2008) que aún existen en la memoria concebida como lienzo colectivo de la historia (Tarapues) han configurado el pensamiento propio o cosmovisión indígena, y es la estructura que ha hecho de los Ayllus, hoy comunidades, una nación, un pueblo, una cultura indígena. De esta manera, hay que entender a los mitos como discursos reflexivos y metódicos que intentan organizar la realidad a través de las esencias creadoras, fundamentos, esquemas y categorías de las que hablan las historias colectivas que son transmitidas de generación en generación.

A continuación se presentan algunas historias (Mamián, 2004) o relatos míticos que demuestran las tradiciones, concepciones, los usos y costumbres, los conflictos que moldearon la cultura originaria, desde los tiempos de adelante hasta la actualidad y su proyecto a futuro.

#### **2.4.1. LAS DOS PERDICES**

Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron donde quedara Tumaco,

para donde voltea la temperatura, para donde corría el oro, para donde vuela la riqueza... sabia decir mi papa que dezque allí se pusieron, pues, vera. No me acuerdo si es el viejo o la vieja, se pusieron allí y dijeron donde quería quedar. Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno

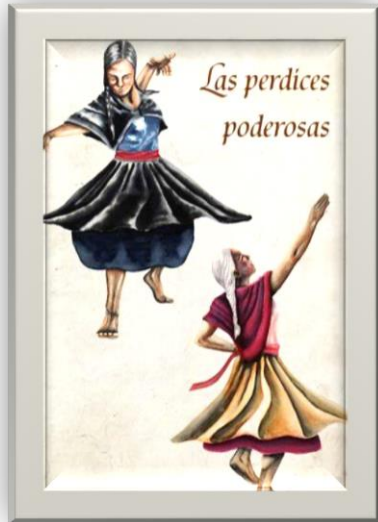


Ilustración 2. Tomada de cerros mágicos

volteaba la cara para acá o la negra volteaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco voleaba la cara para abajo, que quedaba esto, como decir esto de aquí, de Muellamues, para abajo. Pero entonces allí como que es que fue de que la... vieja volteo la cara para abajo y el hombre volvió la cara para acá. Cuando dezque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno ¡ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltio la cara para abajo. Ella no se dio cuenta. Sino ezque se dio cuenta cuando la cara voltio para abajo, cuando dijeron ¡ya!, dijeron entrambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedo la cara para abajo. Entonces

que dijo que el que voltiara la cara para acá se volviera negro y se llenaría de esto mar de agua si voltea la mujer la cara para acá, y que no voltio la cara para acá; la mujer voltio la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se voltio ella la cara negra, ella. Por eso es quedo la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedo con la cara para acá, el sí salió para acá, porque para acá no había agua. En cambio la quedo para abajo, la vieja esa, ya no pudo pasar porque se llenó de agua... y en realidad yendo del lado de abajo se la ve la cara, se la ve la boca, la boca grande se la ve; la nariz se la ve; el sombrero grande, faldudo, copetón para arriba, y la faldota se ve. De acá es que no se ve mucho pero de abajo si se ve bonito eso... (Mamián, 2004, p. 29).



Con este relato se explica cómo fue creado y recreado el territorio como entidad mítica estableciendo los modos de comprensión del mismo a partir de la dualidad, es decir, se entiende al territorio a través de categorías<sup>60</sup> duales<sup>61</sup>.

Ahora bien, en este relato, estas dos indias, viejas poderosas; la una: la perdiz blanca simboliza el día, la otra: la perdiz negra simboliza la noche, la una como energía activa y la otra como energía pasiva, la una es el macho y la otra es la hembra, representan el padre y la madre, lo masculino y lo femenino, lo de arriba y lo de abajo, etc., de ahí que bailando y bailando fueron creando y recreando la madre territorio (Mamián, 2004), y en ella, los pueblos, los *shingusos* y las *shingusas*, las comunidades de arriba y las comunidades de abajo (Quijano, et al. 2012).

Así, los Pastos comprenden la realidad del territorio, las diferencias entre comunidades, sus valores, los usos y costumbres, sus sistemas de organización, sus procesos de lucha y resistencia, es decir la vida e historia de la cultura. Siguiendo con el relato de las dos perdices, algunas versiones dicen que al final de la danza ganó la perdiz blanca porque el Nudo de los Pastos quedó para arriba y la civilización está encima de la perdiz negra, símbolo de lo dañino

---

<sup>60</sup> El termino categoría cobra un nuevo sentido a partir de Kant, en cuanto para él no significan los modos distintos de ser, sino conceptos puros del entendimiento que “se refieren a-priori a los objetos de la intuición en general” (Crítica de la Razón Pura, analítica trascendental, lib. I, c.I). Las categorías para Kant no son géneros de las cosas, pero hacen posible entender la realidad. Por ejemplo, la categoría de causalidad, no expresa una relación realmente existente, sino solo un concepto que permite unir ciertos fenómenos entre sí de manera que se pueda generar leyes universales y necesarias. Alvira, Clavell & Melendo (1993). *Metafísica*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., p. 65. Asimismo, Jorge Miranda en filosofía andina (1996) afirma que las categorías filosóficas andinas permiten establecer similitudes, diferencias, acercamientos con otras filosofías entre ellas la occidental.

<sup>61</sup> Para los Pastos las categorías serían los conceptos a través de los cuales se organiza y percibe la realidad de la Pacha-Mama. Así se establece de posición de arriba-abajo, alto-bajo, acá-allá, oriente-occidente, etc., y viceversa. Categorías de tiempo; adelante–atrás, adelante-ahora, ahora-atrás, y viceversa. Categorías del espacio adentro-afuera, izquierdo-derecho. Categorías de cualidad oscuro-claro, bueno-malo, blanco-negro, conflicto-tranquilidad. Categoría de relación verticales-horizontales-transversales, mundo de los vivos-mundo de los muertos-mundo antes de esta vida y después de esta vida, Categorías de procedencia el uno viene de arriba el otro viene de abajo. Categorías por oposición y asimetría (Mamián, 2004) blanco-negro, ganar-perder lo que implica que el uno es más poderoso que el otro, entre otras. Con estas categorías duales se establece que la realidad fue creada en equilibrio y armonía, lo que no quiere decir que no exista el conflicto, la asimetría y el caos, de ahí que existan los ciclos, las alternancias, las mediaciones, los consensos, los turnos, la complementariedad que vienen siendo centros o mitades a través de las cuales se llega al equilibrio y a la armonía.

como la helada negra. Para otras versiones ganó la perdiz negra porque la riqueza quedó para abajo, por allá está el oro y arriba la pobreza, y en la negra está representado el saber, el poder, (Mamián, 2004) y lo negro es símbolo de la salud (cuy negro), en cambio la blanca es símbolo de la debilidad. Otros dicen que no ganó ninguna y que aún están danzando y bailando (Quijano, et al. 2012), otros que están petrificadas o sea muertas temporalmente, esperando revivir en el próximo ciclo.

El siguiente es otro de los relatos que explican la cultura de los Pastos

#### 2.4.2. EL SHISPAS Y EL GUANGAS

Ese es el encanto del Chispas con el Guangas... porque ha habido un encanto, del uno y del otro, habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río para acá por Guames. Entonces, el Guangas, que venía de allá de Mallama, también había estado para volcar el río. Entonces,

que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpeó el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto, vuelto tigres. Así lucharon, pero no se sabe cuál es que ganó. Eso si la tierra de aquí se arrebosaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso de ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbacoas había sido para acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Que ricos fuéramos si hubiera quedado para acá lo que conforme es Barbacoas... (Mamián, 2004, p. 33).

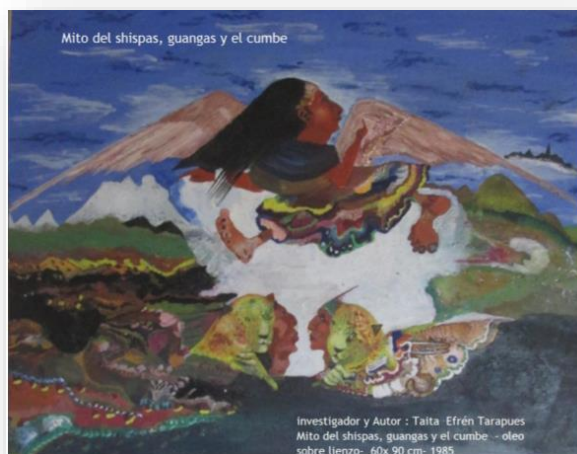


Ilustración 3. Tomada de Pictografía y Memoria Kastu

En este relato se explica la complejidad del territorio a partir de la conflictividad y el caos representados en el *Shispas* y el *Guangas*, dos mitades del mundo y opuestas que acuerdan encontrarse para pelear y voltear el mundo. Hay que señalar que este mito recrea el lugar sagrado de los Pastos, el Nudo de la *Huaca*, siendo un lugar donde ocurren una variedad de fenómenos naturales, lo que facilitó la comprensión de las leyes de la naturaleza y del cosmos por sus antepasados, desarrollando una alta comprensión conceptual acerca de la organización del universo, mundo y hombre. Así por ejemplo, se advierten las lecturas de las inter-relaciones entre el Amazonas-Ándes-Pacífico denominada cosmovisión andina<sup>62</sup>, una forma de interpretar y leer el territorio a partir de la cosmovisión o pensamiento propio.

El *Shispas* y el *Guangas* representan las dos mitades del mundo, siempre contrarios y complementos. El motivo de su apuesta es pelear por el territorio, voltearlo, encantarlo desatando un conflicto antagónico. Unas versiones dicen que llegaron como Quindes, como rayos y que se transformaron en tigres, en serpientes y que lucharon en un canasto (Tarapues. s/f, p. 54). De esta manera, los mayores comprendieron que el mundo, la cultura y humanidad es el resultado del movimiento a veces en condiciones de igualdad como las dos perdices, a veces poderosas que se citan para bailar, otras veces en condiciones desiguales. Algunos dicen que el *Shispas* mató al *Guangas*, inclusive se afirma que aún están luchando. Así, la perdiz negra transformada en nube, retorciéndose como boa sale de adentro del Amazonas, y la perdiz blanca sale de arriba de las alturas porque viene desde el Pacífico, también convertida en nube, arrastrándose como boa por el territorio y se encuentran sobre los Ándes, sobre el *Shimagual*, en el Gran *Kumbal*, Taita Cacique o también llamado Cóndor de los Andes (Tarapues, s/p), símbolo de la sabiduría, del equilibrio. Pues cuando las dos viejas se encuentran cargadas de sus energías (rayos), resultan las tempestades, es un signo que las dos fuerzas poderosas, las dos perdices o el *Shispas* y el *Guangas* o están bailando o están peleando, ahí es donde entra el Cóndor de los Ándes (volcán Cumbal), con sus garras coge a las serpientes o boas para que dejen el conflicto y regresen a su lugar. Así, el viento, el calor y la lluvia del Pacífico y del Amazonas que se encuentran sobre los Ándes regresan nuevamente a su lugar, dando comienzo a un nuevo ciclo. A través del movimiento la

---

<sup>62</sup> Este concepto es explicado en el siguiente capítulo en relaciones horizontales, verticales y transversales.

conflictividad, la oposición las dinámicas sociales, culturales, ambientales y naturales estarán en función de la complementariedad, de la unidad y del equilibrio.

De este modo, las apreciaciones y lecturas diversas hacen parte del dinamismo del pensamiento de esta cultura lo que posibilita que la cosmovisión se recree constantemente y de alguna forma permite transformar situaciones concretas<sup>63</sup>. En este sentido, se valora la diferencia, sin litigarla y más bien es una invitación a danzar la palabra donde no hay ganadores ni perdedores, sino valoración de los contextos y búsqueda de la convivencia como seres humanos y con la madre naturaleza.

### 2.4.3. EL SHURO CÓSMICO

El *Shuro* cósmico simboliza la relación de tres mundos: el mundo de arriba, el mundo bajo o del medio y el mundo de adentro. En el mundo de arriba se encuentra el *Hurin Pacha* – cielo o cosmos que está relacionado con el sistema galáctico y la rotación planetaria, en ese sentido es el mundo celeste –cosmos, luego se encuentra el mundo bajo que está integrado por el manto de la *Pacha Mama* y en él se desarrolla la vida andante y reproductiva (Tarapues, s/f, p. 35), y finalmente se encuentra el mundo de adentro que hace referencia al *Hucu Pacha* – el corazón de la madre tierra.



Ilustración 3. Tomada de Pictografía y Memoria Kastu

El pensamiento de los Pastos ha denominado a esta configuración la tridimensionalidad de

<sup>63</sup> Una de estas situaciones transformadas es la recuperación de las tierras acaparadas por los terratenientes y que fueron y son lideradas por las autoridades indígenas y sus comunidades, reivindicando el pensamiento propio o cosmovisión.

la realidad, es decir que estas tres dimensiones están espiralmente relacionadas entre sí, “Las espirales son las ataduras que ligan” (Idem) lo que está adentro con lo bajo y lo celeste conforme al movimiento espiral de los cuerpos celestes. Esta lectura andina es la que hicieron los mayores y antepasados dejando ese legado en distintas partes del territorio de la *Huaca*, llamados el panteón andino o lugares sagrados “los mayores dejaron mojones, sitios sagrados, lugares de adoración como el sitio de los Machines” (entrevista, Taita Gilberto Valenzuela<sup>64</sup>, 2013).

Estas herencias dejadas en las piedras o cuevas la oralitura las llama el lenguaje de las piedras, el lenguaje que perdura generación tras generación, el pensamiento de los mayores que concibieron que todo está en movimiento y nada está quieto.

“Todo está en todo principio, que lo envuelve y lo desenvuelve y diciendo también, que todo se mueve, nada está quieto, todo sube y baja, entra y sale. Así la espiral habla desde lo oculto, y desde lo lejano y lo delantero tiempo ancestral” (Tarapues, s/f., p. 35)

En la pintura se puede apreciar los espíritus tutelares como la Mama *Kumbal*, el Taita *Shiles*, el *Kuskanhi*, el rostro del hombre (*shinguso*) y la mujer (*shingusa*) andina creados y recreados por las dos perdices la blanca y la negra, por el *Shispas* y el *Guangas* en el territorio del Nudo de la *Huaca*. De esta forma se va configurando el pensamiento propio – la cosmovisión de la cultura de los Pastos.

Dentro de la riqueza mitológica se encuentran algunos relatos *petrificados* que resultan inquietantes y sorprendentes, no obstante, hacen parte de la sabiduría andina que ha sido ocultada y negada por los esquemas conceptuales de Occidente, factores que contribuyeron a la pérdida de su simbología y enseñanzas.

---

<sup>64</sup> Taita Gilberto Valenzuela. Desempeñó el cargo de autoridad indígena en el resguardo indígena y lideró el movimiento de recuperación de tierras en la década de los noventa del siglo pasado.

#### 2.4.4. INDIOS CON RABO

Los abuelos cuentan que en la antigüedad había hombres con cola, como si fuesen animales.



*La ilustración 4. Tomada de cerros mágicos*

Los llaman los indios con rabo. Estos hombres tenían que utilizar bancos especiales para sentarse: eran banquitos de madera con un hueco en el centro para que pudiesen meter su cola. Estos extraños muebles aún existen hoy en día ¿Qué misterio encierran los misterios con cola? (Cerros Andinos).

Este es un mito común dentro de los Pastos y se encuentra grabado en el panteón andino, sin embargo su significación esta oculta y hace parte de la palabra petrificada esperando como la perdiz negra y la perdiz blanca volver a la vida con su sabiduría, sin embargo se deduce de este relato que

correspondería a un ciclo anterior a este, pues dentro de la cosmovisión se admiten ciclos de evolución puesto que toda la realidad está en constante movimiento y transformación, dejando claro que el hombre no representa el último estadio de la evolución porque dentro del pensamiento de los Pastos todas las cosas se corresponden entre sí para mantener su ritmo y equilibrio. En este marco el indio con rabo representaría a esos ciclos sagrados anteriores y por encontrarse dentro de la oralitura hace parte de la cosmovisión de los Pastos, siendo consecuentes con la visión holística donde el universo es todo lo que fue, todo lo que es y todo lo que será (Barrera, 1999).



## CAPÍTULO III

### EL PENSAMIENTO PROPIO: FILOSOFÍA ANDINA DE LOS PASTOS

#### 3.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se presenta una reflexión acerca de las conceptualizaciones del pensamiento filosófico de los Pastos, caracterizado por la visión integral de la vida, que en el marco de esta perspectiva se manifiesta latentemente en el universo, en el mundo y en el hombre. Esta ontología holista será demostrada a partir de la reflexión a través de los núcleos problemáticos universales de la cultura Pastos, que dan muestra de la configuración de categorías filosóficas a partir del contexto étnico, cultural y espiritual, los cuales permiten realizar este ejercicio de reflexión y conceptualización en el marco de la filosofía intercultural de la *Abya Yala*.

En esta presentación se hila el recorrido conceptual y cultural del conocimiento propio y apropiado de los Pastos, enmarcado en la reflexión de la introducción y desarrollo del capítulo II de este trabajo y del que se destaca la forma del pensar de los Pastos, que para el presente ejercicio se lo ha denominado como pensamiento *shagrero* para hacer referencia a la historia, a la cultura, a la mitología, es decir, a la interpretación de otro tipo de estudio filosófico que les permitió congrega los diferentes fenómenos propios del cosmos, de la naturaleza y del hombre como lenguajes que orientan el comportamiento integral de la realidad.

En este sentido, cabe resaltar el principio del *entreverado* cuya finalidad es representar el universo o la totalidad a partir de la cotidianidad, cuyo diario vivir indica que el reto de una cultura está en mantenerse con vida a través de los tiempos y que para ello hay que recrear, teatralizar, teorizar y especialmente danzar como lo hicieron las dos perdices al fundar los pueblos, las parcialidades, la comunidad y cómo el *Shispas* y el *Guangas*, que en medio del conflicto se fecundó la vida, en esa medida el hombre (*shinguso*) y la mujer (*shingusa*) Pastos



se dejan afectar por la realidad y se encuentran en medio de un universo integrado “por seres inteligentes y sensibles en la que no se les comprende separados sino íntimamente relacionados” (Mamián, 2004, p. 112). Es posible entender que la madre tierra tiene vida, que la madre agua es una sustancia primigenia y que su espíritu protector es el *Shaviram*, y así con los demás seres que integran la totalidad de la *Pacha Mama*. Por tanto, el pensamiento de los Pastos se funda sobre la base de lo plural, de la diferencia, del complemento, de la alternancia, del turno, del consenso, leyes y conceptos que dan cuenta de una lógica andina (Estermann, 1998). En ese marco, el pensamiento *shagrero* permite entender, aprender, interpretar, generar y desarrollar un nuevo discurso filosófico y político, asimismo una propuesta económica y social con el *Sumay Kausay* en un contexto intercultural como el de la *Abya Yala*.

En primer lugar se aborda el concepto de *Pacha Mama* concebida como realidad ontológica en la que se desarrolla la cultura de los Pastos; en segundo lugar se presenta el holismo como sistemas de interrelaciones que permiten comprender la integralidad y la totalidad; en seguida se abordan tres tipos de relaciones: verticales, horizontales y transversales que orientan los esquemas conceptuales de esta cultura, luego la comprensión de la espiritualidad indígena y finalmente la concepción del tiempo a partir de los ciclos sagrados; finalmente, se desarrolla de manera general los conceptos de pueblo y comunidad indígena, usos y costumbres; elementos y características en que las comunidades indígenas vivencian su cultura y el pensamiento propio.

### 3.2. LA PACHA MAMA

El término *Pacha Mama* se encuentra formado por los vocablos: Pacha que en Quechua significa universo, mundo, tiempo, lugar y Mama que se traduce como madre. Para el pensamiento de los Pastos, la *Pacha Mama* se ha concebido como espacio–tiempo en el que converge la diversidad existencial, en el que se encuentran todos los ciclos y estados que hacen posible la integralidad de todas las expresiones “pasivas” y “activas” que develan el conjunto de actividades y relaciones de la vida. En este sentido, esta conceptualización dentro de una visión holística *Pacha Mama* es el principio o *arche*<sup>65</sup> del cosmos y del mundo exteriorizado, es decir simboliza el movimiento perenne entre el espacio y el tiempo, el arriba y el abajo, el a-fuera y el a-dentro del mundo de los Pastos.

La *Pacha Mama* es símbolo del movimiento que ha unido ese *arche* como último principio con el camino evolutivo en el marco del gran funcionamiento del universo, es decir, por medio de la ley del ritmo es posible comprender que el territorio–organismo vivo, *el shinguso (hombre)* y *shingusa (mujer)* y *la vida en general comparten ese ADN cósmico*. Entonces la Madre Tierra y lo que ella alberga son microcosmos que funcionan de acuerdo a los ciclos universales, además cuando comparten la génesis que hizo posible la vida. A esta lectura el Pensamiento de los Pastos lo ha denominado graficación e ilustración conceptual cultural (Mamián, 2004), precisamente porque en la *Pacha Mama* la vida cotidiana está influida desde una perspectiva cósmica.

---

<sup>65</sup> “La pregunta por la “totalidad” de lo real, es decir, la pregunta por la *physis*, va a llevar a los primeros filósofos presocráticos a la pregunta radical por el principio último y originario de todo: la pregunta por el *arché*. Si queremos definir el concepto de *arché* en la filosofía presocrática tenemos que hacerlo de diferentes modos, así: El *arché* es el origen del que provienen todas todas las cosas. El *arché* es el sustrato (material) común que tienen todas las cosas más allá de las diferencias. El *arché* es la causa de todos los cambios. El *arché* es el fin que rige todos los cambios. Por tanto, la noción de *physis* remite al principio o *arché* en cuanto origen, sustrato, causa y fin de todos los seres (naturaleza). La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de que una única realidad o sustancia (o varias) sea capaz de ejercer todas estas funciones tendrá como resultado los diferentes modelos de explicación racional de la filosofía presocrática. Tomado de <http://www.filosofiafacil.com/01.Presocraticos.pdf>.

Sin embargo hay que señalar que este *arche* en las culturas andinas no es para generar luego debates sobre las líneas demarcadoras entre la razón y el mito, sino que este *arche* es la cuestión permanente sobre la cotidianidad totalizante y no solo a la reflexión antropomórfica.

### 3.3. LA CONCEPTUALIZACION DEL TERRITORIO

Dentro de esta ontología de la *Pacha Mama* es posible encontrar el origen mítico del territorio que ha sido escrito en el lienzo colectivo de la memoria – la historia a través de la oralitura (Tarapues) concebida como pluralidad de leyendas que rigen y orientan al mundo y a los hombres (Mamián, 2004), dentro de este marco para el pensamiento de los Pastos son historias que dicen la verdad de su existencia. Además, estas historias están cargadas de grafías (escritura) simbólicas y mantienen significaciones y mitologías que pueden ser leídas en el contexto cultural e inter-cultural.

En el mito de las dos perdices se encuentra la formación del territorio, un lugar que ha sido fruto de la danza de las “dos indias viejas poderosas, como brujas, que eran pájaros, que eran perdices” (Mamián, 2004, 26). En estos términos, la ilustración conceptual andina grafica la concepción cultural de la tierra, pues estas fuerzas poderosas, la una blanca y la otra negra: vieron, pelearon, danzaron y bailaron el territorio en todos los costados del Nudo de la *Huaca* - el lugar sagrado de los *Kastus* – Pastos. La oralitura afirma que la una venía del *Anty* - oriente y la otra del *Kunty* – occidente para el gran encuentro. Esto permitió comprender la configuración del porqué del territorio, pues en esa medida se determinarían los usos y costumbres en los *Ayllus*, *Atillos* y *Cacicazgos*, hoy parcialidades, comunidades, cabildos y resguardos del pueblo indígena.

Con el encuentro de estas dos fuerzas o espíritus sagrados se establece la ley de la dualidad, determinada en una variedad de categorías temporales–espaciales sobre las cuales el pensamiento de los Pastos desarrollaría su cultura, es decir, se danza para resolver el ordenamiento del territorio y de la misma vida porque las dos perdices tienen el poder para crear y recrear, y decidir a partir de la complementariedad, del conflicto y la unidad “para donde queda el adentro, el afuera, el arriba, el abajo, lo alto, lo bajo; esta vida y la vida antes y después de esta vida” (Mamián, 2004, p. 26). Con este planteamiento se instituye al cambio y el movimiento como ley del ritmo que regula el funcionamiento del territorio y las comunidades en la *Pacha-Mama* a través de los duales.

Unas versiones afirman que el motivo de la disputa es el oro, la riqueza que se encuentra en el territorio, entonces es una conflictividad en el que se define “entre” lo frío y lo caliente, “entre” el guaico y la montaña, “entre” lo blanco y lo negro, “entre” Tumaco - Barbacoas e Ipiiales - Tuquerres. Así se establecería “para donde quedaba el mundo de los muertos, del pasado y del futuro, y este mundo, el mundo de los vivos y el mundo presente” (Mamián, 2004, p. 26). O sea, que para el pensamiento de los Pastos las fuerzas esenciales contienen las cualidades y categorías que definen el modo de ser de cada sustancia o cosa, y que bajo la ley del ritmo se resuelven cuando complementan poderes, cualidades y esencias, así se comprenden los cambios intrínsecos y extrínsecos, de un modo a otro, así el niño llega a ser hombre, así la semilla llega después a ser semilla nuevamente, así se comprendería la existencia de un mundo de los muertos, una vida después de esta vida y un mundo de los vivos, el mundo del ahora, el mundo del frente. Bajo esta perspectiva, se entiende que el territorio nunca fue así, como lo es actualmente, pues esta grafía andina dice (Tarapues, s/f, p. 49) que lo que está arriba, estuvo abajo, es decir, que lo que es montaña y volcán, antes fue mar, y que lo hoy es mar antes era montaña, por eso el baile de las dos indias viejas poderosas configuran y cualifican al territorio en el marco del acontecer espiral porque lo que estaba a-fuera, hoy está a-dentro, y después volverá, el a-dentro al a-fuera y el a-fuera al a-dentro, el arriba volverá al abajo, el abajo volverá al arriba manteniendo el ritmo cíclico de las cosas en el espacio – tiempo como ley natural (Mamian, 2004, pp. 30-31).

Para resolver lo anterior, las dos aves, las dos perdices la blanca y la negra aceptan conjuntamente hacer una apuesta en el “centro”, en “*Guamilamag*”, puesto que para el pensamiento de esta cultura del Nudo de la *Huaca* los extremos necesitan del neutro para equilibrar sus fuerzas porque los extremos son posibles gracias a ese estado. La oralitura llamaría a esta mitad, el día sin tiempo y el lugar sin espacio que se encuentra entre el pasado y el futuro, en el *Hurin Pacha* – cielo o cosmos y en el *Hucu Pacha* – el corazón de la madre tierra, es decir, corresponde al “entre” de los cuatro costados de la *Huaca*, es “el centro del espacio y el tiempo, quizá, donde no existen o donde nacen y mueren” (Mamián, 2004, p. 28), esto es, comprender la sincronía de los opuestos, concebir ese estar y ese ser de la sustancia en su esencia, pues el shinguso y shingusa conciben que todos los duales tienen una fuerza neutra que les permite pasar de un extremo a otro. Así, durante el baile, la blanca pasa de oriente a occidente, y, la negra pasa de occidente a oriente; la una, pasa de arriba a abajo

y, la otra, pasa de abajo a arriba, de lo alto a lo bajo y de lo bajo a lo alto. En ese mismo baile del acá y del allá aparecen los pueblos (*shinguso*- hombre y *shingusa*- mujer); las parcialidades de arriba y las parcialidades de abajo, así en los cuatro costados del Nudo de la *Huaca*. La leyenda cuenta que la apuesta

consistía en juntar las caras, cerrar los ojos, lanzar una escupa o lanzar una flor en el aire y salir bailando, bailando, volteando las caras – cabezas hacia allá y hacia acá (...) con un ritmo y una ubicación del cuerpo simétricamente opuestos, es decir mientras la una volteaba la cara hacia el oriente (...), la otra, lo haría hacia el occidente. Hay versiones que dicen que bailando en el mismo sitio, colocándose la una, la blanca hacia arriba, y, la otra, la negra, hacia abajo. En un ritmo tal que, juntando las caras al principio las caras por sus costados opuestos, pudiesen tirar la flor y bailar trastocando paulatinamente las caras; de tal manera que, mientras en un momento se juntaban quedando la cabeza hacia el occidente o hacia abajo, la otra pasaría hacia el oriente o hacia arriba, y a la inversa en el siguiente paso; así hasta la caída de la flor o de la escupa lanzada al aire (Mamián, 2004, p. 27).

De esta forma, todo trasmuta, por esa neutralidad el día se vuelve noche y la noche se vuelve día, así de la vida se pasa a la muerte y la muerte se convierte en vida, del bien al mal, del odio al amor o viceversa. Así “el presente, va hacia el pasado-futuro y el futuro- pasado viene al presente” (Mamián, 2004, p. 28), dentro de esta ciclicidad el ajeno impuso el machismo a la feminidad, pero el mito Pastos dice que eso ha de cambiar porque todo está en constante movimiento o cambio. Esta lectura andina permite entender que el “centro” es una categoría espacial y temporal que garantiza la competencia sin declarar una victoria absoluta entre los contendientes - los duales, esencias constitutivas complementarias. Aunque no hay vencidos ni vencedores sí hay alternancias, mediaciones, turnos y unidad de pendiendo de los espacios, tiempos o “trances” se establecen salidas comunes. De esta manera está el gobierno de Taita *Inty* - día y el gobierno de la Mama *Killa* - la noche y así las demás cosas, regidos por el equilibrio y la armonía.

A partir del equilibrio es posible comprender que existen los ciclos sagrados<sup>66</sup> o rasgos comunes de la realidad, pues esta sabiduría de los Pastos en el mito de las dos las perdices

---

<sup>66</sup> A partir de la ley natural se derivan y concluyen los ciclos sagrados; en ese marco es el conjunto de normas objetivas que rigen la naturaleza y el cosmos independiente de la voluntad humana. (Salcedo, op. cit., 2007).

muestra el comportamiento cósmico, natural y humano “en ese momento se paralizaría el baile, la acción, el trabajo. Entonces de acuerdo para donde quedasen mirando las caras, en el primer caso, o para donde quedase la cabeza, en el segundo, así quedaría ordenado el mundo” (Mamián, 2004, p. 27). Así fue como quedó este ciclo, tal como está organizado el universo, el Nudo de la Huaca, resultado de la terminación del baile, pues cuando cayó la flor, la perdiz negra, quedó viendo hacia oriente, hacia abajo y con ella se quedó la riqueza, el oro, la selva, el mar, la fuerza y, la blanca, quedó viendo hacia el occidente, hacia arriba quedando con ella la civilización, la agricultura, la tierra.

La oralitura andina cuenta que para que fuese posible la organización del mundo y el territorio las perdices intentaron bailar tres veces; en el primer intento en *Pipalta* falló el tiempo, en el segundo en el Pueblo Viejo falló el espacio, y en el tercer intento en *Mallama* se logró estar en el momento y lugar precisos. En este marco estas fuerzas poderosas son esencias creadoras que actúan bajo el *principio de la unidad, la complementariedad, la igualdad*. A veces sus encuentros son simétricos, a veces asimétricos, pues ambos tiene sus poderes, sus fuerzas, sus esencias, sin embargo los predicados de las esencias creadoras son los encargados de la existencia de relaciones simétricas o asimétricas, complementarias o consensuales en el universo, en la naturaleza y en el hombre, y por ende las alternancias, los turnos, las mediaciones y consensos entre la una y/o de la otra, partiendo que todo está bajo el dominio del ritmo, todo está en movimiento que conlleva cambios intrínsecos y extrínsecos que hace posible la trasmutación (neutro–centro), buscando siempre el equilibrio.

En la apuesta, unos dicen que ganó la perdiz negra, por eso la riqueza y el saber, quedaron para abajo, para adentro, para barbacoas y la pobreza para la provincia. Otros dicen que ganó la blanca por lo cual quedó encima, arriba con todas sus cualidades, que mató a la negra ola petrificó convirtiéndola en piedra, en cerro: el *Gualcala*, (Mamián, 2004, p. 28).

Existen otros mitos considerados también leyendas que cuentan la génesis del mundo de los Pastos como el *Shispas* y el *Guangas*, dos brujos poderosos que llegaron a los Andes. Dicen que el uno venía de adentro del Guames, por el río, el otro venía por los picos altos y

montañas, por allá, por el gran *Kumbal* y que encontrándose en el *Shimagual* - centro de los Andes, se citaron para enfrentarse apostando el que gane a pelear.

La oralitura cuenta que son seres poderosos, mitades del mundo, seres en oposición “de cuya relación conflictiva resulta el orden del cosmos y sus encantos” (Mamián, 2004, p. 30). Algunas versiones dicen que eran seres encantadores, y que un día el *Shispas* a la velocidad de la luz como un rayo, convertido en *Quinde* llegó al *Shimagual*, de igual forma llegó el *Guangas*, y al estar juntos se transformaron en tigres en un canasto, y empezaron a luchar para voltear el mundo, y “a medida que avanzaba la lucha los dos poderosos se transformaban a veces en tigres, a veces en aves, a veces en boas, que se estiraban, arrastraban y haciendo temblar y sonar los estruendos” (Tarapues, s/f, pp. 53-54).

En estas lecturas de los Pastos se enseña que la realidad es el resultado del conflicto y que el universo y el entorno están sometidos a esas trasmutaciones constantes, de ahí que la transformación de los principios constitutivos en tigres, aves y boas son los fundamentos de la geografía, la historia, el ambiente, las dinámicas sociales. En este sentido, el pensamiento de los Pastos hace esta lectura singular de las propiedades ontológicas, y concretiza un género de cosas y de causas propias, simbolizadas en esas grafías o literaturas culturales para explicar el modo de ser del universo, del mundo y del hombre.

Las grafías o literaturas justifican categorías conceptuales andinas como la dualidad que agrupa los conceptos de pasivo y activo, lo que permite reconocer los modos en que se presenta el universo. Por ejemplo, la perdiz blanca simboliza la energía pasiva y la acompañan los predicados de:

afuera, arriba, encima, el sur, el oriente o el suroriente, la tierra, la agricultura, lo pampa, lo claro, la luz, la tranquilidad y lo natural-normal, esta vida o mundo de los vivos, lo material, la sociedad, la civilización (indios - mestizos - negros), los Ándes, la provincia, (...) lo frío, lo masculino, los cerros, las nubes, el sol, el cielo y hasta los santos y las mamitas (Mamián, 2004, 28).

La perdiz negra simboliza la energía activa y se encuentra los siguientes predicamentos:

Es el poder, del adentro, del abajo, de lo que está debajo, el norte, el occidente y noroccidente, el mar, el fuego, el oro y la riqueza, el peligro, la belleza, lo fantástico, el mundo de los

mueritos, la vida después de la vida, lo espiritual, *los aucas y jambos* (salvajes: indios y negros), la selva, el pacífico, (...), lo femenino, lo plano, el infierno... (Mamián, 2004, 28).

Estos modos fundamentales de la realidad hay que entenderlos bajo el principio de la *complementariedad y la unidad como binomios y en oposición, es decir, el concepto es conflictivo y está completo cuando, lo uno, está relacionado, con lo otro, así, lo de encima corresponde a lo debajo, lo bajo a lo alto, el Hurin Pacha – cielo o cosmos con el Hucu Pacha – el corazón de la madre tierra, etc. y viceversa,*

Así, la dualidad plantea este esquema cosmogónico que permite una configuración gnoseológica, ética e histórica del pensamiento de los Pastos, que aunque existe oposición, antagonismo en el dualismo, para la resolución de conflicto siempre existirán alternativas de solución, como ya se ha mencionado reiterativamente, la unidad, la alternancia, el turno, la complementariedad y la mediación (Mamián, 2004). Además, cabe señalar que esta ley de la dualidad tiene ciertos principios que rigen la conjugación de las categorías, modos o predicados, siendo ellos, la igualdad, la complementariedad y la sagralidad (ley de origen). Esta correlación la explica Jorge Miranda en su obra *Filosofía Andina - fundamentos, alteridad y perspectiva* (1996).

(...) dentro de este pensamiento solo existen expresiones específicas (...) donde dos situaciones opuestas no se las considera como tesis y antítesis para obtener algo nuevo o excluir a una de las dos, sino que ambas posiciones opuestas entran en un estado de **DES-INDIVIDUACION**, donde los individuos y/o acciones se des-integran para poder asimilar al otro e integrarse en una fase realmente productiva o en una discusión que busca consenso (Miranda, 1996, p. 24).

Finalmente, se concluye que para el pensamiento de los Pastos el territorio a partir de la ley madre de la cultura, en el mito se encuentran los esquemas conceptuales a través de los cuales se manifiesta la filosofía indígena, y sin que sea una metafísica, este pensamiento integra la universalidad: el *Anty* - Oriente, el *Inty* - norte, el *Kunty* - occidente, el *Waty* - sur, el *Hurin Pacha* – cielo o cosmos y el *Hucu Pacha* – el corazón de la madre tierra como una unidad, que posibilita la génesis de la cultura originaria, y en ese marco comprender sus dinámicas sociales, individuales, políticas, ideológicas, económicas como sujeto colectivo del pueblo indígena de los Pastos.



### **3.4. LAS SUSTANCIAS PRIMIGENIAS O ESPÍRITUS MAYORES**

Para el pensamiento de los Pastos, las sustancias primigenias son aquellos elementos esenciales sobre los cuales se desprende la existencia de la vida, y son también substratos que permiten y activan las mutaciones esenciales para propiciar los cambios sustanciales o la transformación del estado de una sustancia o cosa a otra (Alvira, 1993). Dentro de la oralitura andina se afirma que la Pacha-Mama alberga otras entidades espirituales cuya naturaleza y función es la generación de la diversidad de los modos de ser. Así, las sustancias primigenias como espíritus mayores son parte esencial en el esquema conceptual de la cultura porque son guías que orientan el ordenamiento del contexto.

A continuación se describe la concepción de los cuatro elementos fundamentales: el agua, el aire, el fuego y la tierra que a la luz del pensamiento de los Pastos son espiritualidades encargadas de moldear la vida, “en las sustancias primigenias están los otros elementos que se encuentran en la Pacha-Mama y en el territorio que guardan su potencialidad y energía e hicieron parte en el origen de los seres” (Tarapues, s/f, p. 79).

#### **3.4.1. MADRE AGUA O ESPÍRITU MAYOR YACU**

Para la cosmovisión de los Pastos, la Madre Agua es una sustancia primigenia que está concebida como una entidad espiritual de carácter femenino, y se la denomina como madre agua o espíritu *yacu* (en Quechua *yacu* se traduce agua), porque la vida depende en gran medida del agua, así los antepasados y mayores conceptuaron a través de la oralitura que dentro de la cosmovisión las generaciones deben cuidar de esta espiritualidad que hace presencia encima, en medio y debajo del territorio.

La madre agua no solo es fuente de vida para la humanidad, sino que es una espiritualidad que mantiene con vida al territorio como organismo vivo que siente, sufre y llora (Tarapues, s/f, p. 16). La oralitura considera que los ríos, lagunas, páramos son las venas del territorio,

de ahí que por Ley de Origen el hombre y mujer Pastos deben cumplir el mandato de mantener y cuidar esta espiritualidad. En este marco, la madre agua es un espíritu tutelar o protector que sube, baja, corre, entra y sale en el territorio. Dentro de los usos y costumbres de las comunidades se realizan ciertas ceremonias y rituales en las lagunas y ríos sagrados para purificar las energías negativas y renovar los mandatos de la *Pacha Mama*. Tal es el caso de las autoridades indígenas en el resguardo indígena de Cumbal, que una vez posesionados cada inicio de año inician sus caminatas hacia los lugares sagrados como lagunas y páramos (“Derecho Mayor” del territorio del gran Cumbal, 2007) para afirmar la autonomía y el accionar a favor de la comunidad, para ejercer gobierno con respeto y obediencia (Salcedo, et al., 2007).

La Madre Agua tiene su espíritu guardián llamado el *Shaviram*. Este es un espíritu mayor de las profundidades del agua y su función es recordar que el territorio es puro, limpio y sagrado. Se manifiesta a través del *Shirimiar* (llovizna-débil) y los síntomas en la gente se conoce como ojeado de agua - *kueche*.

### **3.4.2. MADRE TERRITORIO**

En la cosmovisión de los Pastos el territorio es también un espíritu tutelar que ha sido creado y recreado por las fuerzas creadoras, tal como se explicó en el anterior aparte en la *Pacha-Mama* como universo. No obstante, hay que anotar que para este ejercicio la madre territorio está focalizada en el Nudo de la *Huaca*, porque es en este contexto geográfico e histórico donde se configura la cultura de los Pastos, cuya “universalidad situada” (Scannone) abarca el siguiente espacio - tiempo: el *Anty* - Oriente, el *Inty* - norte, el *Kunty* - occidente, el *Waty* - sur, el *Hurin Pacha* – cielo o cosmos y el *Hucu Pacha* – el corazón de la madre tierra como una sola unidad.

El territorio después de ser organizado por el *Shispas* y *Guangas*, la *perdiz blanca* y la *perdiz negra*, existe otra leyenda que cuenta el origen del hombre y la mujer de estos territorios conocido con el nombre de la *Huakamulla*.

Cuenta la oralitura (Tarapues, s/f) que en *Huakaltu* que significa lugar donde dan cría los animales silvestres (sector de la vereda de *Tasmag*, resguardo de Cumbal), se encuentra la piedra de la vieja, un lugar que oculta el espíritu guardián de estos territorios. Cuentan las versiones que un día el Taita *Shilan* (volcán Chiles) tuvo sus amoríos con la Mama *Kumbal* (volcán Cumbal), y como Mama *Kumbal* había esparcidos las semillas de la vida (óvulos) en el territorio, entonces engendraron sus hijos, y la madre territorio los parió. Para no olvidar la memoria, la Mama *Kumbal* dejó sobre el territorio la placenta (piedra *Huakamulla*) como recuerdo de que los *shingusos* y la *shingusas* (mito de las perdices) son hijos de estos lares. En “la *Huakamulla* (...) en dicha roca estarían los residuos de la placenta, y es lo femenino el que guarda y protege esta roca, que por sí, ella está hablando” (Tarapues, s/f, p. 18).

Así para la cosmovisión de los Pastos, en la madre territorio existen una gran variedad de espíritus guardianes que son parte de la comunidad, de ahí que el territorio es sagrado y está vivo.

### **3.4.3. KUSKANHI - EL ESPÍRITU MAYOR DEL VIENTO**

En la cosmovisión de los Pastos, al aire se lo conoce como el espíritu mayor del viento, el *Kuskanhi* porque va y viene, se arremolina como *kuspe*, entra y sale, y en esta medida permite que la vida sea posible. Este espíritu se caracteriza por su bravura y vive en los manantiales, ligado a las rocas, también le gusta estar en los arboles de *shita*, según los mayores es su casa preferida. “*kuskanhi* es el mismo aliento, la esencia primigenia y en mí vive en mi pulmón y también en el frailejón del páramo, entra y sale por mi boca, por eso cuando soplo es el poder *kuskanhi*” (Tarapues, s/f, p. 60).

En este sentido, el espíritu del viento, también le da la respiración de vida al territorio y para el pensamiento de los Pastos, el *kuskanhi* sale de lo profundo para revolotear con las nubes y tratar de atrapar las energías condensando la madre agua y transformándola en hielo y lluvia, también está presente en las profundidades de la madre territorio permitiéndole respirar a través de la madre volcán por sus fumarolas, de ahí que este espíritu es sagrado (Tarapues, s/f, 61).

#### **3.4.4. TAITA INTY - EL PADRE FUEGO**

En la cosmovisión Pastos se sostiene que ha sido posible el nacer, crecer, reproducirse por la presencia del espíritu tutelar del Fuego. Desde la lectura andina el fuego está debajo de la madre tierra, también se recibe a través del rayo cósmico representados en la luz de *Inty* – padre fuego. Dentro de los usos y costumbres el fogón-fuego es símbolo de formación y trasmisión de la cultura y hace parte de los lugares donde se resuelve la conflictividad y se forman los consensos a nivel familiar, comunitario y colectivo.

De esta forma las sustancias primigenias dentro de la cosmovisión indígena de los Pastos son consideradas unas espiritualidades protectoras de orden superior que desarrollan los mitos, las leyendas, las historias configurando la “expresión filosófica, política, económica” (Miranda, 1996, 16) y ambiental de esta cultura en particular. El territorio se enmarca en la Pacha-Mama como una ontología holística que alberga la vida integral.

Finalmente, este pensamiento mitológico y legendario de los Pastos tienen el propósito de afectar al territorio espiritualmente, es decir, concebirlo, graficarlo y leerlo dentro de un orden conceptual que ha mantenido activo el vínculo cultural que es férreo en la construcción y reivindicación de la identidad.

#### **3.5. HOLISMO - REALIDAD ONTOLÓGICA**

La perspectiva holística permite entender a la realidad como un todo, comprendiendo contextos inter-relacionales que integran esa totalidad, así es posible abordarla integralmente (Barrera, 1999). Partiendo de este planteamiento en la cosmovisión de los Pastos, la *Pacha Mama* se presenta como una totalidad que está integrada por entidades espirituales, físicas, naturales, cósmicas y humanas de diverso orden y con distintas funciones, cuyo conjunto se inter-relacionan entre sí y con la totalidad en el funcionamiento universal.

La concepción holística de la realidad permite considerar que el mundo está hecho de una serie de conjuntos que tienen esquemas dinámicos, interactivos, integrales, caóticos y creativos que se mantienen en función del todo “en holística, el universo, el cosmos, la realidad es todo: lo que es, lo que fue, lo que será, lo que está en posibilidad de ser” (Barrera, 1999, p. 26). Así es posible comprender la ontología de los Pastos puesto que toda relación esencial de las cosas afectó, afecta y afectará y hace parte de esa totalidad.

Conceptualmente, las categorías surgidas a partir de los relatos creadores crean un corpus epistemológico que permiten entender la realidad a partir de “estructuras básicas que se heredan eternamente y que de principio su contenido es tan amplio que carecen de contenido específico (Miranda, 1996, p. 18). Uno de estos esquemas es la espiritualidad que solo es comprensible cuando se estudian la existencia de los seres espirituales de diverso orden y con distintas funciones y que están presentes en toda la realidad.

Tal como se referenció en el anterior apartado, ninguno de los elementos que constituyen el universo están aislados, debido a que los esquemas conceptuales existen por correspondencia a la unidad, teniendo en cuenta que dentro de la totalidad existe una diversidad conceptual conflictiva, complementaria, dual, simétrica o asimétrica. Jorge Miranda, a este tipo de relaciones en una visión holística, los denomina arquetipos<sup>67</sup> cuya función es permitir “la inter-acción de relaciones armónicas y dinámicas de la totalidad (...) además confluye una diversidad de expresiones espirituales que se nutren de conceptos que proviene de la fuente colectiva de arquetipos en sí” (Miranda, 1996, p. 20). Lo que significa que se puede acceder a la unidad a partir de especificidades tal como se presentan y son las relaciones las que permiten abarcar la totalidad, de lo contrario se caería en un absolutismo.

Siendo así, el holismo es una realidad óptica y ontológica porque permite encontrar la realidad unitaria y comprender la complejidad que la integra, solo es posible estudiarla a partir de lo concreto, siempre con referencia al todo.

---

<sup>67</sup> “Para ello, nos apoyaremos en los estudios del psicólogo C.G. Jung, que considera a los arquetipos como estructuras básicas que se heredan eternamente y que de principio su contenido es tan amplio que carecen de contenido específico. (...) los arquetipos colectivos andinos en si expresan el todo y la nada, abarca lo que está o es y lo que no esta no es, como conceptos o formas que asimila el hombre de la fuente colectiva ubicada en la periferia (en el espacio cósmico) y en su propio inconsciente” (Miranda, 1996, pp. 19-20).

### 3.5.1. TIPOS DE RELACIONES: VERTICAL, HORIZONTAL Y TRANSVERSAL

Las relaciones que se establecen en el pensamiento de los Pastos son a partir de una perspectiva integral que involucra el contexto en diversos ámbitos entre ellos el social, político, cultural, territorial, económico. En este sentido son conceptos que “abarcan lo tangible y lo intangible, la vida y la muerte, la experiencia consciente e in-consciente” (Miranda, 1996, 16), los cuales se traducen en planteamientos filosóficos y políticos sobre la base de una postura netamente andina.

Así, existen relaciones verticales, horizontales y transversales entre el arriba y el abajo, entre el cosmos y el territorio, entre oriente y occidente, entre lo bueno y lo malo, entre el acá y el allá, entre el suroriente y el noroccidente, etc. De ahí que los mitos Pastos afianzan estas relaciones conceptuales que a la luz del pensamiento *shagrero* son reales y directas como la cosmosofía andina<sup>68</sup>, pues los planteamientos cosmogónicos se construyen a partir de

---

<sup>68</sup> Territorialidad Panamazónica: desde la sabiduría de los pueblos ancestrales, el Nudo de los Pastos se piensa y visiona bajo la concepción de territorialidad panamazónica (relación: Pacífico - Andes - Amazonas), es decir, que la vida del Nudo de los Pastos no puede estar desligada de la región del Pacífico y de la Amazonía, considerando que son tres grandes ecosistemas que interactúan energética, climática y culturalmente entre sí, cuyos ciclos naturales en estas regiones, generan interrelaciones y contribuyen a la riqueza biodiversa propia de los piedemonte costero y amazónico, así como de los páramos andinos, caracterizados estos últimos, como lugares fríos y de especial vegetación donde se originan importantes vertientes hídricas que benefician a sus pobladores. En este orden, se concibe una planeación que integra las zonas altas o montañosas de páramos y altiplanos con los piedemonte amazónico y costero que hacen parte del Nudo montañoso como una unidad ecosistémica y de diversidad climática, biológica y de prácticas naturales y culturales. De igual manera, establece una relación con los pueblos indígenas y demás culturas que habitan tanto la Amazonía como el Pacífico, para desarrollar procesos de planeación que fortalecen esta territorialidad, con el fin de asegurar el equilibrio ambiental y la organización social, cultural, económica y política de las diversas poblaciones que habitan estas regiones.

Así mismo, el territorio de los Pastos, con base en el pensamiento y visión de las comunidades indígenas, se ordena desde una concepción de la Verticalidad Cósmica, según la cual, el Nudo de los Pastos es visto desde lo que las comunidades denominan los tres mundos: El mundo de abajo o adentro, el mundo del medio y el mundo de arriba. En el mundo de adentro, se encuentran los espacios internos de la tierra, lugares sagrados de entierro de los ancestros, lugar de fuego, energías y organismos. El mundo del medio, es el espacio del aquí, en el que andan o caminan, actúan y desarrollan las actividades individuales y colectivas. El mundo de

especificidades concretas que impactan al sujeto cognoscente. Por tanto, el fin de las inter-relaciones es mantener la estructura cultural, es así que al posibilitar la alteración de ese esquema, inmediatamente se genera un des-equilibrio en este tipo de inter-relaciones espirituales y materiales. “Si hablamos de territorialidad no estamos hablando de un determinismo geográfico, sino de la forma específica que un territorio va a conformar la filosofía y la espiritualidad de sus habitantes” (Miranda, 1996, p. 17). Es decir el propósito por mantener el equilibrio es una correspondencia hacia al marco conceptual de la cosmogonía u ordenamiento de esquemas propios.

Al analizar el concepto de autoridad tradicional, este es examinado así: en el arriba significa prestar atención a la enseñanza de los mayores, vivir el arte de la palabra en el ejercicio de la autoridad, formas de manifestación social e identificación política. En el abajo se demuestra, la identidad cultural, el pensamiento propio (cosmovisión), la forma de pensar, sentir y actuar la autonomía y la autoridad. Transversalmente, a): se refleja en las formas de gobierno, por ejemplo la cosmocracia<sup>69</sup> (gobierno espiral-rotatorio), organización social, organización

---

arriba, es el espacio de las nubes, el cielo, el cosmos, de los espíritus mayores, de los dioses, de las dimensiones.

Desde una visión más específica del Nudo de los Pastos, en la verticalidad cósmica, el mundo de abajo se representa en los profundos cañones y valles interandinos, en las zonas bajas, cálidas (huaico) y húmedas de los piedemonte costero y amazónico, son concebidos como lugares del atardecer, de la sabiduría, de la calma, etc. El mundo del medio está en los lugares de clima medio, de las terrazas, se consideran lugares del equilibrio entre lo frío y lo cálido; y el mundo de arriba representa las cumbres altas, nevadas y frías de los cerros y volcanes, de las extensas zonas de páramo, son tenidos como el espacio de los vientos, de las nubes, lugares del amanecer, del poder, de la fuerza, etc. En este orden de ideas, la verticalidad cósmica, es una sabiduría descubierta y recreada por los antepasados de estas comunidades, en el proceso de comprender y entender el territorio del Nudo de los Pastos, y de esta manera desarrollar las actividades dentro de este orden natural y cósmico. *Plan Binacional para el Fortalecimiento Cultural, Natural y Ambiental del Nudo de los Pastos*. 2005, pp. 15-16

<sup>69</sup> Cosmocracia es el gobierno a partir del gobierno de las leyes naturales y cósmicas. La cosmocracia por lo tanto es el ejercicio de la autoridad sagrada y justa a través de la aplicación de la ley de origen, la ley de orden natural y el derecho mayor. Es por lo anterior un gobierno rotativo a manera de espiral o secciones, o de acuerdo a la cuadratura andina, etc., es por lo mismo participativa y justa, de alternancia en los cargos, de sabiduría natural cultural y espiritual andina. Chiran, O. (2010). Ipiales: CEDIGRAF. 26. Este concepto está unido al de autoridades tradicionales indígenas: “Somos autoridades tradicionales porque heredamos la autoridad de o sea mayores de acuerdo a unos usos y costumbres que se mantienen en el tiempo y el espacio porque somos nativos del lugar ósea naturales. Por otra parte, somos autoridades tradicionales porque hace más de quinientos años, nosotros como comunidades llamados indígenas ya teníamos autoridades, autonomía, gobierno, identidad y ley” (Salcedo, op. cit., 23).

territorial, formas de vida de la comunidad. b): vestimenta, alimentación, ritos, aplicación de la justicia propia (Salcedo, et al., 2007).

Este ejemplo permite comprender los alcances de las inter-relaciones en la configuración del pensamiento de los Pastos, así como los relatos míticos abarcan la realidad holística desde un marco conceptual integro, desde esa perspectiva los planteamientos y conceptos son abordados en su totalidad. De esta manera, se ha clasificado tres clases de pensamientos a los que se expone la cultura. Primero, el pensamiento propio que está integrado por la oralitura que corresponde a la sabiduría oral, simbólica, escrita, graffías o grabados dejados y trasmitidos por los mayores y antepasados en cuanto a cosmovisión propia. Segundo, el pensamiento apropiado hace referencia al conocimiento de otros tipos de pensamientos que contribuyan el fortalecimiento y resurgimiento de la cultura de los Pastos, y el tercer pensamiento el ajeno, que representa aquellos planteamientos que confrontan y ponen en riesgo a la cultura. Por lo cual estas clases de relaciones son el fundamento del vínculo que liga la realidad holística.

En conclusión, este tipo de relaciones son el resultado de la experiencia histórica que vinculan entre sí conexiones complementarias, opuestas, conflictivas, asimétricas, semejantes, alternantes que conllevan una exigencia en valorar la diferencia y su importancia permite la existencia de categorías que brinda herramientas en la perduración y el resurgimiento del pensamiento de los Pastos.

### **3.5.2. ESPIRITUALIDAD DE LOS PASTOS**

El carácter espiritual en el pensamiento de los Pastos tiene su fundamento en la visión holística entendida como la forma de vivir en un proceso de inter-acción e inter-relación del “todo con la totalidad” (Miranda, 1996), es decir, que la espiritualidad es inherente e inmanente a la concepción de universo, mundo y hombre. Jorge Miranda explica que los pueblos andinos debido a que no separan lo divino con lo humano, no tienen la necesidad de crear religiones como estructuras definidas porque “viven la unión de la naturaleza en lo material y lo in-material, a esa forma de vida integral y no aislada corresponde tan solo una



espiritualidad que es innata a todos, lo divino se encuentra en todos y vive con todos” (Miranda, 1996, p. 21).

Con el anterior planteamiento se sostiene que la espiritualidad se encuentra en la realidad andina debido a la forma en que esta es concebida por las narrativas míticas, las cuales excluyen el debate clásico Dios – Hombre, puesto que para el pensamiento de los Pastos la realidad tangible e intangible están unidas y bajo el esquema de la dualidad, la espiritualidad se extiende sobre el universo entero, es decir la *Pacha Mama* es una entidad espiritual, por ende lo que se encuentra en su albergue goza de ese carácter.

Sin embargo, hay que señalar que debido a la agresividad de Occidente a partir de la invasión y el mestizaje, la cultura de los Pastos mayoritariamente fue cristianizada, lo que no significa que se haya extinguido en su totalidad la espiritualidad. En las comunidades indígenas actuales se encuentra un sincretismo espiritual y religioso,<sup>70</sup> en la que se encuentran superpuestas la postura indígena y la propuesta de la religión de Occidente. Este es un ejercicio que se está reconstruyendo con las dinámicas actuales de los procesos territoriales, sociales y culturales (Plan Binacional de los Pastos, 2005).

### **3.5.3. REPRESENTACIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO**

Para los Pastos existen ciclos sagrados que ocurren por fuera de la voluntad humana, los cuales son percibidos en una espacialidad y una temporalidad como experiencias del hombre andino. “El origen de esa concepción de tiempo la encontramos en las leyes que rigen la naturaleza y el universo” (Miranda, 1996, p. 22). La conceptualización de la representación cíclica se hace de la siguiente manera: tiempo-espacio-tiempo. Desde acá se ha conceptualizado el ciclo de la luz y el ciclo de la noche, el ciclo de la mujer, los solsticios, los equinoccios, entre otros ciclos que han configurado calendarios como unidades de duración.

---

<sup>70</sup> Para denotar la diferencia ver página 17.

La oralitura andina cuenta que en esa medida el tiempo para los Pastos es curco o curvo debido a que los ciclos vuelven sobre sí mismos una y otra vez (rotatorios), como ocurre con el día y la noche (*Pacha-Mama* sobre *Inty-sol*) o la menstruación de la mujer porque están por encima del querer. Sin embargo, los ciclos en la experiencia andina sí tienen temporalidad y espacialidad únicas. “Así estemos parados, estamos yendo en el tiempo y en el espacio” (Tarapues, s/f, pp. 79-80), de ahí que se debe *atar* (tiempo-espacio-tiempo) el tiempo como memoria, con el espacio como presente, y con lo desconocido como futuro, en respuesta a la siguiente cuestión ¿A dónde vamos?

Esa pregunta orientadora configura la espiralidad entre pasado, presente y futuro como unidad. A partir de esa perspectiva, la memoria es un adelante, es decir, el pasado está adelante, por lo tanto, es historia viva que le habla al presente y orienta lo desconocido. Así, los antepasados estuvieron adelante de nosotros, y nosotros estamos adelante de aquellos que vienen atrás. En este tiempo se distinguen dos categorías, la primera el antepasado en referencia a la vida de la comunidad antes de la invasión y el pasado como referencia a la invasión, a la colonia y a los posteriores sucesos. Así, “este adelante continúa el presente y se prolonga al futuro” (Plan Binacional de los Pastos, 2006, p. 71). Ahora se continúa con el presente y hace referencia al espacio actual y centro que une el adelante y el atrás, la oralitura lo denomina el frente, puesto que la realidad de la *Pacha Mama* debe mandatarse y cumplirse conforme a la ley de origen o derecho mayor, para que lo que aún es desconocido tenga posibilidad que se convierta en memoria viva. Este presente está relacionado con el adelante (pasado) y este a su vez con el futuro. Finalmente el futuro, para esta cultura andina lo ha denominado el atrás porque es desconocido y aún no ha llegado y debe venir. Así, el pasado va adelante, el presente fluye en el ahora y el futuro viene atrás, todo moviéndose como una espiral y rotando como lo hace la *Pacha Mama* con relación a *Inty -sol*, cumpliendo los ciclos sagrados, de esta manera se “ata lo de adentro con lo de afuera y lo celeste (...) [o dicho de otro modo] se junta el adelante–el ahora-el después-atrás, también lo propio – lo complementario – y lo ajeno” (Tarapues, s/f, p. 69).

Dentro de esta perspectiva, Dummer Mamián explica las co-relaciones que convergen en la alternancia del tiempo a partir de los mitos de las dos perdices y del *Shispas* y *Guangas*:

Mientras el presente va hacia el pasado-futuro, el futuro-pasado viene hacia el presente; donde termina el presente comienza el pasado-futuro y donde termina el futuro-pasado comienza el presente; ese fin y comienzo es el centro donde se encuentran, donde se genera el caos, el cataclismo, el encanto o el desencanto, en el que un tiempo toma la posición del otro y viceversa (Mamián, 2006, 35).

Para los Pastos, el tiempo es una integralidad, la temporalidad y espacialidad son unidad que se implican entre sí y trasmudan entre sí. En este planteamiento no es comprensible aislar ninguna de las composiciones del tiempo, porque los ciclos son el fundamento de la historia, de ahí que los pueblos indígenas son pueblos históricos porque es la historia (tiempo-espacio) la encargada de configurar la cultura y la identidad.

### **3.6. PUEBLO Y COMUNIDAD INDÍGENA**

#### **3.6.1. PUEBLO INDÍGENA**

Para la comprensión de la dimensión histórica y cultural de este concepto, Scannone, en su escrito *Religión Del Pueblo, Sabiduría Popular y Filosofía Inculturada*, hace esta distinción conceptual. En primer lugar, centra el significado de pueblo así: “designa al sujeto comunitario de una *experiencia histórica* común, un *estilo de vida común*”<sup>71</sup> (Scannone, 1984, 4), es decir, es una comunidad que comparte una conciencia de identidad en correspondencia con una ética exteriorizada en los usos y costumbres y en simultaneo co-relacionada en una unidad que impulsa su derecho a decidir sus propios asuntos en el tiempo

---

<sup>71</sup> Con los términos pueblo indígena se “reivindica, ante todo, el reconocimiento de esos pueblos [originarios], de sus derechos colectivos y de su autonomía en el seno de las sociedades nacionales, lo que implica rechazar simultáneamente la discriminación actual y los intentos de incorporación en los términos del indigenismo tradicional. Al mismo tiempo, plantea la necesidad de replantear la configuración de esas sociedades y sus estados, para darles nuevas formas de existencia pluralistas e incluyentes a la vez” (Kusch, 2007, p. 16). De esta forma con la acepción pueblos indígenas, los términos como conceptos hacen el reconocimiento político a esa la vinculación directa con la madre tierra, con los antepasados, con las identidades plurales desde sus cosmovisiones; en ese marco se busca un reconocimiento y respeto por lo cultural en un contexto intercultural. Además, cuando gran parte de la violencia ejercida contra los pueblos indígenas está a cargo de la política tradicional e institucional de Occidente (*potestas*) representada en los estados-nación durante más de dos siglos a partir de las independencias que dieron inicio a una nueva forma de avasallamiento tan colonizadora como las de la invasión a partir de 1492.

y el espacio. “En este contexto semántico “pueblo” se articula con los conceptos de “historia”, “cultura” y “nación”, y no se puede ser determinado socio analíticamente sino solo históricamente. Así es como hablamos del pueblo argentino, pueblo Aymara... pueblo latinoamericano” (Scannone, 1984, p. 4).

En segundo lugar está el otro sentido,

“pueblo” se usa otras veces para designar colectivamente aquellos que solo son “pueblo”, que solo tienen lo que es común, que son meramente “Juan Pueblo”, es decir, quienes en la sociedad no gozan una posición de privilegio y son estructuralmente oprimidos por quienes injustamente la tienen” (Scannone, 1984, p. 4).

Estas dos acepciones permiten diferenciar que la categoría pueblo, cuando está transversalizada por la historia y la comunitariedad, hacen referencia a una identidad histórica que recae en la cotidianidad de sus integrantes como sujeto colectivo en función de un proyecto común. Así, para los pueblos ancestrales no fue una prioridad tener estados ni fronteras que dividieran el espacio, sino que la delimitación territorial común implicaba el desarrollo de actividades y de intercambios solidarios, además de fortalecer lo que hoy se denomina interculturalidad.

En este sentido, los pueblos ancestrales estuvieron organizados en *Ayllus* o agrupaciones significativas de familias que configuraron lo que actualmente se denomina nacionalidades, y que en la actualidad los pueblos indígenas buscan retomarlos y desarrollar la nación en razón de la vida natural, cultural y autónoma (Chiran, 2010) como pueblos originarios.

Tal como lo señala Scannone, la segunda acepción de pueblo es la visión impositiva de Occidente, que es utilizada por unos pueblos para imponerse violentamente sobre otros, oprimiéndolos, utilizándolos y dejándolos en la base de la jerarquización política. De ahí que esta designación de pueblo es una forma de colonialismo y destrucción de la cultura originaria, además los estados naciones establecen un sistema fronterizo como medio para regular la agresión entre naciones.

Por lo anterior, y para el presente ejercicio el pueblo de los Pastos se enmarca dentro de la historia, de la cultura y como nacionalidad reivindica su pasado, su presente y el futuro

haciendo ejercicio del derecho a la libre determinación y la autonomía (Colombia-Ecuador) como gran nación Pastos.

### **3.6.2. COMUNIDAD INDÍGENA EN LOS PASTOS**

La comunidad se constituye a partir de la ley madre de la cultura: el mito, cuyo pensamiento *shagrero* actualiza el quehacer comunitario y configuran su ser, su identidad a partir de las “vicisitudes, de la larga historia que han vivido y viven nuestros pueblos” (Kusch, 2007, p. 19). Esas vicisitudes que están representadas en Occidente han puesto a prueba la resistencia del espíritu y de su lucha cultural, social y política y que para muchos casos en nuestro país los ha llevado al riesgo de exterminio físico de ese sujeto cultural (Sentencia T – 025 del 2004).

La originalidad de cómo se funda la comunidad es transmitida por la oralitura que ha pasado de generación en generación y cuya formación del nuevo comunero-a depende en gran medida de su inserción en los procesos comunitarios como las mingas, el amigazo, el compadrazgo, el *misio*, la fiesta, la *enjirpa*, el cabildo, el *shapil*, la *mindala*, el *cambeo*, prestar el brazo o el día, la movilización social y política, la recuperación de la tierra, etc. De esta manera, los Pastos llegaron a considerarse los hijos del territorio puesto que su razón de ser son los usos y costumbres y el pensamiento propio (cosmovisión) en un territorio específico. Inclusive, la comunidad no es únicamente el conjunto de relaciones sociales de agrupaciones en una sociedad en concreto, sino que el concepto es más amplio y la comunidad grande hace referencia a todo cuanto existe en la *Pacha Mama*, estableciendo a la Ley de Origen como un sistema rector que abarca la integralidad como organismo vivo, que cuenta a su vez con espíritus guardianes y entidades protectoras en conjunto con el hombre andino, cuyo *thelos* es la convivencia y el equilibrio.

Precisando organizativamente, la comunidad es el conjunto de integrantes que comparten el carácter ancestral y que se diferencian socialmente y culturalmente del resto de la sociedad haciendo uso de la territorialidad, en esta medida la comunidad es la máxima autoridad dentro

del territorio, cuyas funciones están orientadas a la búsqueda del bien común y de la protección de la diversidad natural y biológica en la madre tierra (Chiran, 2010).

Para el caso de los Pastos las comunidades, facultando el Derecho Mayor o Ley de Origen, ejercen el gobierno propio bajo el sistema denominado *cosmocracia* que se caracteriza por la aplicación de las leyes y normas como el Derecho Mayor, Ley de Origen y Ley Natural, en oposición a los sistemas de organización y de gobierno de Occidente consideradas pragmáticamente como egoístas y partidistas (Chiran, 2010),

En estos términos, el quehacer de la comunidad se encuentra plasmado en los planes de vida, en el derecho interno de cada resguardo y/o cabildo, pero en general es de la comunidad donde emerge el poder y es la portadora de derechos como sujeto colectivo, históricos y culturales, como ya se ha hecho mención es la identidad, ese espíritu ancestral, la reivindicación y el resurgimiento lo que la mantiene a la comunidad viva y atenta a los desafíos y retos que impone la actualidad, por eso los representantes, los voceros, los taitas mandados (autoridad tradicional, gobernador indígena) “deben hacer y obedecer lo que las comunidades determinen hacer y proyectar en beneficio de todos” (Chiran, 2010, p. 27).

### **3.6.3. USOS Y COSTUMBRES**

Los usos y costumbres son los modos de exteriorización de la identidad y la cultura, diferenciándose de otras expresiones culturales. Así se establecen formas de vestir, danzar, alimentación, formas de gobierno, aplicación de justicia propia, transmisión de conocimientos de generación en generación, etc., es decir, se estructura la cotidianidad de una comunidad como sujeto colectivo, histórico e identitario.

Los usos y costumbres están regidos por principios ancestrales, algunos indígenas dirían *cumplimos las leyes antiguas* (Entrevista a Don Arturo Colimba,<sup>72</sup> 2014) haciendo referencia

---

<sup>72</sup> Taita Arturo Colimba es un exgobernador que lidera procesos urbanos de los Pastos y se ha empeñado en la defensa de los derechos colectivos e individuales de las comunidades indígenas Pastos.

a las enseñanzas heredadas por los antepasados, los cuales se caracterizan por la forma de pensar, sentir y actuar indígenas. Aquí se hace mención algunas de ellas: las mingas, el amigazo, el compadrazgo, el *misio*, brindar la fiesta, la *enjirpa*, el *shapil*, la *mindala*, el *cambeo*, prestar el brazo o el día, la posesión o/y la entrega de tierra, la *payacua*, el agrado, el lavado de las varas de justicia, las ceremonias de armonización, etc. En otras palabras, con los usos y costumbres se posibilita la formación de la conciencia indígena generacional, de ahí que el deber de la familia y comunidad consiste en orientar a las nuevas generaciones para que se obre conforme a los usos y costumbres.

Una vez, cuando yo era muchacho, lo juetiaron<sup>73</sup> a mi Papá cuando le entregaron la parcelita, y le daban y le daban. Decía yo, caramba yo, pensaba que si fuera grande, vea yo lo cogiera a puño al que le pega. Y le dije a mi papá, papasito usted es muy cobarde, por qué se dejó pegar. Dijo, mijo las costumbres son así, esas son costumbres que tenemos nosotros los indígenas, y de pronto usted llegue a estas cuestiones así tiene que hacer. Y fue así, entre a gobernar a la comunidad en 1987 (Entrevista, Taita Virgilio Rodríguez, 2013).

En este sentido, los usos y costumbres están transversalizados por el carácter ancestral, de ahí que son procedimientos de la cultura y que la comunidad debe cumplir, recrear constantemente. Por ejemplo, el *misio* es una costumbre que nace en la *shagra* y que busca unir cercanamente al que está alejado, por tanto, es una invitación, un convite mutuo, al tiempo que promueve los buenos valores y es reconocimiento especial de la amistad.

---

<sup>73</sup> El Taita Virgilio hace referencia a la entrega de las tierras por parte de la autoridad indígena al comunero. Durante el acto posesorio el alguacil o teniente da de latigazos al beneficiario en el terreno a poseer, recordándole que la tierra debe trabajarla para uso-fruto de la familia, por tanto no se vende y es de propiedad colectiva. Este taita desempeño en varias ocasiones como taita Gobernador en el resguardo indígena de Tuquerres, dejando un gran legado de liderazgo de procesos sociales, comunitarios, territoriales y políticos.

### 3.6.4. EL FOGÓN, LA MINGA<sup>74</sup> DE PENSAMIENTO Y LA MINDALA<sup>75</sup>

Los Pastos han enriquecido los esquemas conceptuales de la cosmovisión por la utilización de espacios propios con elementos apropiados para hilar y tejer pensamiento propio. Estas metodologías hacen parte de los usos y costumbres de las comunidades para “organizar y proyectar la vida desde el pensamiento, el sentir, y el actuar autónomo y colectivo de las culturas” (Chiran, 2010, p. 33). En tal sentido, estos espacios son centros de formación, también de distensión de conflictos para regularizar la armonía y la convivencia.

A nivel familiar está el fogón como lugar donde se recrea la memoria y se afianzan los vínculos culturales de una generación a otra, en este sentido este espacio es un lugar de planeación y de consolidación de la formación del “ser indígena” en el seno del hogar, además es el lugar de distensión de la familia.

El fogón fue también la escuela para nosotros, ahí era donde nos reuníamos con nuestros mayores, con nuestros vecinos y ahí aprendíamos los cuentos, los cachos, las adivinanzas. Los usos y costumbres que decimos. Ahí era donde planeábamos para mañana trabajar. Bueno mañana tenemos que: el uno a sacar la leche, el otro a mudar el corral, el otro tiene que ir al monte (...), con los vecinos a prestarnos los días y ahí es donde se hace la minga. Nosotros unidos en la minga es lindo, hasta la minga de pensamiento, nosotros la comunidad todos participamos (Entrevista, Gilberto Valenzuela, 2013).

Continuando con este tipo de espacios, se encuentran las mingas de pensamiento, cuya finalidad es conocer los asuntos para tomar decisiones en el actuar, es decir, se hace mingas para pensar y actuar colectivamente, “donde toda la comunidad tiene el derecho a su espacio de participación para la palabra, la oralidad, la opinión, la aclaración, la propuesta, el acuerdo

---

<sup>74</sup> La minga hace referencia a la unidad de los comuneros para realizar una actividad prontamente, cuyo beneficio es colectivo. Así hay mingas de trabajo, de medicina, de pensamiento, de movilización, etc.

<sup>75</sup> La mindala consiste en acceder productos a través de dinero en espacios locales de intercambio, ahí se encuentran los productos de las tierras de arriba y los productos de abajo, los de clima frío y los de clima cálido, allí se encuentran la gente de la sierra y la gente del Guaico.



y la decisión” (Chiran, 2010, p. 33), en este sentido estos espacios son recreadores de la cultura.

Además, las mingas de pensamiento como lugares significativos de canalización comunitaria del conflicto se aborda el acontecer de la comunidad, es decir, aquellos asuntos problemáticos, necesidades colectivas y proyección comunitaria. Martín Tengana caracteriza a la minga como un espacio de distensión de asuntos comunitarios, donde el cabildo como autoridad de la comunidad busca soluciones a través del acuerdo y el consenso para “arreglar los casos con inteligencia” (Tengana, 2006, p. 157), entre aquellos que están en conflicto.

El procedimiento para resolver es conocer qué originó el problema y en ese contexto encontrar la raíz de la situación porque en la gran mayoría de casos la responsabilidad es compartida entre los integrantes de la situación generada, y dependiendo de la gravedad o importancia existen conductos basados en los usos y costumbres para resolver justamente entre las partes, como lo es en el caso de la aplicación de la justicia propia.

Otra espacio de distensión o construcción comunitaria es la mindala andina como forma de intercambiar el pensamiento, hacer amigos y quedarse a conversar en el fogón (Quijano, et al. 2012, p. 96). Es interesante el esquema de esta modalidad en la construcción del conocimiento colectivo, dejando entrever que la cultura indígena de los Pastos, utilizando estas metodologías, se ha permitido un diálogo intracomunitario. Así mismo, el pueblo ancestral de los Pastos al encontrarse entre diferentes pueblos tal como lo referencia Dummier Mamián (2004), con seguridad que esta cultura se enriqueció de otros elementos culturales de los pueblos vecinos, con razón dicen los mayores que la palabra camina con los pueblos indígenas.

El esquema de la mindala andina está compuesta por una serie de criterios, entre ellos parte del saber de cada persona, reconoce el rostro del otro, estimula la perspectiva constructivista del conocimiento en la medida en que el ser humano apropia y construye mundos simbólicos a través del lenguaje, obtiene nuevos elementos fundamentales que categorizan los saberes culturales, permitiéndoles establecer nuevas dialógicas con otro tipo de saberes entre ellos el sistemático–científico y se democratiza y se aprecia la riqueza de los distintos saberes (Quijano, et al. 2012).

#### 4. CONCLUSIONES GENERALES

Partiendo de las bases conceptuales de la filosofía de la liberación latinoamericana, las cuales están enmarcadas en la búsqueda de la identidad del ser latinoamericano y de una filosofía propia surge con esa proyección, una nueva línea de reflexión para asumir los elementos que constituyen la realidad de la *Abya Yala*, demarcando el *telos* de un quehacer filosófico netamente intercultural con matices filosóficos, sociales, políticos, culturales, económicos a fin de motivar y activar la reivindicación de este continente que ha sido marginado por la elite (*potestas*) occidental. En este sentido, Paulo Freire en su obra *Pedagogía del Oprimido* advierte que para des-cubrir las causas de la dominación se debe tener presente que es un proceso que implica revisar la historia de la dominación a la luz de la teoría crítica/revolucionaria y la praxis. “No hay revolución con verbalismo ni tampoco con activismo sino con praxis. Por lo tanto, esta es posible a través de la reflexión y la acción que inciden sobre las estructuras que deben transformarse” (Freire, p. 111).

Este proceso crítico debe a llevar a superar la dominación, marginación y dependencia estructural de la que ha sido objeto la *Abya Yala* tremendamente transversalizada por la miseria, la pobreza, la aculturación y el colonialidad, de ahí la necesidad de revisar desde las raíces ancestrales y originarias el pasado, es decir, la invasión y/o encubrimiento (1492) ibero-europeo (en la actualidad la visión anglosajona). De esta forma se va concluyendo este trabajo llamado: *El pensamiento filosófico de los Pastos: identidad, cultura y cosmovisión andina*.

Del primer capítulo llegamos a esta conclusión: que la historia es una realidad humana que tiene que ser reflexionada crítica y situacionalmente, de ahí la importancia de la filosofía de la liberación latinoamericana que cuestiona elementos como la dominación, la periferia, la dependencia de las culturas, pueblos y clases sociales que integran la *Abya Yala*, demostrando que dichos elementos tienen origen a partir de la invasión de 1492, donde se encubrió a esta continentalidad, los cuales se fundamentaron en la filosofía universalista occidental (europa) cuando se auto-atribuyó la *potestas* de la cual emanaba la autoridad sobre el conocimiento y pensamiento universal a nivel mundial. De esta manera fijaron líneas demarcadoras

conceptuales de los modos de ser, ver, concebir y comportarse de la naturaleza humana. Con esa orientación cuando se exterioriza Europa (primera, segunda y tercera modernidad) condena a la invasión a todas las culturas que están fuera del espacio geográfico europeo, catalogándolas de irracionales invadidas por el caos, el no-ser, de ahí que se siente obligada a ayudar a las otras culturas para hacerlas salir del estado de inmadurez a través de la civilización, para lo cual utilizó todos los instrumentos, herramientas y medidas de la época hasta convertirlo y llamarlo como tercer mundo del ese sistema mundo, cuyo centro es Europa.

De esta manera, los pueblos, naciones y culturas indígenas fueron relegadas al extremo hasta silenciarlas, ocultarlas, excluirlas y despreciarlas, en fin utilizando la terminología de Dummer Mamián fueron petrificadas hasta que llegó el *Kayros*, el tiempo propicio para empezar a converger la división que había impuesto el eurocentrismo y de esta manera ir encontrando el camino (analéctica) que libere esos condicionamientos para encontrar respuesta a la identidad confrontando los elementos encubridores. Para el presente ejercicio esta analéctica se hizo penetrando lo “nuestro” (Kusch) a partir de elementos, categorías y esquemas que nos permitan posibilidades de superar los tiempos de crisis y cambios drásticos por las que pasan las culturas originarias de la *Abya Yala*. Por eso es necesario la comprensión y el compromiso con la interculturalidad, entendida como un contribuir filosófico centrado en las problemáticas encubridoras para movilizar los cambios que se requieren desde un nivel inter-contextual (filosofías indígenas).

El modo de emancipación de las culturas y pueblos originarios de la *Abya Yala* se hace desde la perspectiva transmoderna como una interpretación de la realidad latinoamericana que busca el auténtico diálogo intercultural, retomando (Kusch) a la pre-modernidad donde las culturas y pueblos originarios tenían opciones de autodeterminación basadas en la libertad cultural, pues ahí se encuentran sus raíces, sus orígenes, sus cosmovisiones, es decir las filosofías inter-contextuales (Estermann). Luego se hace necesario abordar a la modernidad como encubrimiento del Otro, donde el reto está en asumir una postura crítica frente a los elementos de dominación, marginación y dependencia que opacan e interpelan lo originario, buscando silenciarlo y extinguirlo. Así se llega a la postmodernidad en la que confluyen la hibridación como un fenómeno líquido, entonces sobre un mismo espacio se empieza a notar

cierta hibridación, por ejemplo, de lo ancestral con lo moderno y cada vez más se reducen las polarizaciones que habían sido marcadas anteriormente, en ese marco está el multiculturalismo liberal (Dussel, 2005). De ahí que no es posible pensar en una emancipación desde la matriz occidental puesto que la postmodernidad está realizando ese ejercicio y no se avizoran los cambios esperados, por eso es necesario hacer filosofía latinoamericana puesto que es un pensamiento que interpela la modernidad desde otro lugar, desde el lugar de sus propias realidades y experiencias (*Other Location*).

Con la filosofía de la liberación se le apuesta a la transmodernidad como comprensión de la historia, el presente y el futuro que conlleve al auto-reconocimiento y la afirmación de los condicionamientos históricos y estructurales para irrumpir (Scannone) definitivamente la radicalidad homogénea y de esta manera propender por construir la comunidad de pueblos y culturas transversalizados por la ética humana, el acontecer y el devenir históricos, centrados en la pluriversidad, para que de este modo la *Abya Yala* sea el espacio de producción de conocimiento propio al servicio de la transformación de las marginalidades sociales, culturales y políticas en esta continentalidad.

Del segundo capítulo se concluye que la cultura de los Pastos, en el marco de la transmodernidad, sale de la clandestinidad impuesta por Occidente y así sus mitos son matrices de la cultura que reivindican el pensamiento propio como memorias complejas de la *Pacha Mama* que es abordada como una totalidad holística y que ha sido recreada milenariamente, a través de la oralitura con las diversas narraciones consideradas como núcleos problemáticos universales, los cuales configuran la ontología de la vida en un contexto situado como el Nudo de la *Huaca*. De esta manera, la cosmovisión es una racionalidad que da razones del universo, el mundo, del hombre (*shinguso*) y la mujer (*shingusa*) Pastos, es decir, de la realidad.

Así, con la transmodernidad se reconoce que no solo hay raíces ancestrales sino un sistema, un discurso racional, si por racionalidad se entiende a esta como “un cierto modo de concebir la realidad”, “una manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, “un modelo de representar el mundo” (Estermann, 1998) para demostrar la existencia de una filosofía originaria (Estermann, p. 3), de esta manera la cosmovisión de los Pastos es una filosofía inter-contextual puesto que sus mitos recrean y configuran el ser de lo originario.

En la riqueza de la cosmovisión se encuentran las narraciones que permiten la reflexión, la interpretación y la construcción permanente de la cultura, teniendo como base el ser originario, la conciencia identitaria y el proyecto como nación y pueblo indígena. Así, el Derecho Mayor, el *Shispas* y el *Guangas*, las dos perdices, etc., son una ley madre que salvaguarda la identidad, los derechos originarios colectivos e individuales siempre en comunidad, de ahí que los mitos son la vida de la cultura integral, y representan el derecho a vivir y a seguir existiendo en el territorio sagrado de la *Huaca*.

Es de resaltar los alcances que ha tenido el pensamiento *shagrero* de los Pastos, que siendo la *shagra* una actividad cotidiana, del diario vivir se convierte en el método de esta filosofía indígena, y cuya configuración conceptual demuestra la correspondencia del pensamiento Pastos con principios, elementos, categorías y esquemas interrelacionados entre sí, para entender la realidad como que está constituida por la unidad, la alternancia, la complementariedad, la correspondencia, el consenso, para mantener el equilibrio en medio de lo que podría ser el caos, el no ser que es conceptualizado cuando las dos fuerzas o esencias creadoras pelean entre sí, así la realidad se encuentra siempre en conflicto, en movimiento, sin embargo, con esta forma de concebir, ver, sentir y vivir es percibida como un mundo de la vida en la que hay que estar en permanente búsqueda de la armonía en lo social, organizativo, en la biodiversidad de su entorno y el contexto.

Del tercer capítulo se concluye que el pensamiento mítico de los Pastos es una auténtica filosofía situada y contextual como fruto del diálogo inter-contextual, así la dualidad, la complementariedad, la unidad, lo cíclico, el tiempo, el movimiento, los tipos de relaciones, la espiritualidad, el territorio, los espíritus tutelares, la vida, la muerte, lo pasivo y lo activo, la petrificación, etc., son conceptos filosóficos que remiten a aspectos, dimensiones, fases, cursos de lo que se conoce como *Pacha Mama*: el universo de los Pastos, cuya realidad está concebida para la defensa y la promoción de la vida exteriorizada en todas sus manifestaciones, en que no hay objetos y sujetos, sino seres que se necesitan mutuamente.

En este sentido, la filosofía de los Pastos es un pensamiento reflexivo ético-histórico que es fruto de la experiencia colectiva, cuyo fundamento es la ley madre de la vida de la cultura: el mito, que en el marco del pensamiento de la filosofía inculturada de Scannone es una racionalidad filosófica propia de validez universal, y más abarcadora de lo humano integral

que otras racionalidades anteriores y visibles dentro de la tradición de la filosofía Occidental. Lo anterior impulsa a seguir con la tarea de continuar estudiando este tipo de pensamientos que necesitan visibilizarse aún más y ser sujetos de la reflexión crítica con el propósito de fortalecer la cultura ante los riesgos latentes de la postmodernidad y dar respuestas y propuestas concretas a los desafíos y retos que implica el devenir, ese futuro común e intercultural de la humanidad.

#### 4. REFERENCIAS

- Altmann, P. (2014). *El Sumak Kawsay y el Patrimonio ecuatoriano* (10). Recuperado en URI: <http://www.hisal.org/revue/article/Altmann2014>
- Alvira, T., Clavell, L., Melendo, T. (1993). *Metafísica*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Arciniegas, G. (2003). *Encuentros. Como comenzó la historia de América* (3). Tomado de <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/49/Archivos/2.pdf>
- Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamérica actual*. Recuperado de <http://www.olimon.org/uan/fornet1.pdf>
- Bicentenario Aborígenes* (2010, 3 de marzo), Indígenas. Más de doscientos años de resistencia, pp. 7.
- Cunningham, M. (2008). *Espiritualidad, Conocimientos e Historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala*. La Paz-Bolivia: Plural editores.
- Chiran, O. (2010). *Los sistemas de gobiernos andinos y la autonomía en los Pastos*. Ipiiales: Cedigraf.
- Dussel, E. (2009). *Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas Utopía y Praxis Latinoamericana* (14). Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela. pp. pp. 31-44.
- Dussel, E. (2009). *Diálogos sobre la interculturalidad*. Conferencia. Los Ángeles. CUNorte. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rrHeGBZivLc>
- Dussel, E. (2007). *Un diálogo con la filosofía de Gianni Vattimo: De la postmodernidad a la transmodernidad*. México: UAM/Iztap.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México, D.F: Publicaciones Eduardo Mosches.
- Dussel, E. (2006). *Veinte tesis de la política*. Tomado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf>
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación*. Ciudad de México: UAM/Iztap.

- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento el indio: 1492 hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Cambio XXI.
- Elaleph. (2000). *Brevísima relación de la destrucción de las indias. Bartolomé de las Casas..* Tomado de [http://repositoriorecursos-download.educ.ar/repositorio/Download/file?file\\_id=45c8311e-7a06-11e1-81e0-ed15e3c494af](http://repositoriorecursos-download.educ.ar/repositorio/Download/file?file_id=45c8311e-7a06-11e1-81e0-ed15e3c494af)
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. *La filosofía quechua*. Tomado de <http://www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf>
- Estermann, J. *La 'Teología Andina' como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural*. Tomado de [http://chakana.nl/files/pub/Estermann\\_Josef\\_-\\_La\\_Teologia\\_Andina\\_Como\\_Realidad\\_y\\_Proyecto.pdf](http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef_-_La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf)
- Física y metafísica de los presocráticos*. Tomado de <http://www.filosofiafacil.com/01.Presocraticos.pdf>
- Fundación 7monos. *Cerros Mágicos. Historias vivas del pueblo de los Pastos*. Recuperado de <http://www.cerrosmagicos.com/>
- Freire, P. *Pedagogía del oprimido*. Tomado de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/freire.pdf>
- Guadarrama, P. *Crítica del paradigma posmodernista en su impacto educativo y comunicativo*. Recuperado en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Critica-al-posmodernismo-en-su-impacto-educativo-y-comunic.pdf>
- Guerrero, J. (2001). *Pueblos indígenas de Nariño*. Pasto: Mados Print.
- Guerreiro, J., Guerrero F. (2009). *Mitos y Leyendas* (3). Pasto: Casseta impresores.
- Guerrero, J., Guerrero, F. (2008). *Autonomía, Jurisdicción Especial Indígena* (4). Pasto: Casseta impresores.
- Kush, R. (2007). *América Profunda*. Lima: Bellido Ediciones E.I.R.L.
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires – Argentina: Editorial Claridad S.A.
- Hoyos, G. (1992). *Postmetafísica vs. Postmodernidad*. Praxis filosófica. N. 2. Universidad del Valle. Cali.



- Herceg, J. *Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano sobre la concepción de filosofía*. Universidad de Chile. Tomado de <file:///C:/Users/JONH/Downloads/huellas-de-hegel-en-el-pensamiento-latinoamericano-sobre-la-concepcion-de-filosofia.pdf>
- Larrain, H. (1993). *¿Pueblo, etnia o nación? hacía una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas*. Revista de Ciencias Sociales (CI), núm. 2. Universidad Arturo Prat Tarapacá, Chile. pp. 28-53
- Mamián, D., (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO.
- Miranda, J., (1996). *Filosofía Andina. Fundamentos, Alteridad y perspectiva*. La Paz – Bolivia: Talleres gráficos HISBOL.
- Movimiento de Autoridades indígenas de Colombia – AICO: Organización y movimiento político*.
- Plan Binacional de los Pastos (2005). *Plan Binacional para el Fortalecimiento Cultural, Natural y Ambiental del Nudo de los Pastos*.
- Plan de justicia y vida para el resguardo indígena de Tuquerres* (2009). Recuperado en [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_justicia\\_y\\_vida\\_para\\_e\\_r\\_i\\_de\\_tuquerres\\_2009.pdf](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_justicia_y_vida_para_e_r_i_de_tuquerres_2009.pdf)
- Quijano, A., Bolaños, A., Villareal, C., Afanador, C., Mamián, D., Zuñiga, E.,... López, O. (2012). *Memorias simposio: Pensamiento, historia y cultura de los pueblos Pastos y Quillasingas*. San Juan de Pasto: EDINAR.
- Resguardo Indígena del Gran Cumbal. (2007). *Ley interna “Derecho Mayor” del territorio gran Cumbal*. Cumbal: Sin publicar.
- Roig, A. (2004). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*: Edición digital. Tomado de <http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/700%20-%20Arturo%20Andres%20Roig%20-%20Teoria%20y%20Critica%20del%20Pensamiento%20Latinoamericano.pdf>
- Rodas, J. (2013, 02 de marzo). *ABYA YALA, el verdadero nombre de este Continente*. Recuperado de <http://cronicasinmal.blogspot.com/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html>

- Salcedo, O., Tengana, M., Taimal, C., (2007). *Pensamiento propio pueblo indígena de los Pastos*. Pasto: Casseta impresores.
- Sousa santos, B. (2010). *Descolonizar el saber*. Montevideo Uruguay: Ediciones Trilce
- Scannone, J. *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*. Tomado de <http://www.afyl.org/scannone.pdf>
- Scannone, J. (1984). *Religión del pueblo, sabiduría popular, y filosofía inculturada*. Universidad Santo Tomas. Bogotá.
- Scannone, J., Perine, M. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires – Argentina: Editorial Bonum
- Tengana, M., *Regulaciones del Derecho Mayor indígena por la normatividad jurídica nacional e internacional*. (Tesis de Pregrado). Universidad del Cauca. 2006
- Tapie, J., (2014). *Entrevista video grafica a Don Servio Tulio Tapie*. Resguardo indígena de Cumbal. Nariño. Colombia
- Tapie, J., (2014). *Entrevista video grafica a Doña Carmen Rubiela Alpala*. Resguardo indígena de Cumbal. Nariño. Colombia
- Tapie, J., (2014). *Entrevista video grafica a Don Arturo Colimba*. Resguardo indígena de Cumbal. Nariño. Colombia
- Tapie, J., (2013). *Entrevista video grafica a Taita José Romelio Tapie*. Resguardo indígena de Cumbal. Nariño. Colombia
- Tapie, J., (2013). *Entrevista video grafica a Taita Gilberto Valenzuela*. Resguardo indígena de Cumbal. Nariño. Colombia
- Tapie, J., (2013). *Entrevista video grafica a Don Segundo Bayardo Velasco*. Resguardo indígena de Aldana. Nariño. Colombia.
- Tapie, J., (2013). *Minga de pensamiento en resguardo indígena de Tuquerres*. Nariño. Colombia.
- Tapie, J., (2013). *Minga de pensamiento en resguardo indígena de Carlosama*. Nariño. Colombia.

Tarapues, E. *Pictografía y memoria Kuastu sobre el simbolismo andino en el resguardo del gran Cumbal pueblo de los pastos para la educación y la conservación de la madre territorio*. Sin publicar

Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Editores Siglo XXI

Vega, R., Najera, I., Castro, L., & Rodríguez, C., (1991). *12 de octubre de 1492: ¿Descubrimiento o invasión?* Santa fe de Bogotá. Centro de investigaciones socio-económicas de Fedepetrol – CISF