

EL MITO DEL MAÍZ DE LOS EMBERA-CHAMÍ: UNA INTERPRETACIÓN DEL
«SER MÍTICO» A PARTIR DEL CONCEPTO DE *HABITAR* EN HEIDEGGER

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2020

EL MITO DEL MAÍZ DE LOS EMBERA-CHAMÍ: UNA INTERPRETACIÓN DEL
«SER MÍTICO» A PARTIR DEL CONCEPTO DE *HABITAR* EN HEIDEGGER

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE FILÓSOFA

DIRECTOR

PROFESOR MARIO AUGUSTO PALENCIA SILVA

DOCTOR EN LITERATURA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2020

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no podría haber sido concluido sin la paciencia de mis padres, amigos y profesores que me acompañaron en el desarrollo de la pregunta de investigación. Agradezco profundamente a Jorge Domicó, por sus relatos y conversaciones que fueron claves para la escritura de este trabajo investigativo, así como a los Embera-Chamí de la comunidad Hemeregildo Chakiamá en el municipio de Ciudad Bolívar, Antioquia.

A mis amigos: Leidi Buitrago, gracias por animarme y escuchar mis razonamientos inconclusos sobre el trabajo, a Sammy por horas de conversaciones sobre el impacto de la narración oral. Y a todos los demás que estuvieron conmigo durante el proceso.

A mis profesores: Mario Palencia, por sus orientaciones y paciencia en la lectura del trabajo. A la profesora Mónica Jaramillo por sus clases y pensamientos que marcaron en mí un deseo de pensar estos temas. A la profesora Patricia Carreño por exigirme constantemente defender mi hipótesis del trabajo. Todo eso ayudó a la construcción de esta investigación.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. LOS HIJOS DE BETATA: UNA SEMIÓTICA INICIAL DEL MITO	11
1.1. EL LENGUAJE MÍTICO DE BETATA	14
1.2. EL HABLA DE LOS EMBERA	19
1.3. LA PALABRA MÍTICA: <i>BE</i>	23
2. EL HABITAR DEL «<i>SER-BE</i>»: EL <i>ESTAR</i> PREONTÓLOGICO DEL EMBERA	29
2.1. EL HABITAR ORIGINARIO: EL MODO EXISTENCIAL DEL CUIDADO DEL MUNDO.....	29
2.2. EL COESTAR DEL SER-BE: EL CUIDADO DE LA CUATERNIDAD.....	35
2.3. HABITAR POÉTICAMENTE: LA CUALIDAD DEL SER-MÍTICO	40
3. MYTHOS, LOGOS Y EPOS: LA ALETHEIA ORIGINARIA DEL SER	44
3.1. “EL DES-OCULTAMIENTO DEL SER”: LA OCULTACIÓN DEL <i>MYTHOS</i> , <i>LOGOS</i> Y <i>EPOS</i>	44
4. CONCLUSIONES	51
BIBLIOGRAFIA	53

Lista de Esquemas

Esquema 1. Esquema etimológico de la Aletheia griega	49
--	----

RESUMEN

TÍTULO: EL MITO DEL MAÍZ DE LOS EMBERA-CHAMÍ: UNA INTERPRETACIÓN DEL «SER MÍTICO» A PARTIR DEL CONCEPTO DE *HABITAR* EN HEIDEGGER.*

AUTOR: ELIZABETH GARCÍA MANTILLA**

PALABRAS CLAVE: MITO, HABITAR, EMBERA-CHAMÍ, SER-MÍTICO, HEIDEGGER.

DESCRIPCIÓN:

Los aportes de la literatura mitológica a las concepciones filosóficas del mundo y del ser humano son hechos concretos. Ni Platón pudo librarse de los elementos míticos en la educación de los guardianes de la República, de forma tal que fueron incluidos como recurso epistemológico en su proyecto educativo y político. Las narraciones míticas de los pueblos originarios son las que han puesto en jaque la lógica moderna y las que, ahora, reclaman ser percibidas por la filosofía.

Es por ello, que el presente texto se desarrolla en calidad de un trabajo investigativo, el cual tiene como objetivo interpretar el «ser-mítico» del relato del maíz de la comunidad indígena Embera-Chamí, desde el concepto de «habitar» en Heidegger. Con esto se pretende situar la filosofía en el territorio colombiano, para así visibilizar esas otras formas de saber-hacer. En ese sentido, el trabajo se desarrolla en tres capítulos. El primero pretende contextualizar el relato mítico a través del lenguaje heideggeriano. En el segundo capítulo, se rastrea el concepto de «habitar» en la obra: *Ser y Tiempo* de Heidegger, para definir las categorías de análisis metodológicas de la interpretación del ser-mítico del relato, en correspondencia a las prácticas de los antepasados Embera-Chamí y las formas de habitar los espacios en el mundo Embera. También se realiza la lectura de otras obras tardías de Heidegger para ampliar el alcance metodológico y metafórico de la obra del autor en la interpretación del mito. En el último capítulo, se expone brevemente el método empleado por Heidegger para pensar el Ser, el cual tiene sus fundamentos en la verdad originaria, que en los griegos, es expresada en el mito. Se busca, entonces, hacer más cercana la posición filosófica de un mundo ancestral, del cual, el colombiano promedio no hace parte.

* Trabajo de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Dr. Mario Augusto Palencia Silva. Doctor en Literatura.

ABSTRAC

TITLE: THE MYTH OF THE EMBERA-CHAMÍ CORN: AN INTERPRETATION OF THE «MYTHICAL BEING» BASED ON THE CONCEPT OF LIVING IN HEIDEGGER.*

AUTHOR: ELIZABETH GARCÍA MANTILLA**

KEY WORDS: MYTH, HABIT, EMBERA-CHAMÍ, BEING-MYTHICAL, HEIDEGGER.

DESCRIPTION:

The contributions of mythological literature to the philosophical conceptions of the world and of the human being are concrete facts. Not even Plato could get rid of the mythical elements in the education of the guardians of the Republic, in such a way that they were included as an epistemological resource in his educational and political project. The mythical narratives of native peoples are those that have put modern logic in check and those that now claim to be perceived by philosophy.

That is why this text is developed as an investigative work, which aims to interpret the "mythical being" of the story of maize from the Embera-Chamí indigenous community, from the concept of "inhabiting" in Heidegger . This is intended to place philosophy in the Colombian territory, in order to make these other ways of knowing-how visible. In this sense, the work is developed in three chapters. The first seeks to contextualize the mythical story through Heideggerian language. In the second chapter, the concept of "inhabiting" is traced in the work: Being and Time by Heidegger, to define the categories of methodological analysis of the interpretation of the mythical being of the story, in correspondence to the practices of the Embera ancestors. Chamí and the ways of inhabiting spaces in the Embera world. Heidegger's other late works are also read to broaden the methodological and metaphorical scope of the author's work in the interpretation of myth. In the last chapter, the method used by Heidegger to think the Being is briefly exposed, which has its foundations in the original truth, which in the Greeks, is expressed in myth. It seeks, then, to make closer the philosophical position of an ancestral world, of which the average Colombian is not part.

* Undergraduate work.

** Faculty of Human Science, School of Philosophy. Director: Dr.: Dr. Mario Augusto Palencia Silva.

INTRODUCCIÓN

Las distintas éticas narrativas que muestran los diversos modos de ser del *otro*, a través de la literatura y la historia, han marcado un punto de encuentro en el estudio filosófico del «ser». Tal como lo dijo Aristóteles en su *Metafísica*, “el ser se dice de muchas maneras”, y el contacto con las formas de pensar, de vivir y de saber del otro, han cuestionado las categorías del conocimiento filosóficas propias de Occidente. Las narraciones míticas de los pueblos originarios son las que han puesto en jaque la lógica moderna y las que, ahora, reclaman ser percibidas por la filosofía.

Los aportes de la literatura mitológica a las concepciones filosóficas del mundo y del ser humano son hechos concretos. Ni Platón pudo librarse de los elementos míticos en la educación de los guardianes de la República, de forma tal que fueron incluidos como recurso epistemológico en su proyecto educativo y político. Tampoco, la filosofía occidental podrá hacer desaparecer el mito de la sociedad, es decir, el punto de partida primigenio de las relaciones humanas, pues su característica esencial es la constante transformación que, en los filósofos contemporáneos, deviene en ese sentimiento poético necesario del ser humano para habitar el mundo.

De ahí que Heidegger haya perseguido ese sentimiento en sus lecturas del poema de Párménides, del pensar original de la Antigua Grecia y de los poemas de Hölderlin, para en *Ser y Tiempo*, dar cuenta de esa experiencia poética fundamental del «ser» que habita. Pues la pregunta por el *Dasein*, lo lleva a preguntar también por el ente, por lo que existe y está en contacto permanente con el «ser». Sin embargo, aunque la pregunta heideggeriana por el ser tenga un desarrollo filosófico conforme a las patologías del mundo occidental y sus formas de saber-hacer; no implica que sea una pregunta cerrada. Pues el problema del ser sigue siendo la aporía relevante en la filosofía y el ejercicio de pensar esta pregunta no tiene norte, sur, oeste u occidente.

Con la creciente occidentalización de las culturas indígenas en Latinoamérica, los pueblos ancestrales han tenido que recurrir a pensar esta pregunta planteada en Occidente para recuperar las memorias de su pasado; para hacer tangible en la palabra lo que son y para volver a sentir el ser mítico de sus ancestros. Pues mientras el mundo occidental olvidó al ser, la occidentalización de las culturas indígenas implicó un olvido del mito, en donde habita su ser.

Es por ello, que el presente texto se desarrolla en calidad de un trabajo investigativo, el cual tiene como objetivo interpretar el «ser-mítico» del relato del maíz de la comunidad indígena Embera-Chamí, desde el concepto de «habitar» en Heidegger. Con esto se pretende situar la filosofía en el territorio colombiano, para así visibilizar esas otras formas de saber-hacer. De tal manera, se escoge el mito del maíz, de *Betata*, para tener acceso al mundo Embera desde un lenguaje pedagógico occidental, que cuestione al lector sobre su propio «estar-en-un-mundo-en-común».

En ese sentido, el trabajo se desarrolla en tres capítulos. El primero pretende contextualizar el relato mítico a través del lenguaje heideggeriano. Se presentan sus formas, elementos y figuras, tanto míticas como cotidianas que hacen parte del mundo Embera marcado por la historia del territorio colombiano. Aquí se expone el mito de la comunidad, que se actualiza cada vez que es contado junto con su Ser.

En el segundo capítulo, se rastrea el concepto de «habitar» en la obra: *Ser y Tiempo* de Heidegger, para definir las categorías de análisis metodológicas de la interpretación del ser-mítico del relato, en correspondencia a las prácticas de los antepasados Embera-Chamí y las formas de habitar los espacios en el mundo Embera. También se realiza la lectura de otras obras tardías de Heidegger para ampliar el alcance metodológico y metafórico de la obra del autor en la interpretación del mito.

Así, el modo en cómo una filosofía de Occidente se puede acercar a la comprensión del ser y su habitar de otra forma de pensamiento, totalmente distinta, se da a través de una relación antropológica de lectura crítica y traducción pedagógica; es decir,

buscando los puntos de encuentro y desencuentro con la concepción heideggeriana, en la que Heidegger se presta como pedagogo de la pregunta por el ser y su conexión con lo divino, mitológico. Se busca, entonces, hacer más cercana la posición filosófica de un mundo ancestral, del cual, el colombiano promedio no hace parte.

En el último capítulo, se reafirma la lectura realizada a través de la exposición de la importancia, vigencia y autenticidad del mito para pensar la experiencia fundamental del Ser en la filosofía heideggeriana, experiencia que es una práctica en la comunidad Embera-Chamí, y que parte desde la *Aletheia* griega. En otras palabras, se expone brevemente que, el método empleado por Heidegger para pensar el Ser tiene sus fundamentos en la verdad originaria, que en los griegos, es expresada en el mito y que, *Ser y Tiempo*, es el esfuerzo del autor por devolver al lector a una experiencia originaria e inicial del Ser.

No obstante, es importante aclarar que la metodología utilizada en este trabajo de investigación está compuesta por dos partes: 1) investigación documental y 2) lectura crítica de las conversaciones con Jorge Domicó, desplazado del Urabá y residente actual en Bucaramanga; así como de la experiencia obtenida en los años 2016- 2017 durante la elaboración del trabajo de grado para optar el título de Economista: *Economía Otra: El mundo invisible de los Embera-Chamí*, en el cual se recolectaron entrevistas de la comunidad Hemeregildo Chakiamá que fueron de gran ayuda durante la interpretación del relato. De esa forma, lo único que resta por decir, es solicitar del lector una disposición de lectura y escucha del esfuerzo de diálogo entre una filosofía ancestral y una filosofía occidental, que surge de la necesidad de percibir otros mundos –en este mundo en común – porque se perciben otros seres.

1. LOS HIJOS DE BETATA: UNA SEMIÓTICA INICIAL DEL MITO

*No vemos las cosas como son; más bien, éstas son
como las vemos: el mundo tiene para nosotros la
forma que el espíritu le confiere.
Óscar Quezada Macchiavello.*

Las formas simbólicas que se conservan en la enunciación del mito, su habla y su narración, representan, para la cosmovisión de la comunidad Embera-chamí, la autenticidad de su ser-indígena y la manera en cómo está arrojado al mundo. Vasco¹, Dolmatoff², Zuluaga³ y otros autores que han retratado las vivencias, historias y migraciones de la comunidad por el territorio colombiano –desde la llanura pacífica chocoana y la vertiente occidental de la cordillera occidental (territorio tradicional) hasta el piedemonte amazónico y los centros urbanos de las grandes ciudades como Bogotá, Medellín, Cali, y Bucaramanga –resaltan la misma constante ontológica del pueblo Embera: sus relatos míticos enfatizan elementos del territorio, que a su vez, hacen parte de su existencia.

Por eso al gran pueblo Embera, que los españoles llamaron como: los primeros chocóes⁴, se les conoce bajo diferentes nombres según su conexión con el territorio y sus relatos: Los *Oibida*, los *Eyabida*, *Dobida*, *Chamí*, *Katío* y los *Pusabida*, en donde el sufijo *bida* signifique existencia: “*Oi* significa monte, selva adentro, por eso los *Embera oibida* son gente de selva. *Do* significa río, los *dobida* son gente de río. *Pusá* significa mar, por eso los *pusábida* son gente de mar, habitantes de las costas

¹ VASCO, Luis Guillermo. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p. 42

² DOLMATOFF, Gerardo. Algunos Mitos de los Indios Chamí. En: Revista Folklore. 1953, no. 2., pp. 148-165

³ ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá: El Greco Impresores, 1988, p. 30.

⁴ GONZÁLEZ E., Luis Fernando. El Darién: Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica/ Parte I. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011, p. 39

marinas. *Eyo* significa parte alta de la montaña y las laderas, así, los *eyabida* son gente de montaña, entre los cuales se encuentran los Katío y los chamí”⁵.

Los Emberá-Chamí obtienen su nombre de *Chamí*, que significa cordillera. Se autodenominan como *Chamíbida* y son el pueblo que proviene de San Antonio del Chamí. Sin embargo, los sabios de la comunidad aún conservan en su memoria que antes de la colonia eran el pueblo *Óbida*, que significa gente de camino, y que fue después de los españoles que adoptaron el nombre de Chamí, en relación al pueblo fundado por la Corona española⁶. De caminar pasaron a estar. Y ese cambio mudó el sentido existencial en que habitaban el mundo.

Aunque esto tuvo impactos en su historia oral, poco a poco fue tomando parte en la narración de los mayores. Los *Chocóes*, nombrados por los españoles, se transformaron en Chokós, cántaros hechos de barro y pasados por el fuego, que representan a los primeros Embera, según las investigaciones de Vasco⁷. Así, dentro de sus relatos míticos, se mantienen algunos elementos históricos que toman una forma cosmológica en su pensamiento y que conectan a los cinco pueblos Embera, sin importar los diferentes caminos y territorios que han ocupado.

El mito, en una primera aproximación conceptual, según Quezada⁸, se encuentra reunido en un cuerpo sensible de formas del contenido y formas de la expresión y su sentido, o, significación está mediado por una tensión entre un modo originario de percibir y de aprehender y un modo originario de interpretar. Ese modo originario, del que habla el autor, es lo que Heidegger identificó en los griegos como el «pensar inicial», es decir, aquel pensar que atiende a lo esencial: “Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no

⁵ GONZÁLEZ H., Raquel. Así cuentan la Historia: Mujeres y memoria Embera. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena, 2013, p. 97.

⁶ GARCIA, Elizabeth. Economía otra: El mundo invisible de los Embera-Chamí. Trabajo de grado para optar el título de Economista. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Economía y Administración. 2018, p. 35

⁷ VASCO. Op. cit., p. 67

⁸ QUEZADA, Óscar. Del mito como forma simbólica: Ensayo de hermenéutica semiótica. Lima: UNMSM, 2007, pp. 19-21.

reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época”⁹.

De esa forma, elementos como los *Chokós*, la culebra *jepá* (la culebra que dio origen a los ríos), el maíz y la división de su universo, en tres mundos: “[...] el de arriba (*bajía*), donde están *Caragabí* (la luna y padre de *Jinopotabar*) y *Ba* (el trueno); éste, que es la tierra (*egoró*), donde viven los embera; y el de abajo (*aremuko* o *chiapera*), al cual se llega por el agua y donde viven los *Dojura*, *Tutruica*, *Jinopotabar* y los antepasados y se originan los *jaibanás* (sabios tradicionales)”¹⁰; han sido mantenidos en su oralidad, pasando de una época a otra como un mensaje latente que se actualiza en cada territorio y en cada generación.

Los mitos siempre han estado presentes y nunca han dejado de significar al mundo. Sólo que ese modo originario de percibir, aprehender e interpretar se sustrae y retrae al pensar moderno: “Dado que desde hace mucho hemos sido obligados a procurar nuestros conocimientos por un proceso de selección, a partir del exceso de lo que es dicho y escrito, hemos perdido la capacidad de escuchar las pocas cosas simples dichas en las palabras de los pensadores iniciales”¹¹.

Son los pensadores iniciales los que han sido capaces de preservar esa forma primordial de estar en el mundo. ¿Pero quiénes son ellos? Para Heidegger¹² eran los griegos y, más específicamente, los presocráticos quienes pensaban el ser mismo con base en el desocultamiento y la ocultación, es decir a partir de la *Aletheia*. Para este trabajo, los pensadores iniciales son las comunidades indígenas, el pueblo Embera, a quienes el pensar moderno ha prohibido escuchar, tildando de falso sus conocimientos y su mundo.

Los dos tipos de pensadores iniciales han sido rechazados por la lógica moderna y puestos al margen del pensar. No obstante, para ejercer un movimiento de retorno

⁹ HEIDEGGER, Martín. Parménides. Traducido por Másmela, C. Madrid: Akal ediciones, 2005, p. 5.

¹⁰ VASCO. Op. cit., p. 75.

¹¹ HEIDEGGER. Op. cit., p. 14

¹² Ibid., p. 81.

es necesario que el pensamiento sea llevado al punto inicial y su sentido sea reestablecido. Así, una semiótica del mito consistirá, en palabras de Quezada¹³, en algún modo de habitar el mundo y orientar los fenómenos que en él se producen, en dónde el ser humano es el “semiotizador” que sustrae, retrae y atrae el mundo por partida doble: es el ser que ejerce la acción, pero también hace parte del ente en el que recae la acción. Movimiento que se intenta describir a partir de la cosmología Embera contextualizada en el lenguaje heideggeriano.

1.1. EL LENGUAJE MÍTICO DE BETATA

Es el mito del maíz el que muestra, para los Embera, esa conexión con el mundo, pues aunque su dios *Karagabí* fue quien los creó, fue el maíz el que los mantuvo vivos. Según la recopilación de Dolmatoff¹⁴ y las narraciones de Lisardo Domico Yagari¹⁵, los primeros Embera fueron creados a partir de barro mezclado con agua, hombre y mujer, e incrustados en el tronco de una palma para crecer. *Karagabí* les dio el soplo de la vida para que pudieran poblar río arriba de la desembocadura del Río San Juan –en lo que se conoce hoy como el departamento de Risaralda – y formar el pueblo Embera, no obstante, fue alimentándose del maíz que ellos consiguieron sobrevivir y reproducirse para cumplir el mandato del poblamiento.

El maíz, en el lenguaje *Embera bedea*, se entiende como **be**, que compone, a su vez, la palabra que, para ellos, significa persona: *Embera*, persona del maíz. Alrededor de él giran las actividades tanto colectivas como individuales de la comunidad, los ritos de cura del territorio y su más íntima conexión con la tierra. Pues así como el maíz brota de la tierra, de abajo hacia arriba, los Embera también emergieron de la tierra, en un movimiento de ascensión.

¹³ QUEZADA. Op. cit., p. 39.

¹⁴ DOLMATOFF. Op. cit., p. 165

¹⁵ DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chamí en el Resguardo Hermeregildo Chakiama. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p.118.

El maíz está siempre representado por una entidad femenina, que en algunos relatos se conoce como *Betata*: la mujer que enseñó a los Embera las labores propias del maíz y, con éstas, las de su ser. Este mito contiene la forma de expresión del ser Embera-chamí, pues etimológicamente se encuentra inmerso en su propia enunciación como persona y otorga la sabiduría de sus ancestros a través de su bebida fermentada: la chicha. También, es el alimento que conecta a su médico tradicional, el *Jaibaná*, con los otros médicos tradicionales y le da la fuerza para luchar contra los espíritus o *Jaís*: “El mito, por lo tanto, está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Por eso, precisando, una filosofía del mito es, ipso facto, una filosofía del discurso, pero no de cualquier tipo de discurso sino de la forma primigenia de ser discurso”¹⁶. Pero ¿cuál es la forma primigenia de ser discurso? ¿Cuál es la diferencia entre lenguaje y discurso? ¿Es el mito un discurso o un lenguaje antiguo?

En el mito que recuperó Vasco¹⁷ y según el testimonio de Nechapi Domicó¹⁸, indígena Embera-Chamí desplazado por la violencia del paramilitarismo y que reside actualmente en Bucaramanga, se habla de una mujer hermosa que siempre llegaba de noche a contar historias para los Embera: “Todos se sentaban en círculo y ella empezaba a contarles sobre el mundo, la naturaleza, el cielo y los animales. Domicó asegura haberla visto cuando tenía cerca de 10 años, es decir hace 70 años. Según él, los indígenas no trabajaban sino que todo lo daba la naturaleza”¹⁹.

Betata tenía el don de la palabra que hacía caer en un profundo sueño a los Embera. Después de escuchar las historias sobre el mundo que los rodea, de cómo relacionarse con la naturaleza, con los animales, y con el cielo, entraban en un estado onírico propio de aquellos relatos griegos, cuando los héroes se quedan dormidos con la presencia de los dioses, mientras estos dan su mensaje, o, otorgan

¹⁶ QUEZADA. Op. cit., p. 20.

¹⁷ VASCO. Op. cit., pp. 65 -68.

¹⁸ GARCIA, Elizabeth. Cuaderno de anotaciones: testimonio de Jorge Domicó (Nechapi). Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Testimonio narrado en una clase de Historia de la filosofía IV. Febrero 23 del 2016.

¹⁹ GARCIA, Elizabeth. Economía otra: El mundo invisible de los Embera-Chamí. Op. cit., p. 84.

una virtud para los humanos. Y el regalo de *Betata* para los Embera era el maíz, por eso no es de extrañar que dentro de la comunidad se llame de Betata a la mazorca que tiene granos rojos y negros; pues cuando ellos despertaban al día siguiente, ya éste estaba regado en la tierra, molido para hacer comida, en sí, las tareas del hogar estaban hechas.

Mandaba todos los animales: ardilla, gurre, guagua, todos, que trabajaran haciendo rocería (es decir, regando el maíz al voleo y luego tumbando el monte encima). Trabajaban toda la noche. Al otro día, la gente se levantaba y veía esas rocerías tan inmensas. Por la noche, terminada la rocería, los animales, en figura como de gente, venían y hacían fiesta y tomaban chicha de maíz fuertiada en los chokó. Por la noche, Betata venía a la casa y trabajaba. Las mujeres no tenían que trabajar, solamente tenían que dormir con el marido. Betata hacía todo el trabajo del maíz. Hacía canastos y cantaritos. Tostaba y molía el maíz en la piedra. Al otro día, amanecían los jabaras llenos de harina para toda la familia²⁰.

Todos los trabajos de Betata, según el relato, eran hechos en la noche mientras los Embera dormían. Cuenta Nechapi Domicó²¹, que cuando él era un niño, las historias de Betata parecían más un arrullo, pues nadie conseguía estar despierto toda la noche cuando ella llegaba. Aquel acto de ir a dormir a los Embera, guarda la imagen de una madre que arropa a sus hijos de noche y da cobijo en sus historias, en sus palabras para que descansen tranquilos.

El acto de dar cobijo, de arropar, de dormir es mostrado en el relato como la primera actividad original cuando los Embera escuchan y se dejan envolver por las historias de Betata. Antes que trabajar, el dormir como sentirse a gusto, cobijado y arropado es la acción mítica por excelencia, pues su Ser-Embera está siendo abrazado por su madre Betata, mientras en sus sueños se queda parte de ella, su palabra.

Según Quezada²², la filosofía de Heidegger deja entrever el acto de cobijarse, propio del Dasein para estar-en-el-mundo, como una de las acciones que toman la forma simbólica de mito; es decir, fundan la realidad del ser como una apertura, en la que el cobijarse se refiere a entrar en una totalidad donde el lenguaje, ser, sentido y

²⁰ VASCO. Op. cit., p. 65.

²¹ GARCIA, Elizabeth. Cuaderno de anotaciones: testimonio de Jorge Domicó (Nechapi). Op. cit.

²² QUEZADA. Op. cit., pp. 103-104

palabra constituyen el mundo y están inextricablemente unidos. Además, advierte en Heidegger que el mito introduce la diferencia teórica entre lenguaje y discurso. Pues, el mito está referido al acto de discurso que abre el sentido para el ser, el cual arropado por el lenguaje consigue fundar su existencia en un acto semiótico singular de tomar posición y posesión. Así, el Ser-mítico como Ser que está en el mundo, corresponde al Ser enunciativo, que de lenguaje se transforma en discurso y es enunciado por los Dasein, pero al mismo tiempo, los Dasein ya fueron enunciados por él.

El Dasein da la forma simbólica de mito al acto mismo de cobijarse. Recordemos, la casa, la cabaña, la covacha, la morada, el cobijo mismo del estar-en-el-mundo; de eso se trata. El mito es el acto original del cobijarse por el que el (ser) lenguaje deviene (hacer) discurso. La existencia mítica es existencia en las formas enunciadas. No es una existencia óptica, en las cosas; es una existencia semiótica, en los enunciados. No es, en términos de Cassirer, una existencia física sino una existencia de sentido. Antes de enunciar el mito somos ya, desde siempre, enunciados por él²³.

Por tanto, la forma primigenia de ser discurso es la forma mítica, el Ser-mítico enunciativo está, entonces, en los seres del mundo, que tienen la facultad de enunciarlo o nombrarlo porque ellos ya han sido nombrados por él. Y no hay que olvidar que para Heidegger: “El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado”²⁴. Así, se está en un constante acercamiento del Ser hacia el mito y viceversa.

Este nombrar no podría acontecer sin el lenguaje, que es encargado de mediar y aproximar los unos a los otros. No obstante, para Heidegger²⁵, el lenguaje tiene esta función siempre y cuando sea auténtico; es decir, cuando actúa únicamente como diálogo. En la poesía de Hölderlin, Heidegger advierte que el ser del hombre tiene su fundamento en el lenguaje, lo que significa que el Ser es diálogo, los seres

²³ Ibid., p. 131.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. De camino al habla. Traducido por Ives Zimmerman. Barcelona: Odós, 1990, p. 19.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. Traducido por Antonio M. Bergmann y Cayerano Betancur. Hemeroteca Universidad Pontificia Bolivariana. 1989, pp. 17- 19.

humanos son un diálogo. Pero se hace una pregunta fundamental, a partir de la afirmación de Hölderlin en su poema: “¿Desde cuándo somos un diálogo?”.

Con esa pregunta, Heidegger entra en la discusión del ser humano como sujeto histórico, y marca un elemento importante para la comprensión del ser: “Ser un diálogo” y “ser histórico”, son una sola y misma cosa. Pues con el lenguaje deviene discurso, y el discurso es otra forma de decir “mundo”: “Solamente allí donde hay lenguaje hay “mundo” [...] Y allí solamente donde hay “mundo”, hay Historia”²⁶. Así para Heidegger, el ser humano ha sido un diálogo desde que todo existe, el mundo, la historia. Y aun así agrega: “Desde que el lenguaje se **historializa** auténticamente como diálogo, los dioses pasan a la palabra y aparece un mundo. Pero una vez más aún, interesa ver que la presencia de los dioses y la aparición del mundo, lejos de ser las simples consecuencias del advenimiento del lenguaje, son simultáneos con él”²⁷.

De esa forma, el lenguaje mítico va de la mano con la aparición del mundo sin existir un antes o después, sino sólo un existir, el cual se hace inteligible para el Ser en el momento en que es arropado por ese lenguaje y deviene discurso, situación que es simultánea. Un discurso que en realidad es un diálogo y que, como observa Quezada, su función se completa en la convivencia: “En el acto de enunciación realizamos la experiencia de ser-en-el-mundo, de ser-del-mundo (Dasein); probamos nuestra “presencia en el mundo”. Tal es el “campo de presencia” en el que se vive la actividad lingüística. El lenguaje, en suma, “sirve para” convivir”²⁸.

Así, cuando se lee detenidamente el relato de Betata, se observa que ella es la personificación de ese lenguaje que arropa al Embera y funda en él un discurso que es dialógico e histórico. Arropa al Embera en el Ser-mítico: los dioses, los animales, el cielo, en sí, el mundo presente en él, para que después pueda ser enunciado y

²⁶ Ibid., p. 17.

²⁷ Ibid., p. 18.

²⁸ QUEZADA. Op. cit., p. 56

refundado en las nuevas generaciones. Esta fundación es «inicial», por eso se constituye como relato mítico.

1.2. EL HABLA DE LOS EMBERA

Aunque el relato de Betata no se ha mantenido intacto en el tiempo*, dentro de la comunidad Embera-Chamí persisten hábitos comunitarios que tienen su explicación en la conexión ancestral del maíz con la tierra, con los animales, con el mundo y con ellos como seres. Vasco enfatiza lo siguiente:

[...] las acciones productivas de los chamí se dan en un marco de prescripciones, provenientes unas de las conductas y enseñanzas de seres como Jinopotabar y Betata, que el mito recoge, venidas otras de la actividad e indicaciones del jaibaná, todas tendientes a que los chamí se relacionen con el mundo en sus diferentes órdenes de acuerdo a cómo es el mundo, a cómo ha sido conocido. Su “sentido ecológico” no se reduce, entonces, a un conjunto de técnicas de manejo del medio, sino que éstas son inoperantes por fuera del marco conceptual que las soporta. Se trata de formas de mantener una relación vital con un mundo del cual hacen parte²⁹.

Ese mundo es el mundo del medio, la tierra (Egoró), donde el mundo de abajo y de arriba confluyen en un equilibrio, pues lo de arriba debe bajar y lo de abajo debe subir. En la tierra de los Embera, no hay diferencias radicales entre los seres y las cosas, todos ellos tienen *jai*, (espíritu), energías materiales que constituyen la esencia de todo lo que existe: “Los humanos, los animales, los fenómenos naturales, todos tienen *jai*; entre ellos no se establecen términos de superioridad o inferioridad. El jaibaná es el señor de los *jai*, de ahí su nombre, y con ellos detenta el poder total”³⁰.

Sin embargo, aunque todo tenga *jai*, los Embera no son iguales a los animales, pues ellos tienen una esencia diferente. Esa esencia es nombrada de *haure*, que en su traducción al español se asemeja al alma y está dada por el maíz: “Hay conciencia de que ellos son hombres y no naturaleza, ya que su esencia proviene del maíz,

* Rasgo propio de la oralidad consustancial del Mito.

²⁹ VASCO. Op. cit., p. 87.

³⁰ *Ibíd.*, p. 76.

planta domesticada, que el hombre robó de la naturaleza, del mundo de abajo, y que produce hoy mediante el trabajo de la rocería³¹. Esta planta es lo que les permite ser y entrar en el mundo Embera, pues es la planta que Betata les dejó para fundar en ellos su ser, su mundo, su habla.

De nuevo aquí, el mito se presenta en el enunciado y al nombrar el maíz lo torna un existencial mítico para los Embera. Así asume la forma óntico-ontológica, pues Betata los cobijó en su lenguaje y les dio de beber chicha de maíz y de comer harina de maíz para infundirles el habla para su discurso. Y este proceso continúa dentro de la comunidad a través del ritual de iniciación femenino, en donde se transmite la condición de posibilidad para la reproducción de los Embera, pues para poder ser capaz de dar a luz hijos que sean Embera, deben beber chicha que ha sido fermentada en los cántaros de barro, los chokós.

Este cántaro contiene la chicha en su “barriguita”, como la mujer lleva a su hijo en el vientre. La niña guarda el chokó de su fiesta y lo lleva consigo cuando se casa. Con él, es completa, puede reproducir a los embera-chamí. Ella les da la vida. El chokó, por medio de la chicha, les da la esencia del ser embera. Chokó y mujer conforman una unidad que reproduce a la gente embera-chamí³².

De ese modo, el maíz está en la “sangre” del Embera, en su esencia misma y a partir de inúmeros rituales se actualiza esa conexión en la comunidad. La chicha es llamada como el licor de los hombres y es consumida por todos. Sin embargo, sólo algunos tienen la habilidad de retransmitir esa esencia dada en la chicha en su hablar. Estas pocas personas son los Jaibanás que curan y limpian a través de su hablar, que es un canto.

Pues aunque todos los Embera puedan hablar, sólo los Jaibanás consiguen hablar cantando. Vasco³³ lo identifica como “la palabra cantada”. Y al igual que el hablar se constituye dentro del mito como una marca fundamental de humanidad, es el jaibaná que con su «hablar cantando» es un *humanizador*. ¿Pero por qué humaniza

³¹ *Ibíd.*, p. 86

³² *Ibíd.*,

³³ *Ibíd.*, p. 47.

el «hablar cantando» del Jaibaná? ¿Acaso el hablar mismo no es una prueba irrefutable de humanidad, no es la esencia diferenciadora del hombre?

Heidegger³⁴ estaría de acuerdo con la siguiente proposición: solamente el habla capacita al hombre a ser lo que es. Sin embargo, marca una diferencia irrefutable entre el habla y el habla del Habla. Por un lado, *El habla* se manifiesta en la capacidad del hombre de hablar a través de sus herramientas vocales; se puede expresar una idea y un pensamiento gracias a la configuración biológica de la boca humana y los alineamientos de los órganos. Por otro lado, eso no implica que se consiga hablar de verdad. Es decir, hablar desde *El habla* y hablar lo que *El habla* habla (Decir): “El habla habla en cuanto que, como Mostración que llega a todos los ámbitos de lo presente, deja, a partir de ellos, aparecer o des-aparecer presencia. Así que **escuchamos** el habla de tal modo que nos dejamos decir su Decir”³⁵.

El Decir del Habla muestra la totalidad en donde los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inablado están conectados desde lo que Heidegger³⁶ denomina como “la palabra destinada”. Esta palabra es lo que se muestra en el Decir del Habla. Así, el «hablar cantando» del Jaibaná consigue escuchar y decir el Decir del Habla. Pues la experiencia del Jaibaná es distinta a la de los demás Embera, ya que es el único que consigue hablar como un escuchar previo: Escuchar el mundo, la naturaleza, los *jais*, Betata, su esencia, su origen. Pues como advierte Heidegger, son pocos los que piensan y transforman su relación con el habla, por ende, el olvido del Ser es tan evidente para este autor. Y aunque el habla sea una prueba de humanidad es necesario hablar desde El Habla, para evitar caer en el olvido de la misma.

El hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos. Así, hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar. Esa escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya

³⁴ HEIDEGGER, Martin. De camino al habla. Op., cit., p. 11.

³⁵ Ibid., p. 230.

³⁶ Ibid., p. 227.

desde siempre hemos escuchado el habla. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla³⁷

¿Qué oye el Jaibaná? El Hablar de Betata, el Hablar del maíz. Y al escuchar, él recuerda su esencia y hace recordar a los otros a través de su canto, por eso consigue limpiarlos y curarlos: “Con su canto, el jaibaná crea humanidad, la confiere, expulsando del hombre a los jai, esencias naturales que han penetrado en él para enfermarlo, y confinándolas a su mundo propio: la selva o el agua, o al mundo de abajo, a la vez bajo la selva y bajo el agua. No sólo es el verdadero hombre, es el humanizador”³⁸.

Esto se puede interpretar de la siguiente forma: los Embera-Chamí, al igual que cualquier persona de la sociedad occidental, en el sentido europeo-contemporáneo, son susceptibles a no poder escuchar el Habla y, por tanto, no conseguir hablar desde el Habla; es decir, dejar caer su Ser en el olvido. No obstante, la comunidad Embera-Chamí tiene al Jaibaná para limpiar sus oídos con su canto y restablecer la conexión con su esencia.

En este campo, la palabra cantada cumple un papel de importancia. El mito la hace una marca fundamental de humanidad, al ubicarla como el elemento diferenciador de los hombres frente a los seres que no lo son. Hablar es comunicarse, abrirse, salir de uno mismo y establecer comunicación con los demás. Al hablar, el hombre se disyunta de la naturaleza y se hace ser cotidiano, habitante del mundo nuestro, el de los fenómenos. El jaibaná restablece el nexo con su canto y con su “sueño”, ligando los dos mundos, volviendo al hombre a la naturaleza y, al hacerlo, pudiendo producir efectos sobre el mundo de acá como consecuencia de su actuar en el de allá³⁹.

Pues el hablar cotidiano es diferente del Hablar. Para Heidegger, es importante “Llevar el habla como habla al habla”⁴⁰ y esta actividad esencial consigue ser materializada con el canto del Jaibaná. Actividad que, según Vasco⁴¹, los Embera, al traducirla al español, la designan como: “Trabajo”.

³⁷ *Ibíd.*, p. 229.

³⁸ VASCO. *Op. cit.*, p. 48.

³⁹ *Ibíd.*,

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. *Op. cit.*, p. 218.

⁴¹ VASCO. *Op. cit.*, p. 47.

Aquí es importante señalar que: para definir su habla verdadera ante la sociedad moderna, en vez de decir “cantar”, dicen “trabajo”. La actividad del Jaibaná es esencial y en su lengua su acción se conoce como *Kabai* que significa conocer y trabajar en español⁴²; pero no obstante, estas traducciones más que mostrar su forma de estar en el mundo, revela la forma real del estar-en-el-mundo de la sociedad moderna.

Desde la colonia, los Embera-Chamí comprendieron que el “trabajo” era la esencia que los españoles reclamaban de ellos y no su Maíz, no su Habla, no su Canto. Parece entonces lógico que, cuando hicieron la traducción antropológica de la actividad del Jaibaná, se representara en la palabra “trabajo” por su carga naturalizada en la esencia del Hombre moderno. La vinculación del *Kabaí* con los Embera es primordial, inicial; así como para el hombre moderno su vinculación con el “trabajo” –entendido desde la concepción moderna – se convirtió en una categoría ontológica-existencial de su Ser.

De esa manera, si: “La casa del ser es el habla porque, en tanto que Decir, el habla es el modo del advenimiento apropiador”⁴³, la casa del ser del hombre moderno ha sido nombrada como “trabajo”, colocando el Ser en el olvido; mientras la casa del ser de los Embera-Chamí consigue mantenerse en el “Habla cantando”, gracias a sus relatos míticos, que de la enunciación consiguen materializar su discurso por medio del Jaibaná y de los rituales de la comunidad. Ese modo de advenimiento apropiador indicado por Heidegger, es lo que para los Embera tiene el nombre de *Kabai*.

1.3. LA PALABRA MÍTICA: *BE*

Como se expuso anteriormente, ese Habla es representado a través del maíz y es ingerido por ellos en su forma líquida o sólida. Sin embargo, se aclaró que sólo el Jaibaná es capaz de escuchar el decir del Habla y hacerlo aparecer a través de su

⁴² *Ibíd.*,

⁴³ HEIDEGGER, Martin. De camino al habla. Op. cit., pp. 241-242.

canto que cura y limpia el ser de los Embera. Su canto tiene lo que Heidegger llamó como la “palabra destinada” pero que Vasco advierte como la “palabra cantada”.

De esa forma, se puede decir que dentro del mito de Betata existe una palabra mítica, inicial, que está oculta al mismo tiempo que des-oculta. Según Heidegger: “La palabra en cuanto palabra no se presenta, pues jamás inmediatamente con la garantía de ser una palabra esencial o al contrario, un sonoro vacío. A la inversa, una palabra esencial aparece muchas veces, en su simplicidad, como algo no esencial”⁴⁴.

Entonces, ¿cuál es esa palabra esencial del mito? Para Heidegger⁴⁵ la palabra inicial, la palabra de los pensadores iniciales, es la auténtica leyenda. Y como palabra inicial tiene su fundamento en la *Aletheia* griega, pues une el poetizar y el pensar bajo el nombre de *Mythos*. No obstante, ya que el mito es la palabra inicial por excelencia, dentro de él se encuentra la palabra común, cotidiana que nombra el ser al mundo y le da presencia: “[...] el ser sólo se revela en la palabra”⁴⁶.

Durante el *Kabai*, el Jaibaná invoca con su canto al ser-mítico y lo hace aparecer en el mundo, recordando que nombrar es un modo de invocación. Este ser-mítico es llamado a través de la palabra común pero esencial para los Embera y que desde siempre estuvo conectada con su origen. En el mismo nombre de Betata está la palabra maíz. Y aunque en el relato, Betata fue seducida por los regalos del dios Karagabí, dejó para los Embera la palabra común e inicial de su nombre: **Be**-ta-ta. «Be» es lo que puede llamarse como palabra mítica, entendiendo que:

Quando nosotros empleemos la expresión «mítico», la pensaremos en el sentido delimitado ahora: «lo mítico» -el *mithos*-lógico – es el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como esencia fundamental del ser mismo. Los términos muerte, noche, día, tierra y bóveda celeste nombran modos esenciales de la desocultación y ocultación⁴⁷

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. Op. cit., p. 16

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. Párménides. Op. cit., p. 80.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 129.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 92.

En ese sentido, lo «mítico» de **Be** es su forma de estar desoculta y oculta durante todo el relato. Aparece no sólo en el nombre, de lo que podría considerarse una diosa, sino también en las actividades cotidianas de los humanos y los animales. Es nombrado en el mundo, materializado y puesto en movimiento: “En conclusión, la humanidad de los Embera proviene del maíz en su forma de chicha. Son, entonces, hombres de maíz, hechos del maíz. Por eso, una mujer del río Machete, afluente del Garrapatos, decía que los antiguos eran los Bembera, es decir, los **Be-embera**, gente del maíz”⁴⁸. Por eso Heidegger se refiere a la palabra desocultante-ocultante, así la «palabra mítica» es otra forma de decir lo mismo.

Sin embargo, este tipo de palabra no puede ser nombrada en el habla cotidiana, aunque sea una palabra común y cercana al Hombre. Y lo más interesante es que tampoco puede ser dicha por cualquiera, pues son pocos a los que les es dada la palabra a través de la escucha. Heidegger da el honor al poeta de recibir la palabra y poder usarla: “El poeta nombra a los dioses, nombra todas las cosas en lo que ellas son. Esta nominación no consiste en dar un nombre simplemente a una cosa que antes sería ya muy bien conocida, sino que el poeta, hablando la palabra esencial, hace entonces solamente que lo existente se encuentre por esta denominación nombrado **en** lo que es, y sea así conocido como siendo”⁴⁹.

El poeta no explica lo que es, la palabra no le da esencia a la cosa que nombra, sino que la presenta como es, y en el momento en que es llamada al mundo se reconoce como siendo. De esa manera la palabra mítica no da esencia a los Embera, pues su esencia ya fue dada por Betata, por sus ancestros. Ésta sólo la pone en presencia de las cosas, de los otros.

La forma del poeta de usar la palabra esencial es a través de su canto poético. Para Heidegger la poesía podría pensarse como un ejercicio escrito de canto. Pues el canto es el único que consigue transmitir la viveza de la palabra. La poesía deja plasmada esa viveza en su escritura; por eso, generalmente guarda un ritmo, una

⁴⁸ VASCO. Op. cit., p. 68

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. Op. cit., p. 19.

entonación dentro de ella. Así como el poeta recibe la palabra como un canto, escucha el canto y canta/recita/reDice, así el jaibaná lo hace:

Pensante, reuniente, amante, así es el decir: un quieto exuberante inclinarse, una jubilosa veneración, un rendir homenaje, cantar alabanzas: *laudare*. *Laudes* es el nombre latino para los cantos. Recitar cantos significa: cantar. Cantar es el recogimiento del decir en el canto. Si ignoramos el alto sentido del canto en tanto que decir, se convierte en mera sonorización posterior de lo que es dicho y escrito⁵⁰.

Y como el poeta dice el Decir, un Decir secreto y misterioso por su desocultar-ocultante, debe corresponder a su misterio: “[...]. Esto únicamente se puede lograr si la palabra poética resuena en el sonido del canto”⁵¹.

Poeta y Jaibaná son análogos en esta interpretación del mito. Los dos *redicen* la palabra dada por los dioses, pues son los Jaibanás los que generalmente narran los relatos míticos. Al igual que los dos cantan para la palabra ser escuchada auténticamente. El *Kabai*, entonces, podría comprenderse mejor si se nombra en español como conocer y cantar, en vez de conocer y trabajar. Pues según Vasco: “En idioma Embera, conocer es, también, encontrar, alcanzar lo que está ahí, pero oculto, separado de este mundo cotidiano, el de los resultados, por una barrera creada por la disyunción del todo; pero allí, en esa barrera, donde el Embera común debe detenerse, el jaibaná sigue adelante a través del “sueño”⁵².

El «conocer» para los Embera es, según la interpretación propuesta, la forma en cómo actúa la palabra mítica. Por tanto, su uso no puede ser reflejado en el término “trabajo”, sino en el canto de la forma explicada anteriormente. Sin embargo, se puede pensar que para que esta figura fuera preservada en su cultura por tanto tiempo, tuvieron que disfrazarla de “trabajador”, argumentando que el Jaibaná era en realidad el único que hacía un trabajo verdadero. De ahí su reconocimiento como “hombre verdadero” –aun así, no pudo evitar su persecución y masacre por parte

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. Del camino al Habla. Op. cit., p. 205

⁵¹ *Ibíd.*, p. 206.

⁵² VASCO. Op. cit., p. 47.

de la iglesia y los grupos armados durante el conflicto colombiano, que ha durado más de medio siglo⁵³.

Hay que recordar que el sueño es una de las formas de comunicación de los dioses con los mortales. En el mito del maíz, Betata induce en un sueño profundo a los Embera, mientras hace sus actividades nocturnas para regar el maíz, pero sólo el Jaibaná consigue conocer en el sueño la palabra de Betata para cantarla: “El conocimiento no se produce, existe y se llega a él por medio del “sueño””⁵⁴. Según Heidegger, en su análisis de la poesía de Hölderlin, percibe que el poeta recolecta los signos de los dioses para después dárselos al pueblo, pues sólo él puede interpretarlos, al igual que, sólo el jaibaná puede navegar por los sueños.

La fundación del ser está ligada a los signos de los dioses. Y al mismo tiempo, la palabra poética no es más que la interpretación de la “voz del pueblo”. Es por esto por lo que Hölderlin apela a las leyendas, en las cuales un pueblo hace memoria de su pertenencia a lo siendo en su totalidad. Muchas veces esta voz se calla y se extenua en sí misma. No es capaz, en general, de decir por sí misma lo auténtico; tiene necesidad de aquellos que la interpretan⁵⁵.

En esa medida, la existencia del poeta y del Jaibaná, se hacen absolutamente necesarias para no caer en el olvido del ser. El Jaibaná recurre al ser-mítico y lo presenta con su canto para recordar la esencia de los Embera, pues les recuerda su casa, el cobijo. El poeta hace lo mismo, tal vez por eso Heidegger dedicó sus estudios posteriores a la poesía y su esencia para el Ser. Es necesario de un intérprete que pueda captar esa palabra común que está oculta-desoculta, un intérprete que escuche.

De ahí que el mito de Betata, no solo muestra la fundación inicial del ser Embera-Chamí, sino que, también, revela las actividades del Jaibaná y da a él un sentido: Kabai, conocer y cantar la palabra mítica que está en el habla de **Betata** y que a su

⁵³ GARCIA, Elizabeth. Economía otra: El mundo invisible de los Embera-Chamí. Op. cit., pp. 49-50

⁵⁴ VASCO. Op. cit., pp. 46-47.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. Op. cit., p. 23.

vez está en los Em**bera**; por eso él es el intérprete, el mediador que conecta el ser-Embera con el ser-mítico, con su «**ser-Be**»**.

** Las palabras resaltadas en negro son colocadas por la autora para enfatizar los términos o las sílabas con contenido mítico de este trabajo.

2. EL HABITAR DEL «SER-BE»: EL ESTAR PREONTÓLOGICO DEL EMBERA

En el mito de Betata se presenta lo que podía interpretarse, en un primer momento, como dos seres: el Ser-Embera y el ser-mítico, «ser-Be». El último es lo que permite que el primero sea y continúe siendo. Sin embargo, para entender la *existencialidad* de este ser-mítico, se hace necesario preguntar por su estar-en-el-mundo. Pues aunque se haya dicho que el mito es, en tanto, un ser enunciativo que no tiene una existencia óptica; su existencia semiótica marca una forma particular de estar en el mundo. El ser-mítico en su relación de sentido con el ser-Embera y el mundo, transmite un tipo de habitar en su palabra mítica. Por eso, este capítulo parte de las siguientes preguntas: ¿De qué modo se puede interpretar el habitar del ser mítico que propone el relato? ¿De cuál forma habita el ser-mítico, el ser-Be? ¿El habitar del ser (*Dasein*) es diferente del habitar del ser-mítico?

2.1. EL HABITAR ORIGINARIO: EL MODO EXISTENCIAL DEL CUIDADO DEL MUNDO.

En su gran obra: *Ser y Tiempo*, Heidegger postuló las bases del concepto habitar como el modo existencial del ser, su estar-en-el-mundo. Pues su analítica existencial del Dasein, parte de la siguiente proposición: el Dasein se comprende siempre, a sí mismo, desde su existencia y la comprensión de su ser, implica una comprensión del mundo, pues el Ser es siempre ser de un ente, y está en el mundo⁵⁶. El habitar aparece, dentro de su obra, como el «estar-en» y marca una estructura óptico-ontológica que se distancia de los estudios de la ontología tradicional, pues se sale de la interpretación sujeto-objeto para hablar del ser y del ente. Así, el Dasein no es un sujeto que habita o está en un mundo como objeto,

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, pp. 19-22.

sino que el Dasein guarda una profunda relación existencial y fundamental de sentido entre él y el mundo. De ahí su carácter ontológico⁵⁷.

Sin embargo, para la comprensión del Dasein, Heidegger advierte en el inicio de su obra que: “El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”⁵⁸. Con esta proposición, se parte de que el Ser se reconoce en el mundo y reconoce su existencia en su cotidianidad, la cual es “cercana”, en un sentido común, pero en realidad esta cercanía es una lejanía cuando se entiende en un sentido más profundo. El Ser es ontológicamente lejano de sí mismo porque su comprensión está limitada en lo óntico y el sentido de su existencia queda oculto para quien, de 24 horas, trabaja 16 horas, o , para quien, simplemente, haya olvidado la pregunta por el Ser. No obstante, Heidegger señala una cuestión importante, pues así sea lejana la comprensión del ser para sí mismo, el Dasein tiene una comprensión de su ser que es preontológica, pues su ser no le es extraño.

Esta comprensión preontológica del ser es lo que permite al Dasein hacerse cercano, para sí mismo, tanto ónticamente como ontológicamente, pues no se puede comprender algo que sea extraño en sí mismo. Es por el carácter de extrañeza que el Ser está oculto, encubierto o se muestra “disimulado” y la razón por la que, también, Heidegger habla del “aclaramiento” del ser. Así, el Ser no es enteramente desconocido y queda confirmada su existencia.

Al existir el Ser, existe el mundo simultáneamente. De esa forma, Heidegger propone, inicialmente, que el sentido del Dasein debe ser interrogado por su forma de «estar-en» como constitución existencial del ser. Puesto que, jamás un Ser está desprovisto del mundo y en cuanto está en el mundo, es como es:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 23-24.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 27

acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *dilligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán "*bin*" ["soy"] se relaciona con la preposición "*bei*" ["en", "en medio de", "junto a"]; "*ich bin*" ["yo soy"] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. "Ser", como infinitivo de "yo soy", e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*⁵⁹

Aunque en su obra pocas veces se encuentre la palabra "habitar", el concepto de habitar es desenvuelto por medio de esta expresión existencial. Según Mascaró⁶⁰, es el habitar la expresión primordial que está dentro del «estar-en», pues es la que muestra el carácter fundamental de instalación en medio de un mundo. Para él, este concepto es desarrollado por Heidegger de una mejor forma en sus escritos tardíos, pues se refiere a la intencionalidad de estar referido a lo que lo rodea en función de un determinado fin y desde una comprensión previa que no se manifiesta ni teórica ni objetivamente.

Para el Dasein, existir es habitar. El hombre se despliega instalándose en un medio, relacionándose con él, dejándose concernir por lo que viene a la presencia. La originaria experiencia humana en el mundo consiste en establecer ámbitos de familiaridad y correlación con lo circundante; la implicación originaria hombre-mundo es de carácter inexplicito, y por ello mismo, lo existencialmente más cercano. Sin embargo, en el segundo período del pensar de Heidegger, la dimensión del habitar se expande y adquiere una función ontológicamente más relevante. Tal como lo expresa la genealogía de la palabra alemana *Bauen*, habitar posibilita no únicamente el construir, sino también el cuidar y abrigar. En efecto, habitando el hombre protege y resguarda aquello con lo que posee una relación íntima y esencial: el ser⁶¹.

No obstante, Heidegger señala en: *Ser y Tiempo* que de las múltiples formas que puede ser manifestado el *estar-en*: habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar, dejar perderse, interrogar; el modo esencial en el que está el ser es en el cuidado. Es ahí cuando la analítica existencial del Ser gira alrededor de

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 63-64

⁶⁰ MASCARÓ, Luciano. Heidegger y el habitar como modo fundamental de la existencia humana. *Filosofía y Epistemología*. III CONGRESO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGÍA XVIII JORNADAS DE INVESTIGACIÓN SÉPTIMO ENCUENTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, p. 61

⁶¹ *Ibíd.*, p. 62

pensar el Dasein como cuidado y marca el primer punto de partida ontológico del Dasein, que en sus escritos posteriores fue profundizado.

Aunque existan muchas formas de estar, definidas, por él, como *Ocuparse* (*Bersogen*), hace una aclaración cuando dice: “[...] el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge*, cuidado”⁶². Es decir, que siempre que se habla de Ocupación, en relación al Dasein, ésta debe ser entendida desde el cuidado y no desde las otras formas que son posibilidades del Ser; pues no podría haber una comprensión preontológica del Dasein, si su estar fue desde siempre la renuncia o la caída que están determinadas dentro de las posibilidades de la ocupación.

En ese sentido, al ser el Dasein, el único Ser capaz de comprender los otros seres del ente que no son como él, se marca, aún más, la diferencia entre el cuidado y el ocuparse. Pues, los demás entes que comparecen en la ocupación, Heidegger⁶³ los nombró como *Útil*, lo que está-a-la-mano y no es un ser igual que el Dasein. El Dasein puede usar estos útiles para su estar como cuidado, pero los útiles están en el mundo según un modo de ocupar.

De igual forma, la palabra *Solicitud* (*Fürsorge*) cumple también con la misma característica de la Ocupación, en ella se contemplan formas positivas y negativas de estar-en desde el co-estar con los otros^{***}. Esas formas deficientes son mostradas por Heidegger cuando el Dasein está inmerso en su cotidianidad y absorbido por lo que nombró como *Uno*, el impersonal, dentro de la *distancialidad* presente en el coestar: “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”⁶⁴.

⁶² HEIDEGGER, Martín. Ser y Tiempo. Op. cit., p. 66

⁶³ *Ibíd.*, p. 77.

^{***} Es importante recordar que: El Dasein no está *junto* a un ente llamado mundo, así como tampoco está junto al lado de otro Dasein. Su relación es siempre una relación de sentido ontológica y existencial y no solamente óptica.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 131.

Por eso, al analizar repetidas veces el «estar-en», Heidegger abre el camino hacia la captación del ser originario del Dasein: el cuidado⁶⁵. Como bien lo mostró este autor, ni el ocuparse, ni la solicitud pueden llegar a explicar existencialmente ni ontológicamente al ser, si no son entendidas desde el cuidado; de lo contrario la interpretación quedaría sólo en un escenario superficial que no conseguiría advertir el estar-en auténtico del Dasein, pues este se perdería en su condición de arrojado al mundo, de ser caído y absorbido por el *Uno*.

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como *ocupación* [*Besorgen*] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [*Fürsorge*] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo. El estar-en-medio-de... es ocupación porque, como modo del estar-en queda determinado por la estructura fundamental de este último, es decir, por el cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de⁶⁶.

Así, el cuidado entendido como la forma originaria del Ser dentro de su expresión estar-en, que es habitar, es la forma por la cual esta investigación propone interpretar el habitar del relato mítico de los Embera. Sin embargo, es preciso aclarar que en el lenguaje heideggeriano coexisten dos tipos de cuidado. El cuidado al cuál retorna el Dasein después de haber caído en el mundo y en el Uno y el cuidado que desde siempre ha estado en la comprensión preontológica del ser.

El primero es la forma en cómo Heidegger muestra la salida del Uno y lo cotidiano. Pues así exista el cuidado como una categoría ontológica anterior a los fenómenos del mundo y las posibilidades del ser, el Dasein no podrá aproximarse de ella, si primero no consigue despertar de la cotidianidad. Aquí es cuando se muestra el

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 135

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 193.

Dasein como un ser que, estando en el mundo con otros Dasein y con las cosas, se hace lejano de ellas y de sí mismo y se encuentra verdaderamente solo. Si el ser moderno se desencantó del mundo y se desprendió de lo simple y lo inicial, ¿cómo puede superar su propio olvido?.

Una pregunta angustiante para todo pensador, porque parece plantear un callejón sin salida. Pero para Heidegger, precisamente de esa angustia es que surge la posibilidad del ser de despertar: “Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser”⁶⁷. Esa angustia, extiende el camino del Dasein hacia el cuidado como concepto existencial para después llegar a su forma preontológica del ser.

No obstante, sería un error metodológico asumir dentro del “cuidado” la forma de la angustia del Ser-moderno para interpretar la forma de habitar del ser-mítico del relato. Pues, aunque los Embera se encuentren caídos o arrojados en el mundo moderno, su cultura todavía conserva elementos míticos esenciales para su retorno al mundo Embera, los cuales no parten de la angustia.

Si bien, el llamado del Dasein en Heidegger surge desde sí mismo al angustiarse: poner-ante-sí, delante-de-sí, anticiparse-a-sí⁶⁸. El llamado del ser-Embera surge gracias al Jaibaná, elemento mítico que ingresa en la cotidianidad y los devuelve al mundo con su canto. Por esa razón, el «cuidado» es entendido desde su forma más originaria y pre-existente. Forma usada por Heidegger para sustentarlo como ontológico existencial: “[...] lo ontológicamente “nuevo” de esta interpretación es ónticamente muy antiguo. La explicación del ser del Dasein como cuidado no fuerza al Dasein a entrar en una idea previamente pensada, sino que conceptualiza existencialmente algo que ya está óntico-existentivamente abierto”⁶⁹.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 191.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 185-191.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 196-197.

El cuidado como autointerpretación preontológica del Dasein, Heidegger lo expone a través de lo que considera un testimonio en su versión más originaria: un mito, una fábula. De la lectura de este relato donde aparecen la Tierra, Júpiter, la Cura como a lo que pertenece el Dasein, este filósofo estableció la estructura existencial fundamental del Dasein: “La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en aquel modo de ser que domina por entero su peregrinar temporal en el mundo”⁷⁰. De la cual concluye lo siguiente: “La interpretación ontológica del Dasein ha llevado la autointerpretación preontológica de este ente como “cuidado” al concepto existencial del cuidado”⁷¹.

De esa manera, Heidegger abre un camino metodológico para esta investigación, pues trae el «cuidado» en su forma originaria, mostrada en la fábula antigua, mito, como elemento clave de análisis en su estudio por el sentido del Ser; manteniéndola en su estado preontológico-inicial-mítico y, a partir de ahí, pensar el cuidado como concepto existencial para la interpretación ontológica del Dasein. Es desde ese escenario, que se interpreta el habitar del ser-mítico, ser-Be; pues las categorías de análisis se mantienen en el campo mítico.

2.2. EL COESTAR DEL SER-BE: EL CUIDADO DE LA CUATERNIDAD

¿Qué y a quién cuida este habitar?. Según Mascaró⁷², habitar y acercar están íntimamente relacionados entre sí, pues en la medida en que el ser dentro de su determinación existencial habita desde el cuidado, va tornando próximo el mundo circundante y los entes en él. Así el habitar implica un ámbito de co-referencia entre hombre, el mundo y los otros. A esta co-referencia, Heidegger la llamó el coestar del Dasein con los otros: “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 199.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 200.

⁷² MASCARÓ. *Op. cit.*, p. 62.

Dasein es un **mundo en común** [Mitwelt]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [Mitdasein]⁷³.

Todo lo que esté en el mundo necesariamente coexiste entre sí. El coestar no surge, entonces, sólo porque exista otro en el mismo espacio y lugar que el Dasein, pues el coexistir no se queda sólo en lo directamente tangible del mundo; sino que traspasa la materialidad. Así, Heidegger, advierte que aunque el Dasein se encuentre solo, sin ningún otro Dasein alrededor, él está-en-el-mundo, un mundo que también es común con otros entes que no son como el Dasein: “El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo”⁷⁴.

Entonces, si el habitar es cuidado y es un cuidado en la cercanía que remite a una coexistencia con los otros y con el mundo, es porque el cuidado se dirige hacia ellos: “El mundo del Dasein es un mundo en común”.

En el mito del maíz, son las acciones de Betata, las que se presentan como el cuidado de las cosas del mundo Embera, en el cual el término “cosa” se entiende como generador de mundo: “Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa des-pliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al «cosear», gestan (tragen aus) mundo”⁷⁵. Para Heidegger, las cosas son las que acercan las lejanías, pues aparecen y generan un mundo en común.

De esa forma, cuando Betata cuida la tierra, los animales, la naturaleza y los Embera; los cuida como parte de un mundo que poco a poco se va acercando y del cual, ella también hace parte. “Cosas” se refiere, entonces a: animales, tierra, ríos, Embera, naturaleza, Betata: “La cosa hace cosa. Haciendo cosa hace permanecer

⁷³ HEIDEGGER, Martin. Ser y Tiempo. Op. cit., p. 123

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 125

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. De camino al Habla. Op. cit., p. 20.

tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías”⁷⁶.

A partir de este concepto de “cosa”, se puede entender mejor la metáfora heideggeriana de la Cuaternidad. Y esta metáfora funciona aquí como móvil descriptor del mundo Embera. Pues «tierra» como: “[...] la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales”⁷⁷, aparece en el relato mítico como la que guarda el alimento que da la esencia al Embera. Al igual que de la tierra emerge el maíz, también de la tierra emergieron los Embera al ser creados por su dios *Karagabi*. En el relato, la tierra es un sitio de encuentro entre animales, humanos, dioses, las estrellas; pues no hay que olvidar que la actividad de rocería era realizada en las noches. Así como también, tierra es maíz.

El «cielo»: “[...] es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter”⁷⁸, se presenta tanto como elementos descriptivos de las acciones de Betata, así como la personificación de su dios Karagabí (dios Luna) que se llevó a Betata con él. Pues era al caer la noche, que Betata aparecía en la oscuridad y claridad dada por el dios Luna. Cuando ella llegaba, marcaba el tiempo de las actividades; así, los Embera dejaban sus oficios y se dedicaban a escuchar los relatos antes de quedarse dormidos.

Los «divinos»: “[...] son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente”⁷⁹; en sí, es Betata la mensajera divina, la que lleva el mensaje oculto del dios y que sólo aparece en

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. La Cosa. Traducido por Eustaquio Barjau. En: Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 9.

⁷⁷ *Ibíd.*,.

⁷⁸ *Ibíd.*.

⁷⁹ *Ibíd.*.

esencia a través de la chicha de maíz. Chicha que en el relato es hecha tanto para los animales como para los Embera, pues, desde su cosmología, los animales son gente, porque tienen ser, espíritu, que llaman Jaí. Es ella quien los acerca y les recuerda que comen el mismo alimento que guarda el mensaje del dios Luna.

Los «mortales»: “Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina”⁸⁰. No obstante, la figura que dio Heidegger a los mortales es la única que no puede reflejar lo que se manifiesta en el relato mítico. Pues los animales no hacen parte de la «tierra», sino que hacen parte de los mortales, porque son considerados personas. El mundo animal co-existe con el mundo Embera, tal y como lo muestra Vasco, según el relato sobre el primer Jaibaná (Jinopotabar):

En el mundo de abajo, residencia de las madres de los animales, Jinopotabar entra en relación con ellas y obtiene su asentimiento para permitir que los chamí den muerte a los animales necesarios para su alimentación. A su pesar, pues son sus hijos, ellas acceden, con la única condición de que únicamente se dará muerte al número de presas que sean estrictamente necesarias; si los cazadores se exceden, ellas los castigarán y ocultarán a los demás animales, haciendo infructuosas las partidas de caza⁸¹.

Es por eso, que para los Embera no se puede ir a cazar como si fuera una actividad de ocio, ella guarda un profundo sentido armónico con el equilibrio de los mundos, que son de todas formas comunes entre sí y que se traspasan constantemente. Así, el Jaibaná primero debe negociar el número de presas que pueden cazar los Embera para mantener este equilibrio. De ahí se entiende el por qué los animales también beben de la chicha en el relato mítico: su muerte no es tan sólo un terminar, pues en la comunidad se dicen que los espíritus de los muertos dejan de ser *Haure* para transformarse en *Jaí* y llegar al mundo animal.

No es únicamente el hombre al que le pertenece el ser-mítico, el ser-Be, que dejó Betata para que los Embera no comprendieran como “extraño” lo que está preontológicamente en ellos. Eso también le pertenece a los animales. Por eso,

⁸⁰ Ibíd., p. 10.

⁸¹ VASCO. Op. cit., p. 78.

todavía se hace la chicha en los chokó y se deja reposar de noche, por más de tres días, y los animales pueden beber de ella, tal como en el relato.

Estos cuatro elementos es lo que Heidegger llamó de Cuaternidad, pues cada uno se pertenece mutuamente desde la simplicidad unitaria: “Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes”⁸². Así, cuando se habla de tierra, no puede no pensarse en los divinos, Betata, los mortales, hombres y animales, el cielo, paso del tiempo. Todo está en el mismo mundo común aunque se componga de múltiples mundos. Y es, precisamente, esto lo que el habitar como cuidado custodia, cuida, salva: “En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en la conducción de los mortales, acontece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (velar por) de la Cuaternidad. Cuidar (velar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia”⁸³

De esa manera, el Ser-Be que se representa en el relato a través de la chicha que guardan los chokós, los cántaros ancestrales que reflejan los Jaís de las mujeres – su lado animal– cuida de esa Cuaternidad; pues embriaga a los mortales del cuidado mítico, preontológico. En él, el Ser-Embera, los Jaís y los entes se hacen cercanos. Los Chokó lo guardan en su “barriga” originaria y cuando los mortales lo beben, recuerdan su conexión antigua con todo lo que existe.

El Ser-Be pasa de la “barriga” del chokó a la barriga de los mortales: Embera y animales-gente; por tanto habita en ellos y hace que ellos habiten en él desde el cuidado de la Cuaternidad. Por eso, la complicidad del coestar se refleja en ellos en todo momento: en la rocería, cuando humanos y animales van a regar el maíz y se encuentran con la tierra, el cielo y con Betata en forma de rana o mazorca, con hijos de varios colores: amarillo, rojo y negro. Esa es su forma particular de habitar y que se transmite, incluso, en la división de los espacios de la casa; atendiendo y entendiendo que la casa es el mayor centro de cuidado de las familias Embera:

⁸² HEIDEGGER, Martin. La cosa. Op. cit., p. 10.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. *Teoría*, n. 5-6. 19, 1975, p. 154.

Los Embera distinguen cuatro niveles en el espacio de la vivienda tradicional: el comprendido entre el suelo y el piso del tambo, lugar de los animales domésticos o sitio hasta donde pueden alcanzar los animales salvajes o aquellos seres extraordinarios, como los mohanas (muertos resucitados); aquel que se encuentra entre el piso y el zarzo, espacio de los seres humanos, de los Embera, área social para trabajar, descansar, cocinar, recibir visitas, contar historias, realizar las ceremonias de curación, velar a los muertos y demás actividades; el que se levanta entre el zarzo y el techo, lugar de los utensilios, los alimentos y los jai —energías que constituyen la esencia de las cosas y con las cuales trabaja el jaibaná— y, por último, el fin de la vivienda, su cabeza, constituido por el ápice y el remate que lo cierra, sea éste de cerámica o de madera.⁸⁴

En esos cuatro niveles, se pueden ver representados arquitectónica, simbólica, mítica y metafóricamente la Cuaternidad, en donde la tierra está entre el suelo y el piso de la casa y también es un espacio para los animales en su versión animal. Hay que recordar que sólo el Jaibaná consigue negociar y hablar con ellos, verlos como animales-gente, por tanto sólo en la casa de él los animales ocupan el espacio de los humanos, los mortales; mientras que para las familias Embera, aunque los reconocen como animales-gente no pueden conversar con ellos, por eso no hacen parte de su espacio humanizado. Los mortales que se encuentran entre el piso y el zarzo, tienen el espacio de las acciones y todas ellas son formas del cuidar de la cuaternidad. Los divinos se ubican entre el zarzo y el techo, al lado de las cosas, los utensilios y los alimentos. Pues en los relatos, los divinos siempre usan alguna de estas cosas para poder entregar sus mensajes. Y por último, el cielo es el techo de la casa, el cual refleja el espacio de los astros. Esto es lo que constituye el mundo en común que los Embera cuidan gracias al habitar del ser-Be en ellos y viceversa.

2.3. HABITAR POÉTICAMENTE: LA CUALIDAD DEL SER-MÍTICO

Aunque en sus escritos, Heidegger mostró, a través de las poesías de Hölderlin, que el hombre, el Dasein, puede habitar poéticamente en tanto retome el pensar poético para volver a la pregunta por el Ser y no caer en el olvido; aun así, ese camino no es generalmente escogido por un Dasein que no consigue salir de la cotidianidad absoluta del Uno. Si bien, la filosofía heideggeriana intentó mostrar los

⁸⁴ VASCO. Op. cit., p. 93.

pequeños espacios en dónde el Dasein podía ser iluminado, clareado, son pocos los que pueden llegar a si quiera ver ese rayo de luz después de miles de páginas escritas. Y esto, es algo que el mismo Heidegger reconoce: “La peculiar situación de que el pensador moderno requiere un libro de 400 o más páginas, con el fin de expresar algo de lo que tiene que decir, es la señal infalible de que el pensar moderno se encuentra por fuera del ámbito del pensar inicial”⁸⁵.

Esto indica una situación irrefutable: el Dasein expuesto por Heidegger, en sus obras, es siempre un Dasein moderno. Sin embargo, el filósofo alemán analiza ese Dasein a través de ese peculiar pensar poético antiguo de los griegos y que él retoma en cada uno de sus escritos. Por eso, su método parte de la *Aletheia* griega, esa verdad poética que fue mostrada por Parménides en el poema de la *Naturaleza*.

Heidegger buscó conciliar el habitar y el poetizar como dos caras de la misma moneda. Si Husserl fue el mentor de su pensamiento analítico y fenomenológico, Hölderlin fue el mentor para volver al ser y la palabra poética. La influencia de estos dos grandes pensadores marcaron la escritura de *Ser y Tiempo*.

Fue de Hölderlin, de quien Heidegger poetizó el Dasein y su habitar: “Cuando Hölderlin habla del habitar humano, está viendo el rasgo fundamental de la existencia humana y divisando lo 'poético' (Dasein) a partir de la relación con este habitar comprendido esencialmente”⁸⁶. De esa manera, en sus poemas buscó no sólo la esencia de la poesía sino que colocó el poetizar como lo que está detrás del lenguaje analítico del habitar: “Lo poético del habitar tampoco alude a que lo poético ocurra de algún modo en todo habitar. Mas, la palabra " ... poéticamente habita el hombre" dice: el poetizar deja, ante todo, al habitar ser un habitar. Poetizar es el propio dejar habitar”⁸⁷.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. Parménides. Op. cit., p. 14.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. “...Poéticamente habita el hombre...”. Traducido por Ruth Fischer de Walker. *Revista de Filosofía*. 1960, vol. 7, nro. 1-2, p. 78.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 78.

No obstante, la nostalgia de Heidegger porque el Dasein habitara poéticamente, advierte un pesimismo sobre la posibilidad de superar el olvido del Ser. Pesimismo que encuentra una imagen en la poesía: “En el mismo poema en que medita sobre la medida de todo medir, Hölderlin dice (versos 75 /76): “!El rey Edipo tiene tal vez un ojo demás”. Así pudiera ser, que nuestro habitar impoético, que su incapacidad para tomar la medida, resulte de un singular exceso de un medir y calcular desencadenados”⁸⁸.

La medida de la que habla Hölderlin es analizada por Heidegger como la medida poética, por la cual se debe medir al Dasein. Sin embargo, si se hace ese ejercicio se llega a la conclusión de que: la poesía, al igual que, el ser están en el olvido en la sociedad moderna. Y este olvido surgió, como bien lo reconoce Heidegger, de separar el ser y la palabra originaria del Hombre.

Esa palabra originaria es la que identifica todavía en la poesía, pero que antes era enunciada por el mito y en donde se funda todo poetizar. Pues en su curso de Parménides, afirma que *mito*, *logos* y *epos* se co-pertenece en la esencia de la *Aletheia*, porque la palabra poética y el pensamiento en los griegos es lo mismo. No obstante, según Étiane Escoubas: “Cuando el logos deviene “ratio”, mythos y epos son pura y simplemente remitidos a “lo irracional”, cuando, al contrario, la co-pertenencia de los tres a la esencia de la Aletheia consistía en la diferencia, es decir, la separación diferencial en la unión o unidad misma”⁸⁹.

En ese sentido, fue ese cambio de significado, en el *logos*, lo que transformó la consistencia tripartita entre el mito, la palabra y la poesía dentro de la verdad griega. El olvido del Ser comenzó ahí. Por eso, para olvidar el Dasein moderno, se tuvo primero que olvidar lo originario: la constitución tripartita de la *Aletheia*.

De ahí que la forma en cómo habita el Dasein moderno está lejos de ser poética y el elemento de la angustia que coloca Heidegger para hacer despertar al Dasein y

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 90.

⁸⁹ ESCOUBAS, Étiane. “Mythos, logos, epos son la palabra” (Heidegger). *Areté Revista de Filosofía*. 2009, vol. XXI, nro. 2, p. 403.

conectarlo con su habitar como cuidado, un cuidado que desde siempre estuvo en él, presenta poca fuerza en una sociedad en la cual la angustia no es ontológica existencial, sino meramente óptica.

Se observa entonces, que existe una diferencia clara entre la forma de habitar del Dasein y la forma de habitar del Ser-mítico. El Dasein no puede habitar poéticamente, si no recobra la constitución tripartita rota por la metafísica moderna. De esa manera, aunque el ser-mítico se pueda encontrar como un residuo preontológico en el Dasein moderno, no es pensado ni reconocido y su habitar queda sellado por la *ratio*. En cambio, la *Aletheia* presente en el Ser-Embera y su ser-mítico, Ser-Be, es una abertura de lo originario, pues aunque aparezca en su forma oculta-desocultante, permite el poetizar; es decir, el dejar habitar poéticamente: su *estar* preontológico.

3. MYTHOS, LOGOS Y EPOS: LA ALETHEIA ORIGINARIA DEL SER

La constitución tripartita entre mito, palabra y poesía –que, en todo caso, en el griego antiguo, asumen otros nombres y definiciones simultáneas – es entendida por Heidegger dentro de su método ontológico fenomenológico propuesto en: *Ser y Tiempo*. La ontología que desarrolla este autor está basada en la *Aletheia* griega que involucra estas tres significaciones en su conocida expresión: “el desocultamiento del ser”. Por tanto, este capítulo muestra la importancia de esta relación originaria, que se encuentra aún en los relatos míticos, para el pensamiento por la esencia fundamental del Ser en Heidegger, desde la cual se interpretó el relato de Betata de los Embera-Chamí. De esa manera, se reafirma la posibilidad de una lectura heideggeriana de los elementos míticos del relato, a partir de, una concepción del habitar que remite a un ser y estar preontológico.

3.1. “EL DES-OCULTAMIENTO DEL SER”: LA OCULTACIÓN DEL *MYTHOS*, *LOGOS* Y *EPOS*

Cuando se piensa en el desocultar y en el ocultar, parece que se piensa en algo positivo y negativo, pues siempre lo que está velado trae desconfianza y rechazo ante lo que está sin velo. Este es el estado actual de la metafísica moderna, en la cual el «desocultar» no guarda un sentido esencial para el pensamiento. Heidegger se percató de eso y, en sus aulas sobre el poema de Parménides, muestra la transmutación de la verdad griega en «corrección», «validez», significada únicamente desde lo que es visible; es decir, lo que está sin velo:

El *primer inicio* de la historia esencial de Occidente puede ser expresado por el título «*ser y palabra*». El «y» indica una relación esencial con el ser mismo (y no con el hombre, quien sólo puede reflexionar sobre ello subsecuentemente), lo deja emerger con el fin de traer su esencia a la verdad. [...] En el transcurso del despliegue de la metafísica, ésta es transformada en ratio, razón, y espíritu. La metafísica occidental, la historia esencial de la verdad del ente como tal y como un todo, la historia expresada desde Platón hasta Nietzsche, llega bajo el título «*ser y ratio*». Ésta es la razón por la que, en la época de la metafísica y sólo en ésta, aparece también «lo irracional» y, en su seguimiento, «la vivencia». [...] El

tratado *Ser y Tiempo* sólo apunta al acaecimiento-propicio, en el cual el ser mismo confiere al hombre occidental una experiencia *inicial*⁹⁰.

La negación de la oposición que contiene la palabra «verdad» separó la coexistencia de las cosas en el mundo, y designó un camino diferente para lo que es difícil de ver, lo que está oculto. El *Pseudos*, fue entendido como engaño, falsedad, mentira, desde su traducción al latín romano-imperial, y no como el ámbito esencial del encubrir, que para Heidegger, es, al mismo tiempo, “[...]un desvelar, mostrar y un traer-al-aparecer”⁹¹. Sin el *Pseudos* como ocultar, la *Aletheia* griega se entendió como *veritas*. Por eso, Heidegger, en su estudio del poema comienza reflexionando sobre el significado de *Pseudos*: “Y la esencia de lo falso no es ella misma algo falso. Está tan alejada de ello que la esencia de lo falso podría, incluso, participar en lo que es más esencial en la esencia de lo verdadero”⁹².

Para los griegos hay muchas formas de ocultarse: noche, día, mar, muerte, tierra; por lo que, el *Pseudos* es una de ellas. No obstante, de todas las palabras que están impregnadas por la ocultación y desocultación –pues una implica la otra –, existe una palabra que guarda su sentido más inicial: *Lethe*. Es el ocultamiento que está presente como la contra-esencia inicial del desocultamiento:

Si se supone, por tanto, que en Λήθη [Lethe], como la contra-esencia de αλεθεία [Aletheia], actúa el opuesto inicial de la «verdad», si se supone además que en la esencia de esta oposición se muestra algo de la esencia del ser, entonces el decir que expresa inicialmente la contra-esencia de αλεθεία [Aletheia], a saber, Λήθη [Lethe], y que expresa, en consecuencia, la propia esencia de αλεθεία [Aletheia] solo puede ser una palabra que corresponda al carácter de este decir inicial. Y eso es μύθος [mythos]⁹³.

Para Heidegger⁹⁴, ese *Lethe* inicial es lo que está oculto sin señal que se retrae como un acaecimiento-propicio, en la medida en que no existe un “arriba” sin un “abajo”; de la misma forma, no existe un “caer” sin un “levantar”. Y para poder desvelar es, absolutamente necesario, el velamiento; de ahí su carácter de propicio. No obstante, el comienzo de la metafísica conllevó a *Lethe* a ser significado a partir

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. Parménides. Op. cit., p. 101

⁹¹ Ibid. p. 42.

⁹² Ibid., p. 59

⁹³ Ibid., p. 115

⁹⁴ Ibid., pp. 164-167.

del comportamiento del hombre en el sentido del «olvidar». Se explica entonces, por qué Heidegger parte de la pregunta por el olvido del Ser, retornando al *Lethe* griego como opuesto esencial que arroja la *Aletheia*: “Pero, puesto que ἀλεθεία [Aletheia] es la superación de Λήθη [Lethe], lo desoculto tiene que ser salvado en el desocultamiento y ser albergado en éste”⁹⁵.

En ese sentido, la *Aletheia* es expresada a partir de *Lethe* siempre en un conflicto, en el cual la esencia de uno muestra la esencia del otro. Por eso, cuando Heidegger afirma que la correspondencia de ellas están en el decir del mito, significa que es la palabra más auténtica que abre, desoculta y deja ver, pero que al mismo tiempo está velada en su *habla*; es decir, guarda dentro de su Decir el conflicto del *ocultar desocultante*. Es un llamado al ser, que los griegos nunca pensaron expresamente en su propia esencia y fundamento porque ya se encontraban circundados por ella. Su poetizar y pensar *está-en-aletheia*:

La palabra como nombramiento del ser, el μύθος [mitos], nombra el ser en su mirada-dentro inicial y en el brillar-nombra τό θειον, es decir, los dioses -. Puesto que τό θειον y τό Δαίμωνιον (lo divino) son lo extra-ordinario que mira dentro del desocultamiento y se presentan en lo ordinario, por eso μύθος [mitos] es el único modo apropiado de la relación con el ser que aparece, dado que la esencia de μύθος [mitos] es determinada, de manera tan esencial como el θειον [dioses] y el Δαίμωνιον [divino], sobre la base de la desocultación. Por eso lo divino, como lo que aparece y lo que es percibido en su aparecer, es lo que tiene que ser dicho, y es lo dicho en la leyenda. Y es por eso que lo divino es lo «mítico». Y es por eso que la leyenda de los dioses es «mito». Y es por eso que el hombre experimentado por los griegos, y solamente él, es en su esencia, y de acuerdo con la esencia de la ἀλεθεία [Aletheia], el dios-diciente. La razón de ello sólo se puede comprender y pensar con base en la esencia de la ἀλεθεία [aletheia], en tanto ésta rige previamente la esencia del ser mismo, la esencia de la divinidad y la esencia de la humanidad, y la esencia de la relación del ser con el hombre y de éste con el ente⁹⁶.

De esa manera, es en la palabra «mito» que se encuentra la constitución de un mundo en común en su *Decir* simple e inicial; por eso, es la que puede decir lo decible del Ser: lo mismo, lo más antiguo, lo primero. En ella se invoca al ser dentro

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 160

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 145.

de la mirada de los dioses y lo divino, pues es la única que muestra en lo ordinario el miramiento de lo extraordinario.

Dioses y divinidad son expresados en el mito, el cual es regido por la *Aletheia*; por ese motivo, Heidegger afirma que los griegos no humanizaron los dioses ni divinizaron el hombre; sino que los experimentaron en su esencia diferente, en su relación recíproca sobre la base del desocultamiento. Así, afirma que ningún mito ha sido inventado ni encontrado como resultado de una búsqueda. Ni siquiera Platón podía inventar un mito, pues el ocultar que se retraen en él es lo más simple de lo simple. En otras palabras, es lo primero y legendario, lo que siempre ha estado: “La palabra legendaria es una respuesta a la palabra de un llamado, en el cual el ser mismo se asigna a la esencia del hombre e indica con ello primero la senda de una búsqueda en la esfera de lo que se desoculta de antemano”⁹⁷.

Sin embargo, aunque se reconozca que el «mito» sea el Decir *aletheico* por definición, está palabra guarda una relación profunda con otras palabras usadas también para significar «palabra»:

No es precisamente porque la verdad sea enunciada también con frecuencia, sino porque la esencia de la palabra y de la leyenda se funda en la esencia de la verdad y pertenece a ésta, que la palabra griega para «verdadero», *alethes*, aparece ya en Homero «conectada» sobre todo con «habla». Una palabra griega para «palabra» es *mithos*. Otra palabra para «palabra» es *epos*. No casualmente, la palabra poética inicial de los griegos, la palabra de Homero, es una «épica». De nuevo, otra palabra para «palabra» es *logos*. Tenemos que pensar que los griegos tenían desde temprano varias palabras para «palabra»⁹⁸.

Es así que la palabra legendaria era: *mitos*, *logos*, *epos*, que conformaban el decir *aletheico*, pues en ella se poetizaba, se pensaba y se hablaba desde el habla. Según Heidegger, a través de ella el ser mismo se asigna al hombre y le confiere humanidad: “. Por eso, el destino, «tener la palabra», *Λογον εχειν* es la característica esencial de la humanidad que se ha hecho histórica como humanidad griega”⁹⁹.

⁹⁷ Ibid., p. 164

⁹⁸ Ibid., p. 91.

⁹⁹ Ibid., p.101

Escoubas¹⁰⁰ señala que, estos tres términos griegos no son simples términos individualizables para Heidegger; sino que el sentido real de “palabras” implicaba un registro ontológico de la esencia misma y no sólo el registro técnico-gramatical. Y, aunque esto no significa que tengan el mismo significado, constituyen lo que es inicial y simple.

No obstante, esta constitución se rompió cuando *logos* fue entendido como *ratio* desde la introducción de la metafísica moderna. El «ser y palabra» de los griegos fue fragmentado y la palabra salió de lo desocultable para ser entendida a partir de lo racional, lógico y correcto. Este cambio mudó por completo la percepción del Ser y su esencia ya no fue asignada más por la palabra legendaria. Aunque esto significó la salida del ser de la mirada de la *Aletheia*; no quiere decir que el mito ya no pueda nombrar al ser y que dentro de su constitución no se mantenga intacta la relación tripartita: “La palabra legendaria no es más débil; pero la percepción del hombre es más reiterada y dispersa y, por tanto, demasiado volátil para experimentar como presente lo simple [...]”¹⁰¹.

Por eso, en *Ser y Tiempo*, Heidegger pretende hacer que el lector tenga una experiencia inicial que pueda llevarlo a la *Aletheia* griega. Su analítica minuciosa del Dasein que está-en-el-mundo busca despertar en él, el recuerdo de lo simple que permanece. Y éste despertar inicia con la determinación del pensar sobre los dioses como un prerrequisito para el pensamiento del Ser: “Sólo cuando el ser y la esencia de la verdad lleguen al recuerdo a partir del olvido [*Lethe*], el hombre occidental asegurará la más preliminar precondición para lo que es lo más preliminar de todo lo preliminar: esto es, la experiencia de la esencia del ser como el dominio en el cual puede ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses”¹⁰². Heidegger reconoce que el Hombre occidental necesita decidir si los dioses están-en-el-mundo del Dasein, o, si por lo contrario, están ausentes.

¹⁰⁰ ESCOUBAS. Op. cit., p. 402.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. Parménides. Op. cit., p. 165.

¹⁰² Ibid., p. 102.

Este pensamiento sobre los dioses no es de extrañarse, pues en la palabra que dice el Decir *aletheico*, la mirada de los dioses es indeleble. Por lo tanto, si la palabra legendaria como constitución tripartita de: *mythos*, *logos*, *epos* es la única que dice lo *aletheico*; y si, en ella, esa mirada es permanente; entonces, el decir *aletheico*, es un decir también sobre los dioses y la Aletheia misma, es un miramiento de los dioses: “[...] si ahora la $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ [Aletheia] pertenece a la esencia inicial del ser y, con ella, a su contra-esencia, $\Lambda\acute{\eta}\theta\eta$ [Lethe], entonces cada una de ellas es inicialmente un $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ [Theion]”¹⁰³. En ese sentido, la *Aletheia* griega puede ser entendida bajo el siguiente esquema:

Esquema 1. Esquema etimológico de la *Aletheia* griega

$\alpha[A] = des; \Lambda\acute{\eta}\theta\eta[LETHE] = ocultamiento;$ $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha[THEIA] = mirar; \theta\epsilon\iota\omicron\nu [THEION] = dioses \quad \therefore \quad \alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha [aletheia]$
--

Fuente: Elaboración propia.

Heidegger mostró que la Aletheia es, entonces, el des-ocultamiento-de-la-mirada-de-los-dioses. Y ese desocultar se presenta fácticamente en la unión tripartita del *mytho*, *logos* y *epos* que, en últimas, son la Aletheia originaria del ser. De esa manera el «Des-ocultar» de ella, significa un albergar, por lo cual la Aletheia nunca remite a un vaciamiento en su desocultar, sino a un conservar, que no es otra cosa sino un cuidar. Ella cuida de la mirada de los dioses en su desocultar.

La palabra «desocultar» aparece tantas veces en los escritos de Heidegger que parece que el autor juega con los distintos significados que ella guarda a partir del desglose morfológico y silábico de la palabra. Sin embargo, esta insistencia del filósofo alemán no es, como diría él, una “jugarreta”, sino una forma de mostrar la

¹⁰³ Ibid., p. 159.

esencia del logos¹⁰⁴. Pues dentro de cada palabra existe una palabra silenciosa, cuidada por la palabra que habla. Así lo muestra en su análisis del «des-ocultar»:

*En primer lugar, el des-**ocultamiento** remite al ocultamiento. La ocultación penetra, por lo tanto, la esencia inicial de la verdad. En segundo lugar, el **des-ocultamiento** indica que la verdad arranca del ocultamiento y está en conflicto con éste. La esencia inicial de la verdad es conflictiva. Queda por preguntar qué significa aquí «conflicto». En tercer lugar, el **des-ocultamiento**, de acuerdo con las determinaciones anteriormente mencionadas, remite a un ámbito de «opuestos», en los cuales se encuentra «la verdad»¹⁰⁵.*

En ese sentido, la verdad está en los opuestos sin ser una contradicción. Es la unión de la diferencia que se resguarda pero se mantiene en conflicto. Por eso, el mito es la palabra inicial en la que se oculta y aparece, al mismo tiempo, la Aletheia. Es en ella, como se expuso anteriormente, que Heidegger analiza, al mismo tiempo que, poetiza al Ser. Por tanto, el análisis del mito del maíz de los Embera-Chamí, parte de la Aletheia griega para su interpretación dentro de una lectura heideggeriana, que busca acercar al lector occidental a una experiencia de lo inicial, practicada por la comunidad Embera.

¹⁰⁴ Ibid., p. 127.

¹⁰⁵ Ibid., p. 36.

4. CONCLUSIONES

Los aportes de la filosofía están mediados por los mundos que percibe y cuando se omite uno de ellos, la filosofía queda miope y sus posibilidades determinadas a unas cuantas formas de ser, conocer y habitar. De ahí que, reconocer el «mito» como sustento preontológico del «ser», da los elementos necesarios para restablecer una “vuelta” al pensar inicial. Ejercicio que Heidegger trató de realizar en su obra: *Ser y Tiempo*. En esa medida, se concluye que una lectura heideggeriana del mito del maíz de la comunidad Embera-Chamí es posible, puesto que las categorías existenciales del Dasein, mantienen un origen inicial-mítico que extienden un puente para el lector occidental.

Cuando el lector se enfrenta al relato de Betata y la simbología mítica de la chicha del maíz que guardan los primeros Embera, los chokós, parece que está saliendo de su mundo para entrar en otro. Sin embargo, se muestra que así el ser-moderno sea diferente del ser-mítico, el «ser-Be» de los Embera, los dos coexisten en un mismo mundo en común. La experiencia inicial que tiene la comunidad Embera-Chamí descrita en el mito, muestra que aunque existen varios mundos: el de abajo, de donde son los jais y de donde proviene el primer jaibaná; el mundo del Embera y el mundo de arriba, de los dioses y los astros; son mundos que coexisten en una unidad que guarda la diferencia, pero que es común a ellos, es decir, coexisten en lo que Heidegger entendió como *Altheia*; pues constantemente las «cosas» están acercando esos mundos. Asimismo, en el territorio colombiano existen no sólo el mundo Embera, sino el mundo de más de 20 etnias presentes al margen del mundo occidental y este hecho no puede ser excluido del pensar filosófico.

La lectura heideggeriana del relato, permitió acercar la palabra legendaria del Embera, palabra que es materializada en el maíz, y hacerla más clara para el pensar moderno. A partir de reconocer la vigencia y actualidad del mito en el mundo y del ser-mítico del Embera, se cuestionó implícitamente al lector sobre su posición de aceptar la presencia, o, la ausencia de lo mítico en su modo de habitar.

Ese modo de habitar es lo que Heidegger llamaría estar-en-el-Uno, pero que aquí se colocó en conflicto con el modo originario de habitar en el cuidado del mundo, de la Cuaternidad, practicado por la comunidad Chamí. Así, este habitar hace parte de la contra-esencia de ese acaecer propicio en el que se encuentra el lector occidental, pues, a partir de las metáforas heideggerianas empleadas, se hizo un acercamiento al lenguaje mítico con el fin de hacer de la comprensión ontológica del ser algo no lejano y de su comprensión preontológica algo indudablemente claro y concreto, respecto a la comunidad Embera. Por tanto, las herramientas metodológicas heideggerianas para la interpretación del mito, son herramientas metodológicas que también sirven para la introspección del lector y su análisis propio del mundo que habita.

De esa manera, en lo que respecta a la pregunta por el Ser, ésta no puede ser pensada sino, como lo muestra Heidegger, en la Aletheia griega, y esto requiere de un retornar el camino del pensar y del ser hacia lo inicial, lo poético, lo mítico. Camino en el que comunidades indígenas todavía transitan y que la filosofía todavía tiene mucho que pensar al respecto. Pues desde siempre el mito ha podido nombrar al ser en el mundo, sólo que el ser humano occidental dejó de escuchar.

Los Embera le muestran al lector que ellos pueden participar tanto del estar-en-el-Uno, como del estar-en-el-cuidado-del-mundo, pues ellos todavía poseen un elemento mítico concreto en su comunidad, a saber, el Jaibaná que con su canto los llama y les recuerda el ser-Be que desde siempre ha estado dentro de ellos y que beben todos los días cuando toman chicha de maíz de los chokós.

En ese sentido, se reconoce que otras filosofías co-existen con la filosofía occidental presente en el territorio y en la academia. Así, este trabajo no muestra las diferencias del modo de habitar de los Embera-Chamí, según su ser-mítico, respecto del habitar occidental; sino que, muestra las diferencias del propio lector que, en cuanto se acerca, se refleja a sí mismo, y que debe aprender a coexistir con quienes siempre han entendido que están-en-un-mundo-en-común.

BIBLIOGRAFIA

DOLMATOFF, Gerardo. Algunos Mitos de los Indios Chamí. En: *Revista Folklore*. 1953, no. 2., pp. 148-165.

DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chamí en el Resguardo Hermeregildo Chakíama [en línea]. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, 118 p. Disponible en: <http://ayura.udea.edu.co:8080/jspui/bitstream/123456789/113/1/EB0299.pdf>

ESCOUBAS, Étiane. “Mythos, logos, epos son la palabra” (Heidegger). *Areté Revista de Filosofía*. 2009, vol. XXI, nro. 2, pp. 401-409.

GARCIA, Elizabeth. Economía otra: El mundo invisible de los Embera-Chamí. Trabajo de grado para optar el título de Economista. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Economía y Administración. 2018, 189 p.

GARCIA, Elizabeth. Cuaderno de anotaciones: testimonio de Jorge Domicó (Nechapi). Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Testimonio narrado en una clase de Historia de la filosofía IV. Febrero 23 del 2016.

GONZÁLEZ, Luis Fernando. El Darién: Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica/ Parte I. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011, 388 p.

GONZÁLEZ, Raquel. Así cuentan la Historia: Mujeres y memoria Embera [en línea]. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena, 2013, 330 p. Disponible en: http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/As%C3%AD_cuentan_%20la_%20historia.pdf

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. *Teoría*, n. 5-6, pp. 150-162, 1975.

HEIDEGGER, Martin. De camino al habla. Traducido por Ives Zimmerman. Barcelona: Odós, 1990, 248 p.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. Traducido por Antonio M. Bergmann y Cayerano Betancur. Hemeroteca Universidad Pontificia Bolivariana. 1989, pp. 13- 25.

HEIDEGGER, Martin. La Cosa. Traducido por Eustaquio Barjau. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, 14 p.

HEIDEGGER, Martín. Parménides. Traducido por Másmela, C. Madrid: Akal ediciones, 2005, 224 p.

HEIDEGGER, Martin. "...Poéticamente habita el hombre...". Traducido por Ruth Fischer de Walker. *Revista de Filosofía*. 1960, vol. 7, nro. 1-2, pp. 77-91.

HEIDEGGER, Martin. Ser y Tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, 448 p.

QUEZADA, Óscar. Del mito como forma simbólica: Ensayo de hermenéutica semiótica. Lima: UNMSM, 2007, 599 p.

MASCARÓ, Luciano. Heidegger y el habitar como modo fundamental de la existencia humana. *Filosofía y Epistemología*. III CONGRESO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGÍA XVIII JORNADAS DE INVESTIGACIÓN SÉPTIMO ENCUENTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 60-63.

VASCO, Luis Guillermo. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, 747 p.

ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988. 121 p.