

**SABER PARA SER. LA FINALIDAD VITAL DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL
KÁGGABA.**

JOSÉ ALEJANDRO REYES AMAYA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFIA

BUCARAMANGA

2018

**SABER PARA SER. LA FINALIDAD VITAL DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL
KÁGGABA.**

JOSÉ ALEJANDRO REYES AMAYA

Trabajo de Grado para obtener

El título de filósofo

Director

Rafael Gonzalo Angarita Cáceres

Filósofo y Magister en Filosofía.

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFIA

BUCARAMANGA

2018

AGRADECIMIENTOS

Yolanda, eternamente Yolanda, mi madre, quien me ha acompañado en este esfuerzo importante por aprender filosofía. A Delfina, mi abuela, quien me animó a estudiar. A mi padre, quien me apoyó. A mi hermano por haber corregido y perfeccionado este texto.

Especial agradecimiento a mi director de tesis Rafael Gonzalo Angarita, quien posee altas cualidades profesionales y humanas. Así mismo, a Daniel Ricardo Mogollón quien conversó en varias ocasiones conmigo sobre problemas antropológicos, me compartió buena parte de su bibliografía, corrigió textos como este artículo e incluso otros anteriores al mismo.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I.....	16
I Connato, el esfuerzo por perseverar en el ser. Causa final del movimiento humano	16
CAPÍTULO II.....	24
II Shibalama, canto y magia. El saber ancestral de los Kággaba.....	25
CAPÍTULO III.....	35
III Heiséi, la muerte. El destino trágico de la vida	36
CAPÍTULO IV.....	43
IV Conclusiones.....	43
BIBLIOGRAFÍA.....	46

RESUMEN

TÍTULO: SABER PARA SER. LA FINALIDAD VITAL DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL KÁGGABA.

AUTOR: JOSÉ ALEJANDRO REYES AMAYA

PALABRAS CLAVE: KÁGGABA, SABIDURÍA ANCESTRAL, SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA, CONNATO.

DESCRIPCIÓN:

Este artículo pretende clarificar una de las afirmaciones acerca de los indígenas Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, la cual expresa que el saber es el objeto de sus vidas; atendiendo al problema teleológico queremos mostrar que la finalidad de esta ocupación por la sabiduría es el cuidado de la Naturaleza y la vida. Para ello reflexionaremos desde la filosofía de Miguel de Unamuno, tomando en cuenta su crítica al postulado de Aristóteles sobre el saber como un fin en sí mismo. A partir de allí explicaremos la interpretación que hace Unamuno, en su obra *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, del connato de Baruch Spinoza y cómo postula a dicho esfuerzo por perseverar en el ser como la última finalidad que subyace a la vida humana, siendo esta el propósito del saber. Esto para mostrar, que a la ocupación de la cultura Kággaba por la sabiduría subyace también esta preocupación por la permanencia del ser. Tesis que apoyamos en el análisis etimológico hecho por Konrad Theodor Preuss a la palabra indígena correspondiente a sabiduría, en el que encuentra como raíz un término de la lengua nativa que traduce *existir* o *permanecer*.

ABSTRACT

TITLE: KNOW TO BE. THE VITAL PURPOSE OF KÁGGABA ANCESTRAL WISDOM

AUTHOR: JOSÉ ALEJANDRO REYES AMAYA

KEYWORDS: KÁGGABA, ANCESTRAL WISDOM, TRAGIC SENTIMENT OF LIFE, CONNATE.

DESCRIPTION:

This article aims to clarify one of the statements about the indigenous Kággaba of the Sierra Nevada de Santa Marta, which expresses that knowledge is the object of their lives; attending to the teleological problem we want to show that the purpose of this occupation by wisdom is the care of Nature and life. For this we will reflect from the philosophy of Miguel de Unamuno, taking into account his criticism of Aristotle's postulate about knowledge as an purpose in itself. From there we will explain Unamuno's interpretation, in his work *The Tragic Sense of Life in Men and in People*, of Baruch Spinoza's Connate and how he postulates this effort to persevere in being as the ultimate purpose underlying to human life, this being the purpose of knowledge. This to show, that to the occupation of the Kággaba culture by the wisdom underlies also this preoccupation by the permanence of the being. Thesis that we support in the etymological analysis made by Konrad Theodor Preuss to the indigenous word corresponding to wisdom, in which he finds as root a term of the native language that translates to exist or remain.

INTRODUCCIÓN

*“Es, pues, la filosofía también ciencia
de la tragedia de la vida,
reflexión del sentimiento trágico de ella”¹*

El grupo humano Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta se identifica a sí mismo frente a otros grupos como *hermanos mayores*, que como explica José Arenas, implica lo siguiente: “la noción general de ser los *hermanos mayores* de la humanidad, esto es, los detentores del conocimiento verdadero y los encargados de mantener el equilibrio del mundo por medio de lo que han llamado *la Ley de la Madre*: conjunto de preceptos que organizan y rigen su vida y que están relacionados con su máxima figura divina, *la Gran Madre Universal*.”² A la anterior caracterización de los indígenas, queremos añadir que en este conocimiento de la *ley de la Madre* radica su sabiduría ancestral y, su propósito de mantener el equilibrio del mundo, puede entenderse filosóficamente como el esfuerzo por perseverar en el ser descrito por Baruch Spinoza, pero en un sentido más amplio, como lo concibe Unamuno en su especial interpretación, que explicaremos más adelante.

Como base para aplicar este estudio en la cultura indígena nos hemos servido principalmente de la información recogida en los estudios de Konrad Theodor

¹ UNAMUNO, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. p. 281.

² ARENAS, Jose. Una montaña bañada por el mar. La Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe Colombiano. En: Revista Brasileira do Caribe. Sao Luis: 2012. Vol. 13, No. 25. Pp. 77-78. ISSN versión online 1984-6169.

Preuss y Gerardo Reichel Dolmatoff, dos de los antropólogos cuya obra acerca del pueblo originario Kággaba es la base de la tradición antropológica. En efecto, antes de las investigaciones realizadas por el primer autor, no se tenía ni siquiera una distinción clara de los habitantes de la Sierra, como lo expone Arenas:

“Sin embargo, fue en la primera parte del siglo XX que Konrad Preuss identifica que los habitantes de la Sierra Nevada no son el grupo arhuaco sino que se trata de cuatro grupos que pese a su fuerte similitud, se identifican como diferentes entre sí. No obstante las críticas que se le puede hacer a su particular interacción con los indígenas, a ciertas conclusiones un poco apresuradas, a su andamiaje funcionalista y a su idea de un espíritu común amerindio, su aporte como primer etnólogo entrenado fue fundamental para la producción antropológica posterior ya que recopiló genealogías, mitos y material etnográfico de muy buena calidad. Encontramos entonces que sólo en el siglo XIX parte de la oscuridad y desconocimiento que existía sobre la población indígena de la Sierra comenzó a desvelarse, consolidándose así la idea vigente en nuestros tiempos de que el macizo es habitado por cuatro grupos indígenas a saber: Ika, Kaggaba, Kankuamo y Wiwa.”³

En materia de investigación antropológica de la Sierra Nevada de Santa Marta, el segundo autor sigue siendo el más importante, debido en parte a su influencia en el medio académico colombiano, y a la completitud de su obra, lo suficientemente amplia como para abordar gran variedad de aspectos culturales. Aunque no es el trabajo más fidedigno, es el primer recurso a la mano cuando se trata de escribir acerca de los Kággaba. Muchos indígenas rechazan consternados algunos de sus juicios y aún varios investigadores encuentran desaciertos en las descripciones del austríaco, como advierte Felipe Cárdenas Tamara: “es importante reconocer que muchos de los elementos culturales estudiados por Reichel, o relatados por sus informantes, no pasan de ser sino universos ideales, que tienen poca vigencia en la

³ ARENAS, Jose. Una montaña bañada por el mar. La Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe Colombiano. En: Revista Brasileira do Caribe. Sao Luis: 2012. Vol. 13, No. 25. Pp. 83-84. ISSN versión online 1984-6169.

actualidad, si no es que se desconocen del todo por sus propios representantes y actores. No reconocer lo anterior sin duda deformaría la concepción de lo indio.”⁴

Además de la investigación bibliográfica puedo añadir mi experiencia en la Sierra, la cual ha consistido en viajes cortos: dos de ellos a Atánquez, uno a Nabusímake, varios a Buritaca y otro a Tugeka; de los cuales, sólo el último fue realizado con fines académicos, en él establecí contacto con Mama Cantera, a quien pude entrevistar y acompañar en su rutina diaria durante cuatro días (*)⁵.

Ha surgido en el medio académico la preocupación por la necesidad de estudios recientes que permitan esclarecer las descripciones sesgadas que pudieran habernos dejado estos dos referentes. Arenas escribe su artículo con el propósito de poner en debate algunos de los puntos mencionados por la antropología serrana que no han vuelto a discutirse desde entonces, por ello afirma: “los estudios que se han adelantado en los diferentes campos del conocimiento no parecen trascender las fronteras físicas de la zona. Por tal motivo, la Sierra no se encuentra presente en el diálogo ni con la región Caribeña con la que limita al norte, ni con la región Andina con la que limita al sur. Por eso muchos de los elementos más interesantes de los grupos ijka, kággaba, wiwa y kankuamo, sus habitantes indígenas, son desconocidos en el ámbito académico internacional.”⁶

Gran parte de la última literatura antropológica acerca de los Kággaba ha estado comprometida con el movimiento ambientalista o la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, compromiso digno de ser elogiado, pero que en algunos casos, como muestra Juan Orrantia en su artículo *Matices Kogui*⁷, ha formado parte de procesos históricos que han construido una imagen artificial de los Kággaba, una representación romántica que los idealiza con el fin de crear una etiqueta atractiva

⁴ CÁRDENAS, Felipe. Los Kogi: Pueblo de adivinos. En: Revista Memoria y Sociedad. Bogotá: 1997. Vol. 2, No. 3. p. 78. ISSN versión online 2248-6992.

⁵(*) De la fecha 11/04/2017 a la fecha 14/04/2017.

⁶ ARENAS. Op. cit., p. 74.

⁷ ORRANTIA, Juan. Matices Kogui, representaciones y negociación en la marginalidad. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá: 2002. Vol. 38. ISSN 0486-6525.

y comercializable que ha servido a algunas organizaciones para recaudar recursos, no necesariamente con ánimo de lucro, en ocasiones se trata de proyectos aparentemente filantrópicos, lo cual no justifica la falsificación de la cultura indígena.

La presente investigación se desarrolla bajo el principio del reconocimiento a los saberes ancestrales como formas válidas de conocimiento, hemos querido adelantarla en el marco del creciente interés que se ha dado en la Universidad Industrial de Santander acerca de la sabiduría ancestral por parte de la escuela de filosofía, es mi deseo aportar a este campo de la disciplina. Ello con el fin de empezar a pensar desde otras concepciones del mundo que pueden enriquecer nuestra propia cultura, siendo lo más honesto buscar este contacto cultural pues se trata de cosmovisiones vecinas que han vivido junto a nosotros bajo la misma nación, pero que han sido marginadas y tratadas con desigualdad por siglos, lo que ha entorpecido nuestra posibilidad de desarrollar relaciones culturales sanas que florecen en pro de un mejor conocimiento de nosotros mismos como país.

Estudiaremos uno de los aspectos del sentimiento trágico de la vida en el pueblo Kággaba. Dicho sentimiento, como lo plantea Miguel de Unamuno desde una cosmología occidental, es propio del género humano, en tanto todo individuo está sujeto al destino trágico de morir y conforme a su connatural anhelo de ser y permanecer es llevado a tomar una posición frente a este problema, proceso en el que entran en pugna su razón y su sentimiento, dicha crisis es también un fenómeno social que se puede vivenciar en los pueblos que en su cultura han elaborado una filosofía o un sentimiento al respecto. El aspecto sobre el que vamos a tratar es el conocimiento como actividad humana orientada a la perseverancia en el ser individual y colectivo, reflexión que buscaremos en la sabiduría ancestral de este pueblo originario, para encontrar en él, desde la filosofía, uno de los problemas existenciales que subyacen a la condición humana y que tenemos en común con su mundo cosmológico-cosmogónico.

El destino humano parece precipitarse en la angustiante fatalidad del vacío, así se contempla en la existencia individual como la muerte que nos espera, de manera colectiva en la conciencia de la posible extinción de nuestra especie y, aún más, de manera universal como las especulaciones acerca del fin del mundo. La nada parece esgrimirse como inevitable devoradora del ser. A estos razonamientos los acompaña también una esperanza sentida, la fe en la inmortalidad, en algo divino capaz de salvar a los mortales del fluctuante devenir que cambia la forma de todos los seres hundiéndolos en el olvido. La naturaleza de estas ideas se da de forma distinta en cada cultura, pero es claro que esta trágica experiencia humana es algo que tenemos todas en común, y digo trágico porque somos particularmente conscientes de este problema, es eso lo que produce la crisis: saberse vivo, no quererse muerto y no poderse sobrevivir. En este sentido entiende Miguel de Unamuno lo trágico, como una escisión interna de la condición humana por el deseo de permanecer y la imposibilidad del mismo que se resuelve en un esfuerzo irrealizable por vivir: “como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella”⁸. Lo trágico nace, según Unamuno, en el momento en que el dolor por el destino mortal se convierte en congoja y nos despierta amor, este amor, a su vez, nos permite descubrir la belleza del mundo y la belleza nos revela la esencia de las cosas, aquello de eterno que hay en ellas y que alienta nuestra esperanza por seguir viviendo.

El dolor es la sensibilidad, y la congoja el sentimiento, que nos permiten ser conscientes de la existencia corruptible nuestra y del universo, así es como, según nuestro autor, a partir de ellos se engendra la compasión y el amor:

“(…) tiene el dolor sus grados según se adentra: desde aquel dolor físico que nos hace retroceder el cuerpo hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas. (...) El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquéllos que amamos; el dolor nos dice que

⁸ UNAMUNO, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. P. 87.

existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle. (...) Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las consciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él.”⁹

Así pues, la congoja por el destino pasajero del ser se convierte en compasión hacia el mundo y amor por la permanencia, lo eterno que hay en el mundo se nos aparece como belleza, la fuente de nuestra esperanza; si el dolor nos descubre la miseria del mundo, el amor nos descubre su belleza, el dolor nos revela la inexorable mortalidad, el amor nos revela la esperanza de eternidad, amor y dolor no se excluyen, se implican en el mismo proceso, de la congoja misma proviene el consuelo. De estos elementos se compone la tragedia, la cual no es resignación al destino, sino perseverancia acongojada por la miseria y esperanzada por la belleza del ser. Unamuno entiende la belleza de lo trágico de la siguiente manera: “la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso.”¹⁰

Las reflexiones en torno a este sentimiento trágico de la vida son determinantes en el desarrollo de las filosofías y en la actitud individual que adopta el sujeto para vivir: las expectativas acerca del futuro después de la muerte configuran nuestro presente anterior a ella, la concepción del más allá nos brinda una mejor idea de cómo vemos el mundo de acá. La concepción de la muerte en el mundo Kággaba nos dará mayor claridad sobre el sentido de la vida humana en su cultura.

El razonamiento puntual sobre el que voy a desarrollar este artículo es que el conocimiento no es una finalidad en sí misma, sino que lo es para otra cosa, esto es, para ser, principio con vista al cual se dirigen los demás movimientos, por cuanto

⁹ Ibid., pp. 212-214.

¹⁰ Ibid., p. 211.

se trata de la esencia misma de la cosa determinada a existir. A partir de ello pienso mostrar en qué medida la sabiduría ancestral de los Kággaba está orientada en el mismo sentido, pero con cualidades distintas.

El presente texto está dividido en tres capítulos. El primero de ellos se titula *Connato, el esfuerzo por perseverar en el ser. Causa final del movimiento humano*; en él explicaremos la especial interpretación que hace Miguel de Unamuno del connato de Baruch Spinoza y cómo postula a este esfuerzo por perseverar en el ser como la última finalidad de todo movimiento humano desde el marco cosmológico-cosmogónico de la filosofía occidental. El segundo capítulo se titula *Shibalama, canto y magia. El saber ancestral de los Kággaba*; en él haremos una descripción de la sabiduría ancestral de los indígenas Kággaba, expondremos algunos de los puntos etnográficos y antropológicos más importantes para observar y valorizar la filosofía y cosmología Kággaba como: a) el carácter teológico-filosófico, b) el estado de conservación, c) su contexto, d) su objeto de estudio y, e) el análisis etimológico de la palabra sabiduría en la lengua indígena. El tercer capítulo se titula *Heiséi, la muerte. El destino trágico de la vida*; en él haremos una aproximación al significado que tiene la muerte para el grupo humano Kággaba, examinaremos tres de sus manifestaciones más importantes en la cultura, como lo son: a) los ritos fúnebres, b) su concepto en la religión y, c) las consideraciones acerca del fin del mundo. Para finalizar, en el apartado que se titula *Conclusiones*, formularemos la tesis a la cual hemos llegado a través de estos razonamientos, a saber, que la finalidad de la sabiduría ancestral de los Kággaba es el cuidado y preservación del ser.

CAPITULO I

I Connato, el esfuerzo por perseverar en el ser. Causa final del movimiento humano

Con el fin de entender el fenómeno de la muerte dentro de la cultura Kággaba, es recomendable empezar por tratar de entender algunos aspectos de su pensamiento, empresa que pienso abordar desde la perspectiva afectiva que introduce Miguel de Unamuno acerca de las teorías filosóficas, ya que para este autor el sentimiento participa de la razón y entra en pugnas y concilios con ella, influyendo de manera determinante en sus especulaciones, por lo que las doctrinas filosóficas podrían pensarse también desde la crisis existencial que se resuelve en sus conclusiones. Esta experiencia viva y humana, de carne y hueso, desde la cual interpreta Unamuno los diversos sistemas filosóficos es el sentimiento trágico de la vida, el deseo de perpetuar y expandir la consciencia frustrado por la propia finitud humana y de ahí el anhelo de la divinidad como plenitud consciente salvadora de la nada y eternizadora del ser. En opinión de este autor, tal anhelo de eternidad es la causa final hacia la cual están orientadas las actividades humanas, entre ellas el saber, por lo que el deseo de conocer se dirige también, a la preservación y perpetuación de la consciencia, o como mejor expresa este razonamiento: "(...) los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad"¹¹, queriendo decir con esto que la vida es el verdadero fin en sí mismo. Por ello problematiza la afirmación de Aristóteles de que existe una ciencia que es un fin en sí misma y cuyo conocimiento no está dirigido a ningún otro propósito más que el mismo deseo de conocer.

¹¹ Ibid., p. 93

En efecto, para Aristóteles debe haber una ciencia universal que trate del ente en cuanto ente y no en función de otra cosa como las demás disciplinas orientadas a fines prácticos o productivos. A esta ciencia la llama sabiduría y corresponde a la filosofía, mas no a la dialéctica o la sofística, el indagar la naturaleza de la substancia, la quiddidad del ente y sus principios; conocimientos que fundan los axiomas primeros a partir de los cuales se explican la variedad de causas posteriores que examinan las demás artes y ciencias, las cuales suponen estos principios generales para poder proceder en la especificidad de su estudio. Así pues, el objeto de estudio que trata la metafísica es anterior y universal, ya que el saber de los primeros principios brinda una sabiduría en general de todos los entes, por lo que su conocimiento es el más escible. De aquí que diga Aristóteles que “el conocer y el saber por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible”¹², es decir, que la filosofía no reporta ninguna utilidad material para quien la práctica, sino tan sólo una mayor comprensión de la naturaleza del ente y del ser. En el mismo sentido, agrega que los llamados filósofos naturales: “si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad”¹³, por ello, concluye que esta clase de ciencia es libre, como se dice libre de aquello que no es para otro sino para sí mismo. Esto es lo que Unamuno trata de rebatir, pues considera que la causa final de todas las actividades humanas es el deseo de ser, el connato de Spinoza, este es el fin último que se da por sí mismo y al cual se subordinan los demás fines como posteriores y en vistas a él, la inmortalidad del alma constituye este principio de la cadena causal, no teniendo ella otro para qué al cual referirse, sino siendo un fin en sí misma: “<< ¿Y para qué quieres ser inmortal?>>, me preguntas. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar a la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio”¹⁴. De esta suerte, la filosofía, que Aristóteles distingue de la medicina por no estar orientada a la salud ni la conservación de la

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990. 982^a30. P. 13.

¹³ *Ibid.*, 982b20. P. 15.

¹⁴ UNAMUNO. *Op. cit.*, p. 109

vida, sino a ella misma en tanto realización del saber, no sería tan distinta en este sentido desde la reflexión de Unamuno, pues explica que las ciencias teóricas y especulativas, al igual que las prácticas y productivas, están dirigidas todas por una misma esencia del hombre que unifica sus acciones con vistas a este fin que le es connatural.

Spinoza explica el connato como el esfuerzo que realiza cada cosa por perseverar en su ser. En su sistema filosófico panteísta, los seres singulares son modos que expresan los atributos de Dios, ya que todo cuanto es, es en Dios y sin él nada puede concebirse. Así pues, las cosas afirman su determinada expresión de Dios y no es posible hallar en ellas el principio de su destrucción, sino que les viene de afuera por una causa exterior que las priva de su existencia. De modo que, mientras la cosa exista, en tanto modo de expresión de Dios, tratará de perseverar en su ser de manera indefinida, esta potencia se sigue de manera necesaria de su naturaleza y Spinoza la califica como la esencia de la cosa:

“Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (...), y así (...), se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras, y ello (...), con una duración indefinida. Y como el alma es necesariamente consciente de sí (...), por medio de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo (...). Q.E.D.

Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar.”¹⁵

Las ideas adecuadas constituyen las acciones del hombre y las inadecuadas sus pasiones, el hombre padece estas últimas y en ellas pierde el dominio de sí mismo, mientras que puede considerarse razonable en tanto actúe a partir de ideas

¹⁵ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2016. Pp. 222-223.

adecuadas; fuere como fuere, el hombre, ya apasionado o razonable, obra con vistas a un fin que le es connato y propio de su esencia, el esfuerzo por perseverar en su ser. Unamuno agrega al Connato de Spinoza la expansión de las fronteras de la consciencia, ya que lo expresado por el filósofo judío sólo se refiere a la duración indefinida del ser, es decir, su prolongación en el tiempo, lo que llevó al filósofo vasco a añadir que dicha potencia se expresa también en la prolongación del espacio, como deseo del ser por ensanchar sus barreras singulares y ser en los otros, no solo seguir siendo en sí mismo, sino extenderse a la pluralidad (espacio), además de conservar su existencia en el transcurso del devenir (tiempo): "(...) no es sólo un empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud."¹⁶. A diferencia de Spinoza, Unamuno no condena las pasiones como pasividad del alma, antes bien las elogia como expresión íntegra del hombre vivo de carne y hueso, por lo que gusta expresarse de este modo, y de esa manera trató de definir el connato: "Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo infinito del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo."¹⁷.

De otra parte, está el aspecto de la consciencia, Spinoza llega a distinguir el apetito del deseo por ser este último consciente y el primero no, asignando el apetito más bien a los animales como algo inconsciente; de este modo, coincide con la opinión comúnmente aceptada que distingue a los seres humanos de los animales por su distinto grado de consciencia. Unamuno ensaya una definición del hombre como *animal guardamuertos* para distinguirlo del resto del género animal, con ello señala que el hombre es el único ser vivo que conserva material y espiritualmente la memoria de sus difuntos, pero más que esto, se refiere a la consciencia de la muerte. En efecto, como lo acaba de explicar la cita anterior, el hombre es consciente de este esfuerzo por perseverar en su ser que llamamos connato, pero

¹⁶ UNAMUNO. Cf. P. 214.

¹⁷ UNAMUNO. Op. cit., p. 103.

además es consciente de las limitaciones de este esfuerzo y la inevitable privación de su existencia; es esta consciencia individual la que engendra el sentimiento trágico de la vida para Unamuno y la incluye en la esencia humana, pues sin consciencia no seríamos nosotros mismos, por ello, la hace una de sus fundamentales preocupaciones, la conservación de la consciencia, que corresponde al problema de la inmortalidad del alma.

Para Spinoza, hay algo que sobrevive del alma a la muerte del cuerpo, pero ello no tiene parecido con la consciencia individual, ya que la imaginación, la memoria y casi toda la generalidad del alma perece con el cuerpo; no obstante la esencia de Dios, única substancia para este filósofo, se expresa en la esencia de todos los seres singulares que lo componen, y es esto lo único que trasciende, como puede entenderse en este fragmento: “(...) no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo. Como, de todas maneras, eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo (...), ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno”¹⁸.

La inmortalidad del alma, para Spinoza, consiste en el amor intelectual a Dios, Dios se considera a sí mismo y se contempla a través del alma humana. Así, cuando el alma trata de explicarse a sí misma considerando a Dios como causa, al ser nuestra alma individual parte de Dios, es el mismo Dios quien se contempla a través de los hombres y se ama a sí mismo en nosotros cuando esto es causa de alegría. En esto consiste también la beatitud, es decir, la felicidad humana, que no es recompensa de la virtud sino la virtud misma, a saber, el deleite contemplativo del conocimiento intuitivo de Dios: “En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres.”¹⁹

¹⁸ SPINOZA. Op. cit., p. 442.

¹⁹ Ibid., p. 454.

Pero el amor intelectual del panteísmo filosófico de Spinoza no satisface la necesidad vital de inmortalidad personal, Spinoza salva al hombre en abstracto, pero no al hombre de carne y hueso, de Dios venimos y a Dios volvemos, la singularidad emerge del todo y en él se disuelve, esfumándose la consciencia individual y perdiéndose con ella la esencia humana. Unamuno expresa su descontento con el pensamiento de Spinoza de manera sentimental: “¿Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático, o más bien algo así como un triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica (...)”²⁰, pero sobre todo valora la consciencia individual y desestima toda promesa filosófica de inmortalidad impersonal que no salve al hombre concreto de la nada: “Si la consciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia”²¹. Asegura que la inmortalidad de Dios fue pensada por los seres humanos como respuesta necesaria a la naturaleza física de los seres sometidos al cambio, al ciclo de generación y corrupción, entre los cuales se halla el propio individuo destinado a abandonar su ser, de ahí que la fe en Dios da esperanza a la necesidad humana de inmortalidad personal y colectiva, así lo explica tratando de interpretar un pasaje bíblico: “el fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo”²². No obstante, muchos sistemas filosóficos teístas, como el de Spinoza, abstraen de Dios todo rasgo de personalidad humana y, liberándolo de todo antropomorfismo, reducen en él la trascendencia humana a un nivel puramente intelectual falto de carne y hueso. Así lo explica detalladamente Unamuno:

“Nada más triste, nada más desolador, nada más antivital que esta felicidad, esa *beatitudo* Spinoziana, que consiste en el amor intelectual a Dios, el cual no es sino el amor mismo de Dios, el amor con que Dios se ama a sí mismo. 36). Nuestra felicidad, es decir, nuestra libertad, consiste en el constante y eterno amor de Dios

²⁰ UNAMUNO. Op. cit., p. 230.

²¹ Ibid., p. 87.

²² Ibid., p.234

a los hombres. Así dice el escolio de esta proposición 36. Y todo para concluir en esta proposición final de toda la *Ética*, en su coronamiento con aquello de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma. ¡Lo de todos! O dicho en plata: que de Dios salimos y a Dios volvemos; lo que, traducido al lenguaje vital, sentimental, concreto, quiere decir que mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconsciencia, y a la nada volverá.”²³

Así las cosas, el filósofo arguye que detrás de toda pregunta por el porqué de las cosas, aparente deseo de conocer por conocer, se halla afectivamente en el fondo una curiosidad por el para qué, cuya finalidad no es otra que conocer para vivir y perseverar en el ser, y el ser humano es consciente de este esfuerzo además de su inevitable fracaso. Esta crisis es para Unamuno realmente el principio de la filosofía, a ello lo llama *el sentimiento trágico de la vida*: “Y ese punto de partida personal y afectiva de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida”²⁴.

Será muy importante en la obra del español, la dualidad que establece entre la razón y el sentimiento, pues la primera refuta por lo general las esperanzas vitales del segundo. Unamuno piensa que el individuo mantiene esta dicotomía en toda su vida, decidiéndose a veces a tratar de justificar o explicar con la razón los anhelos trágicamente irrealizables del corazón; así es como interpreta en las teorías de muchos filósofos una respuesta a sus propias inquietudes afectivas tratando de conciliar estos dos principios: “esta mi irresignación a la muerte es lo que me sugiere las doctrinas con que trato de contrarrestar la obra de la razón”²⁵. El hambre de inmortalidad, en tanto esperanza incierta, frustrada por la razón y necesitada por el sentimiento, surge a partir del descubrimiento de la muerte, la consciencia de la propia finitud y el deseo de seguir siendo a pesar de esta, la religión es en el fondo una solución colectivamente construida para este problema: “No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios.”²⁶. A lo que

²³ Ibid., p. 143.

²⁴ Ibid., p. 102.

²⁵ Ibid., p. 163.

²⁶ Ibid., p. 198.

cabe agregar que dicho deseo de ser se extiende a la naturaleza toda, deseando siempre la permanencia del ser y temiendo a la nada, ya que la naturaleza muestra el constante flujo de la vida a la muerte en todos sus seres, esta empresa se pone en manos de un ser sobrenatural: “Queremos no sólo salvarnos sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida.”²⁷.

Unamuno incluso invierte la relación en el orden de causa-efecto entre razón y sentimiento, diciendo que no son nuestras reflexiones las que nos llevan a adoptar cierta actitud frente al sentimiento trágico de la vida, sino que en realidad dicho sentimiento es quien produce en nosotros aquellas cavilaciones que clasificamos dentro de la filosofía o la religión.

A partir de lo anterior, pretendo mostrar, desde la reflexión del filósofo español, la manera como la sabiduría ancestral del pueblo Kággaba está influida por el sentimiento trágico de la vida. Quiero detallar la experiencia particular de este pueblo en relación con dicho sentimiento y la manera como han dado respuesta a él en su religión y su pensamiento. Unamuno ha sido de especial ayuda para entender este problema, principalmente porque intenta abarcarlo desde un punto de vista colectivo que nos permite realizar esta investigación dentro de un grupo humano en particular: “Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo o trágico de la vida, es más o menos velada, el fondo mismo de la consciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día.”²⁸. Cuando dice Unamuno pueblos e individuos cultos hace referencia a aquellos que desean la inmortalidad y experimentan el sentimiento trágico de la vida por la consciencia de la muerte, incluimos en ellos a los Kággaba, ya que, como lo mostraremos en el último capítulo, la muerte es uno de los problemas más importantes en la cultura y reflexionan constantemente en torno a este sentimiento trágico de la vida.

²⁷ Ibid., p. 198.

²⁸ Ibid., p. 161.

CAPITULO II

II Shibalama, canto y magia. El saber ancestral de los Kággaba

En orden a lo anterior, pasaré a mostrar en qué medida el saber ancestral de los Kággaba tiene como finalidad, desde lo expuesto por Unamuno, el anhelo de ser. Para ello debemos empezar por una descripción de dicha sabiduría, en primer lugar, indagar si se la debe comprender como una filosofía o una religión; en segundo lugar, exponer su estado de conservación; tercero, representar el contexto en el que se desarrolla; en cuarto lugar, examinar su objeto de estudio y, finalmente, discernir, a partir del análisis etimológico de la palabra misma correspondiente al *saber*, las asociaciones que implica y la relación que tiene con la perseverancia del ser como finalidad.

a. Carácter teológico-filosófico

Recordemos que Unamuno escinde así la filosofía de la teología: “La filosofía puede tener, y de hecho tiene un origen individual; la teología es necesariamente colectiva”²⁹. De lo cual es deducible que el pensamiento Kággaba es una teología indígena, pues sus postulados no reconocen su autoría a un sujeto particular, antes bien, la totalidad de sus narraciones no proceden sino de la tradición oral y son atribuidas a los *Antiguos*. Además, se distingue la teología de la filosofía puesto que la primera adscribe axiomáticamente las máximas expresadas en un libro sagrado y desenvuelve su pensamiento a partir de allí; la filosofía, en cambio, duda de cualquier verdad y se da a la tarea de pensar problemas incluso en aquellos principios que se suponen ciertos. Desde este punto de vista, las reflexiones del Kággaba corresponden a un ejercicio teológico en que se trata de interpretar la *ley de la Madre* a través de los mitos; dicha ley no está escrita ni puede ser recitada punto por punto como los diez mandamientos, ya que no expresa de forma explícita

²⁹ UNAMUNO. Op. cit., p. 181.

sus principios como cualquier otro código moral, en vez de eso, refiere sus enseñanzas sobre el deber ser de sus hijos humanos en forma de narraciones que expresan al oyente el contenido de dicha *ley*. De allí que una de las principales ocupaciones de un Mama es la hermenéutica de sus tradiciones, pues es él quien mejor puede explicar la voluntad de Dios en este sentido y solventar así las vicisitudes diarias de la comunidad, responsabilidad que se le encarga además en tanto jefe espiritual y político del grupo.

Dentro del ejercicio filosófico, no debemos complacernos con clasificaciones parciales, antes bien, examinemos los hechos que problematizan la cuestión. La autoría de las narraciones no es, por regla, anónima ni indefinible con relación a su origen espaciotemporal; encontramos por ejemplo un mito del Mama Namsiku elaborado en San Andrés durante la fundación de este pueblo por Mama Diego Díngula y Mama Julián³⁰. Además, respecto a la irrefutabilidad de los dogmas, surgen inquietudes a menudo sobre las causas de sucesos de difícil explicación, como describe Reichel Dolmatoff en la siguiente cita:

Pero esta “ciencia natural” carece a veces de precisión pues se presentan fenómenos imprevistos en el esquema, fenómenos que indican situaciones anormales y que parecen poner en duda la absoluta validez de la visión cósmica y de sus proyecciones humanas.

(...) En estas preocupaciones podemos observar toda la dinámica de una cultura, transformándose las premisas aparentemente rígidas de un sistema filosófico-religioso bajo la influencia del pensamiento de unos pocos **Mámas** que no se conforman con las bases sentadas por la tradición sino que vislumbran nuevos horizontes y nuevas dimensiones en que el destino humano pueda realizarse.³¹

³⁰ REICHEL, Gerardo. Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 1, No. 1. Bogotá: 1953. p. 93.

³¹ REICHEL, Gerardo. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Razón y Fábula. Bogotá: 1967. Vol. 1. pp. 16-17.

Al hablar de “unos pocos Mámas” nos está queriendo decir la cita que existen reflexiones de origen individual -tal como nos dice Unamuno que es la filosofía- que inquietan acerca del sentido del ser humano en el mundo, por lo que debemos reflexionar antes de encasillar el pensamiento indígena; el austríaco, por su parte, califica este saber de “ciencia natural”, lo que suma otra posible clasificación. No es mi interés en este escrito dar la última palabra sobre cuál es la categoría occidental que mejor describe el saber de los Kággaba, pero sí aproximarnos a su comprensión.

De lo anterior podemos concluir que la sabiduría ancestral de los Kággaba es de un carácter de equilibrio, con espacios abiertos para la duda y la especulación filosófica, pero también con una ley divina establecida por Dios que regula el sentido en que se dirigen los diálogos de la Casa ceremonial. De la reflexión emprendida por Unamuno no sería claro discernir si su pensamiento es filosófico o teológico, la metáfora de este filósofo podría explicar mejor este vínculo entre filosofía y religión: “El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, o si se quiere fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de tierra, son el sentimiento religioso”³².

b. Estado de conservación

Podríamos llegar a pensar que dadas las reflexiones de los *Mámas* a lo largo de las muchas generaciones que abarcan las largas genealogías, deben haberse dado cambios drásticos en su cosmovisión, llegando a ser muy distante de la religión elaborada por sus antepasados prehispánicos. No obstante, este saber es interpretado por los mismos indígenas como una continuación del legado de sus antepasados más antiguos, los padres originales, aquellos que, según sus tradiciones, hicieron al mundo como hoy lo conocemos. Es decir, que remontan el origen de esta sabiduría al principio de la humanidad misma y se fían de no haberla transformado mucho desde entonces, es más, su propósito es ser como *los*

³² UNAMUNO. Op. cit., p, 265.

antiguos, pues sólo las enseñanzas de estos seres míticos pueden tener efecto sobre la naturaleza a través del *acuerdo* con los *dueños* que en ella habitan³³. La reputación de sabios o *antiguos* se extiende no sólo a los personajes míticos, sino a las generaciones que poblaron la Sierra en tiempos prehispánicos, destacan por ejemplo a los *Tairona*, los cuales “se llamaban *šibalama Kágaba*, es decir hombres de saber secreto, hombres sabios en el canto o en la magia”³⁴. Con esto encontramos el término *Šibalama* (canto) en un contexto en que adquiere el significado de sabiduría, sabiduría que era más prolija entre los antiguos y es deseo de los indígenas mantener esta ancestralidad y recuperar de ella lo que se ha perdido.

El aprendizaje de estas tradiciones orales depende, en gran parte, de la memoria, en el transcurso de la vida el individuo va aprendiendo lentamente a recitar y comprender una gran cantidad de cantos, narraciones y genealogías, además de otros rituales, esto le hace más versado en la discusión de la casa ceremonial y le permite tomar más a menudo la palabra para expresar sus pensamientos, pero todo ello implica un gran esfuerzo en mantener la continuidad del aprendizaje integrando nuevos elementos a los primeros saberes adquiridos a medida que va cultivando su repertorio de tradiciones. En una ocasión Gerardo Reichel-Dolmatoff quiso mostrar a los indígenas la eficacia de la escritura como solución a este problema, entonces escribió en su hoja una larga genealogía de Mamas y la leyó varias veces en presencia de los Kágaba despertando en ellos el asombro por lo infalible de su método; en esta ocasión un Kágaba le dijo: “Nosotros, la Gente, debemos aprender todo de memoria, todo cantando. Pero así vale más. ¿Tú qué tienes allí? Un pedazo de papel. Pero yo lo tengo aquí en la mitad de mi pecho. ¿Dime, qué vale más?”³⁵. La expresión usada por el indígena al decir “todo cantando” para referirse al modo en que aprenden su saber es otra muestra de su vinculación con la música. Al tener en la mitad del pecho este saber quiere decir que no requiere de otros instrumentos

³³ PREUSS. Op. cit., p. 82.

³⁴ PREUSS. Op. cit., p. 66.

³⁵ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. p. 123.

para recordar lo aprendido, se basta a sí mismo y por tanto mantiene estos conocimientos presentes consigo dondequiera que vaya del mismo modo en que lo acompaña su corazón. Olvidar sería como perder una parte de sí mismo, de lo que ha cultivado en sus largos años de enseñanza. El fenómeno de aculturación vivido por los indígenas está relacionado con el olvido de sus tradiciones por parte de varios integrantes de la cultura. En Unamuno encontramos una reflexión muy interesante acerca de la importancia fundamental de la memoria en la construcción de la personalidad: “La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.”³⁶. En efecto, la identidad personal concreta depende de la continuidad de los recuerdos, quizá la continuidad de los estados de consciencia sea acaso lo que llamamos alma, las lagunas en este punto significan una ruptura con el propio yo y una pérdida de la personalidad individual o colectiva. En este sentido, cabe resaltar la importancia de la memoria en las tradiciones indígenas como base para la preservación de su identidad cultural.

De otra parte, sumado al desinterés de algunos miembros por mantener las tradiciones vivas, está el deseo de reemplazar estos hábitos y rituales por costumbres occidentales. Desde la filosofía de Unamuno, es dable pensar al respecto en la esencia del connato, en tanto se refiere a la necesaria expresión de cada ser como afirmación de su naturaleza propia. Por ello, expresa el español esta exhortación a ser desde la unidad y continuidad personales:

Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. ¿Que tal otro pueblo es mejor? Perfectamente, aunque no entendamos bien qué es eso de mejor o peor. ¿Qué es más rico? Concedido. ¿Qué es más culto? Concedido también. ¿Qué vive más feliz? Esto ya...; pero, en fin, ¡pase! ¿Que

³⁶ UNAMUNO. Op. cit., p. 84.

vence, eso que llaman vencer, mientras nosotros somos vencidos? Enhorabuena. Todo eso está bien, pero es otro. Y basta. Porque a mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, sencillamente dejar de ser. Y esto, no; ¡todo antes que esto!³⁷

Esta parece haber sido la lucha de la mayoría de los Kággaba, pues la memoria de sus tradiciones ha sido uno de los bienes culturales que más se han esforzado en proteger, lo que mantiene la unidad de sí mismos como cultura. Véase, por ejemplo, el fenómeno de colonización vivido en la Sierra durante el siglo XVII, de este hecho histórico describe Reichel el recelo con que conservaban los indígenas sus tradiciones religiosas:

Es de observar que en todas estas ocasiones los indios no reaccionaban tanto contra las encomiendas, tributos o “demoras”, ni contra la fundación de poblaciones españolas en su territorio, sino más bien contra los ensayos de los españoles para que abandonaran ciertas costumbres.

(...) Extorsiones, abusos y tributos exagerados se soportaron aparentemente sin resistencia, mientras que cualquier intervención española en la religión tribal causó en seguida la rebelión.³⁸

Es así como los Kággaba han preservado sus rituales y el conjunto de pensamientos que los componen, es decir, su cosmovisión, la continuidad de su consciencia como pueblo. Por eso Reichel termina este libro que acabé de citar (*Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta*), con esta buena noticia:

Es pues evidente que en casi todos los aspectos de la cultura aborígen se operaron fuertes cambios estructurales (...). La excepción forma aquí el aspecto de la orientación religiosa. En aquel campo la influencia europea parece haber sido

³⁷ Ibid., p. 85

³⁸ REICHEL, Gerardo. *Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, 1953. Vol. 1, No.1. p. 60.

mínima y aun parece que haya habido una continuidad de desarrollo, que se prolonga aun hasta la actualidad.³⁹

c. Contexto.

Ahora bien, ya discutido el punto anterior sobre el carácter filosófico o teológico, conviene pasar a examinar el contexto en el que se desenvuelve esta sabiduría, Reichel lo describe de la siguiente manera:

“No hay escape de este mundo. Hay que vivir en él porque de otra manera el “mundo se acaba”. Hay que formar parte de él porque si no uno se enferma, se muere, pierde mujer, casa, todo. Lentamente el joven aprende así. Aprende “consejos” y leyes, cantos y bailes, ayuna por días, no duerme, se abstiene de relaciones sexuales. Es el ambiente de la casa ceremonial que lo atrae irresistiblemente. Este ambiente tan sumamente protegido, caliente y familiar. Hay sólo hombres allá, seres que han experimentado o experimentan todos lo mismo. Allí el pequeño mundo de las mujeres, oliente a niños sucios, a comida y a ropa vieja no existe. No hay nunca hambre allí porque día y noche se mastica coca; tampoco hay frío porque grandes fogones arden bajo las hamacas; no hay miedo porque la casa ceremonial es la misma Madre, es el útero de la Madre, el lugar más seguro del universo. Así los hombres están reunidos en el útero de la Madre. Cuando cae la noche, traen un madero grueso y lo llevan a la casa ceremonial. La vieja madera ennegrecida por el hollín y pulida por el tiempo brilla con el reflejo de las llamas. Allá hablan los “Mayores”. Hablan de los antepasados, de Kashindúkua y Duginávi, de Namsíku y de los Ubatáshi, de los grandes héroes de su cultura, de la gran responsabilidad que ellos, los Kogi, tienen en este mundo. Son éstos quienes sostienen el mundo, y quienes lo dominan; son ellos y sólo ellos quienes conocen la gran “ley” del crecimiento de la vida, del cambio de noche y día, de invierno y verano. Son ellos, los “Hermanos Mayores” de la humanidad. Sin ellos desapareciera el mundo. Pero para ser así hay que renunciar. Hay que vivir pobre, con frío, con hambre. Hay que castigarse con ayunos y abstinencias. Hay que evitar a las mujeres. Hay que reunirse en la casa ceremonial, a bailar, a cantar, a hablar de los “Antiguos”. Hasta

³⁹ Ibid., p. 116

que la última leña cae en cenizas; hasta que afuera en el monte se despiertan las primeras voces de las aves; hasta que la niebla sube del valle con la brisa del amanecer cuando en el Este, sobre la lejana Guajira el primer reflejo pálido del nuevo día empieza a extenderse sobre el cielo pesado de la noche.”⁴⁰

d. Objeto de estudio

Mencionaré ahora el objeto de estudio de este saber, la Naturaleza, la cual se estudia y entiende por medio de técnicas ancestrales tales como narraciones, danzas, músicas, cantos, ofrendas, rituales, interpretación de sueños, memoria histórica, mitos, adivinación, fabricación de máscaras u otros objetos rituales, interpretación de los movimientos celestes, ejercicios físicos y otras prácticas similares que podríamos agrupar bajo el nombre de *tradiciones*, que conforman un conjunto de conocimientos aprendidos con gran esmero por los miembros que asisten a la casa ceremonial, Reichel describe así su importancia: “El aprendizaje de estas tradiciones en cambio es el objeto de la vida de los Kogi y el sistema de status se basa solamente en la competencia del individuo referente a su repertorio de textos cantados, o por lo menos hablados de un modo ceremonial.”⁴¹. No se equivoca Reichel al decir que es ese saber el objeto de la vida del Kággaba, así lo dicen abiertamente muchos de ellos.

De acuerdo a lo anterior, podríamos resumir que el objeto de estudio sobre el cual dialogan los Kággaba en su espacio de reflexión (la cansamaría) son sus tradiciones y el pensamiento que han heredado de sus ancestros, es decir, su cosmovisión, y es en este campo donde trabaja la filosofía, según Unamuno: “la filosofía no trabaja sobre la realidad que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho.”⁴². Si los Kággaba hacen

⁴⁰ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. p. 211.

⁴¹ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo I. Bogotá: Procultura, 1985. p. 185.

⁴² Ibid., p. 173.

problema de los contenidos de su cultura y reflexionan acerca de las tradiciones sociales que han heredado de sus ancestros, podría añadirse esto a los argumentos que afirman el carácter filosófico del pensamiento indígena, por cuanto dichos elementos culturales conforman la representación que tenemos del mundo, y preguntarse por estos principios comúnmente aceptados es indagar más allá del sentido común.

e. Análisis etimológico

El conocimiento de estos rituales esotéricos es sin duda fundamental para el desarrollo práctico e inmaterial de la vida diaria, y recibe el nombre en lengua vernácula de *Šibala*, que significa también cuenta de piedra, o *Šibalama*, que también quiere decir canto⁴³. Este saber refiere a su vez a cantos y cuentas de piedra porque está estrechamente vinculado con estas prácticas: las cuentas de piedra son usadas en la adivinación, como lo muestra Cárdenas Tamara, quien investigó más a fondo las prácticas adivinatorias mencionadas por Reichel: “La adivinación por Yatúkua, requiere del elemento acuático y de una pequeña totuma de calabazo. Las respuestas se obtienen al introducirse una o varias cuentas arqueológicas, que al sumergirse producen una o varias burbujas que se interpretan como favorables o desfavorables”⁴⁴; el canto, a su vez, como lo expuso Preuss, forma parte del conjunto de prácticas esotéricas por cuanto constituye el medio de expresión a través del cual se comunican los participantes con los seres que dominan la naturaleza: “En general la relación con los demonios no se da casi nunca a través de conversaciones, (...) sino por medio de cantos”⁴⁵. De este estudio de los significados de la palabra indígena para designar la sabiduría, podemos resaltar

⁴³ PREUSS, Konrad. Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta parte I. Bogotá: Colcultura, 1993. p. 95.

⁴⁴ CÁRDENAS, Felipe. Los Kogi: Pueblo de adivinos. En: Revista Memoria y Sociedad. Bogotá. 1997. Vol. 2, No. 3. p. 85. ISSN versión online 2248-6992.

⁴⁵ PREUSS. Op. cit., p. 131.

la importancia que tienen el canto y la adivinación como contenido especial del saber, ya que se hallan incluidos en la denominación.

Ahora bien, la sustancia del pensamiento por medio de la cual se expresan las concepciones del mundo, que son el punto de partida de la filosofía, es el lenguaje. En el análisis etimológico de la palabra saber podemos encontrar las asociaciones que nos permiten descifrar la connotación que tiene dicha noción para esta cultura. La palabra *Šivalama*, es detallada así por Preuss: “*Šibalama*, el canto, el saber secreto, abarca todo el conocimiento de los mamás. (...) Esta palabra, *šivalama*, se compone de *ši*, el hilo y *avahi*, permanecer, existir.”⁴⁶(*47). Esta última palabra, *avahi* presente en el término saber es un indicio de cómo el saber ancestral Kággaba en sus raíces etimológicas expresa un concepto de vital importancia para el ser humano: permanecer, existir. Esta es justamente una de las ideas expresadas por Unamuno que ya hemos mencionado, a saber, que a la finalidad de conocer subyace el propósito de perseverar en el ser, esto es: permanecer, existir.

Para precisar mejor el problema etimológico podemos agregar algunos datos a lo dicho por Preuss, específicamente sobre las dos raíces que encuentra para la palabra sabiduría: *ši* (hilo) y *avahi* (existir). El lingüista Nils M. Holmer en su *Contribución a la Lingüística de la Sierra Nevada de Santa Marta*, menciona el hilo y precisa que este recibe el nombre dado por Preuss (*ši*) sólo cuando se trata de enumerar una cantidad de aquel material, mas no cuando se refiere a él como cosa singular: “‘Hilo’ se dice *mala*, pero para contarlo se usa la palabra *ši*, uniéndola con el mismo ‘numerador’ *gacala*,”⁴⁸.

⁴⁶ PREUSS. Op. cit., p. 130.

⁴⁷ En ocasiones, el antropólogo alemán emplea distintas grafías para un mismo término, como es el caso con la palabra sabiduría, la cual escribe a veces como *Šivalama* y en otras ocasiones como *Šibalama* sin ofrecer una explicación acerca de esta diferencia, anomalía del texto que la traductora, María Mercedes Ortiz, decidió respetar como lo indica en la nota al pie de página del segundo tomo: “En las partes I y II de la versión alemana del libro, hay diferencia en la grafía de algunas palabras Kogi. La presente traducción respetó dicha versión.” PREUSS, Konrad. *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta* parte II. Bogotá: Colcultura, 1993. p. 8.

⁴⁸ HOLMER, Nils. *Contribución a la Lingüística de la Sierra Nevada de Santa Marta*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá. 1953. Vol. 1, No. 1. p. 329 ISSN versión online 2539-472X.

La otra palabra, existir, se encuentra registrada de forma distinta por otra lingüista. Carolina Ortiz Ricaurte, en su artículo *La lengua Kogui, Fonología y Morfosintaxis Nominal*, abarca entre muchos temas las derivaciones léxicas, allí menciona el afijo *kue*, el cual considera proviene de la raíz *kueli*: “-kue. Quizás es raíz de *kueli* ‘existir’.”⁴⁹ De esta forma nos sugiere otro término distinto a *avahi* para significar existir. No obstante, estos detalles no son determinantes, dada la variedad de palabras usadas para significar lo mismo, es probable que el término *avahi* también signifique existir, aunque en este estudio no me ha sido posible rastrearlo en otro autor distinto a Preuss. Lo que implica que en este artículo queda abierta la pregunta para otra investigación que permita comprender el sentido de la palabra saber desde sus raíces etimológicas en la lengua koggian.

CAPITULO III

⁴⁹ ORTIZ, Carolina. La Lengua Kogui: Fonología y Morfosintaxis Nominal. En: *Lenguas Indígenas de Colombia, una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2000. p. 770.

III Heiséi, la muerte. El destino trágico de la vida

Es claro que tal anhelo al que se dirigen nuestras acciones no es nada seguro, antes bien, como lo señala Spinoza, no hay miedo sin esperanza, ni esperanza sin miedo, de modo que la incertidumbre acerca del destino nos inclina a pensar, unas veces que el ser pueda hundirse en la nada, otras que pueda realizarse a plenitud. Este dilema es lo que hemos designado ya como el *sentimiento trágico de la vida*. En este último capítulo mostraremos algunos ejemplos de su manifestación en el pensamiento de los Kággaba.

Spinoza demostró en la proposición 9 de la tercera parte de su ética que: “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.”⁵⁰ Lo que quiere decir que también es consciente de lo que se opone a este esfuerzo y de que inevitablemente habrá de cesar en su perseverancia. Así pues, la consciencia de la muerte es la contraparte de la esperanza, la que entra en pugna dentro de nosotros mismos y contradice los anhelos del corazón, sin esta escisión no habría tal sentimiento trágico de la vida sobre el que trata este artículo, la consciencia de la propia finitud es el “(...) verdadero descubrimiento de la muerte, que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo.”⁵¹. De modo que la relación de la cultura Kággaba con la muerte es de vital importancia para entender dicho sentimiento en este pueblo. El significado de la muerte para esta cultura es un tema extenso que merece tratarse con detalle, para este artículo no podré abordarlo sino superficialmente, hablaré de ello desde tres aspectos: a) los ritos fúnebres, b) la

⁵⁰ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2016. p. 222.

⁵¹ UNAMUNO. *Op. cit.*, p. 119.

relación con la muerte como concepto en la religión y c) la discusión indígena en torno a la muerte como destino trágico universal en una de sus variantes, la amenaza del fin del mundo.

A) Los ritos fúnebres

La religión, según Unamuno, nace en los pueblos como un culto a los muertos, con base en esto elabora una ingeniosa definición del ser humano como *animal guardamuertos*, le distingue del resto del género por ser el único que se esfuerza en que permanezca el ser que ha dejado de ser, la única especie que salva a los entes de la nada mediante medios simbólicos que les permiten conservar algo de su presencia:

“toda religión arranca históricamente del culto a los muertos; es decir, a la inmortalidad.

(...) cabe en rigor decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. (...)

Cuando no se hacían para los vivos más que chozas de tierra o cabañas de paja que la intemperie ha destruido, elevábanse túmulos para los muertos, antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. Han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda.

Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones.”⁵²

De modo que los ritos fúnebres son una manifestación de los esfuerzos trágicos de la humanidad por vencer a la nada. Por relación a los Kággaba encontramos dos fenómenos que no concuerdan con lo expresado por Unamuno: el primero es que los indígenas manifiestan el deseo contrario, de evitar la presencia de los muertos

⁵² UNAMUNO, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. pp. 104-105.

y apartarlos de los vivos antes que de conservarlos consigo, pues interpretan todo lo relacionado a la muerte como perjudicial, esto lo veremos más adelante en la mención de un mito; segundo, que la parafernalia de las sepulturas indígenas es en realidad menos ostentosa que las de las casas de vivienda. En el libro *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Reichel describe su experiencia en la Sierra cuando presencié un funeral indígena, menciona cómo este grupo humano no sobresale por la suntuosidad material de sus entierros:

“Por cierto un observador casual lo encontraría muy simple, muy poco elaborado, y juzgaría tal vez a estos indígenas como una cultura cuyos ritos funerarios se limitaban a algunas prácticas elementales. Peor aún juzgará el arqueólogo del futuro quien excavará este entierro y encontrará tan sólo un simple hoyo en el cual yacía un cadáver en cuclillas, con la cabeza hacia el Este. Pero ambos, tanto el casual observador como el arqueólogo imaginario del porvenir, estarían muy equivocados. Detrás de este ritual, aparentemente tan simple, existen ideas muy complejas, en efecto, yacen conceptos religiosos y filosóficos de un interés poco usual.”⁵³

Sobre los ritos fúnebres de los Kággaba, narran ellos en su tradición oral un mito que cuenta la historia de cómo aparecieron estas tradiciones en lo referente al entierro de los muertos, de él pueden encontrarse al menos dos versiones diferentes en la literatura antropológica, una de Konrad Theodor Preuss⁵⁴ y otra de Gerardo Reichel Dolmatoff⁵⁵. Ambas son parecidas, aunque guardan algunas diferencias, no cabe dentro de los límites de este ensayo distinguir cuál es más fiel a la literatura indígena, por ello he dejado referencia de ambas. En rasgos generales, las dos versiones coinciden en que antiguamente los muertos convivían en las noches con los vivos y les hacían daño, lo que llevó a un Mάma -*Nuhuna* para el primer autor, *Nahuna* para el segundo- a visitar el *más allá* (donde residen los muertos) y dialogar

⁵³ REICHEL, Gerardo. *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta*. En: *Razón y Fábula*. Bogotá. 1967. Vol. 1. p. 8.

⁵⁴ PREUSS, Konrad. *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta parte II*. Bogotá: Colcultura, 1993. p. 53.

⁵⁵ REICHEL, Gerardo. *Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. pp. 154-155.

con ellos hasta aprender allí los rituales que les permitirían mantener una distancia prudente entre vivos muertos; a su regreso el Máma cerró el camino de los muertos para que no regresaran. Vemos pues que la muerte representa algo nocivo para los Kággaba, cuyo deseo es evitar su presencia.

B) La muerte como concepto en la religión

La religión resuelve este sentimiento trágico como una irresignación a la muerte a través de la fe. Examinemos ahora las creencias indígenas alrededor de esta representación, la muerte (*Heiséi*)(*⁵⁶). Para abordar las representaciones divinas que componen la religión Kággaba veamos la siguiente descripción: “Son así tres las categorías de las fuerzas personales en la religión Kogi: la Madre que da, los Dueños que conceden permisos y la Muerte que pide. La actitud del individuo es así la de establecer un “acuerdo” entre sí mismo y estas fuerzas, por medio de ritos personales que se repiten y repiten a través de toda su vida.”⁵⁷. De esta forma el individuo está constantemente realizando rituales para mantener la armonía con las fuerzas de la naturaleza. Entre esas fuerzas, la muerte (*Heiséi*) es la fuerza contraria a la Madre Universal, siendo ella el bien y aquél el mal, representando juntos la polaridad de la vida y la muerte, femenino y masculino.

Reichel afirma que a la Madre no se le suelen hacer muchas ofrendas, ya que ella no pide. Los Dueños, también llamados Padres y Madres -Preuss los llama demonios-, entran a colación en el desarrollo de la vida diaria, pues las actividades cotidianas requieren el uso de elementos encontrados en la naturaleza, que para el Kággaba tienen dueño y, por tanto, su empleo requiere de ciertas expresiones de respeto sin las cuales ninguna de estas actividades prosperaría, antes bien, causaría inestabilidad y riesgo, por ello procuran hacerse a un *Sewá* (seguranza) como medio mágico que garantiza la seguridad en los quehaceres de la vida, además de pagar constantemente ofrendas a estos Dueños para recibir de ellos

⁵⁶ (*) Término de género masculino dentro de la lengua Kauggian.

⁵⁷ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. P. 88.

permiso y mantener así estable el curso de las actividades. La muerte juega un papel especial, según lo muestra esta cita de Reichel: “En la vida diaria del individuo Heiséi se menciona más que la Madre. Ella es buena, protege, “cuida” pero no es tan inmediata como Heiséi quien está aquí, está en la casa, en el campo, en todas partes. Continuamente hay que estar en defensa contra él. Pero, como dicen los Kogi: “el diablo siempre gana”. Todos debemos morir un día y así Heiséi triunfará de todos modos, aunque sólo en parte.”⁵⁸. La expresión *diablo*, alude aquí a los muertos o la muerte como tal, los indígenas, para hacerse entender con los cristianos, explican la muerte con este nombre, dando a entender que se trata de la fuerza opuesta al bien, aunque tenga connotaciones muy diferentes de las cristianas; por ejemplo, un Kággaba dijo a Reichel, según una anécdota del autor, que no estaba dispuesto a cultivar un terreno próximo a las terrazas arqueológicas de los Tairona porque allí había mucho diablo, es decir que aquél lugar había sido habitado antiguamente por personas hoy difuntas cuya presencia en parte permanece en ese lugar de manera perjudicial para los vivos. La continua necesidad de protegerse de la muerte, de la que habla Reichel en la cita, consiste en varios rituales, pero sobre todo en las ofrendas envueltas con hojas de maíz, el envoltorio es llamado *heséi hubá* (casa del muerto) y su contenido *híshiba* (comida)⁵⁹; el autor explica en otro libro el sentido de esta práctica:

“Las ofrendas tienen siempre un sentido de “comida” y se verbalizan como “comida para los muertos”, quedando entendido que “los muertos” no son solamente los espíritus de antepasados específicos sino también las múltiples personificaciones de los progenitores míticos de los clanes, los “Dueños” de los animales y plantas y, desde luego, el concepto total de “la Muerte”. Por otro lado hay para el Kogi una estrecha relación entre “comer” y “cohabitar”. En mitos, sueños y, como hemos visto también, en las reglas de matrimonio exogámico, el acto de comer simboliza el acto sexual. El contenido de las ofrendas tiene entonces un doble sentido: es “comida”, pero al mismo tiempo es una materia fertilizadora, es un semen que impregna ahora

⁵⁸ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. P. 94.

⁵⁹ REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. p. 102.

la personificación sobrenatural, que a veces es la contraparte antropomorfizada de una planta o de un animal, para que ella mantenga su calidad creadora y multiplicadora.”⁶⁰

De una parte, la cita nos muestra que el concepto de la muerte es más amplio, no abarca solamente la figura de Heiséi (representada en las máscaras como un tigre) y los ancestros difuntos, sino también a los Padres, Madres, Dueños, demonios y seres míticos que están en relación con los Kággaba, haciendo la salvedad de la Madre Universal, que al ser su contraria no puede formar parte de esta categoría. De otra parte, el sentido de las ofrendas destinadas a esta fuerza corruptora de la naturaleza es vivificarla, transformar la muerte en vida, fertilizarla para que favorezca la generación y no la corrupción constante; así, por ejemplo, los dueños de plantas son fertilizados por medio de ofrendas para que favorezcan las cosechas. De no hacerse esta práctica, ellos secarían los cultivos que no tuvieran permiso; de modo que el indígena trata constantemente de ponerse *de acuerdo* con la muerte para que no extinga la vida e incluso para que se transforme en génesis de vida. Agreguemos a esto que, para los Kággaba, la muerte no significa el paso del ser a la nada, y ni siquiera a otro plano ontológico desde el cual se despiden de los vivos, sino que los seres fallecidos mantienen contacto con los seres vivos, como lo explica más adelante el autor: “Pero no todos los nexos con el mundo de los vivientes quedan rotos. A través de las ofrendas los muertos siguen participando en la esfera alimenticia y sexual de los sobrevivientes, castigándolos con enfermedades si no cumplen con sus deberes o propiciándoles la fertilidad de sus campos y familias”⁶¹. Debido a esto, los Kággaba ponen gran cuidado en mantener siempre buenas relaciones de equilibrio con los muertos, quienes no están para ellos totalmente ausentes.

⁶⁰ REICHEL, Gerardo. Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. 1953. Vol. 1, No. 1. p. 60.

⁶¹ REICHEL, Gerardo. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Razón y Fábula. Bogotá, 1967. Vol. 1. p. 15.

C) El fin del mundo

Ahora bien, la consideración de la muerte en tanto extinción de la existencia colectiva es una universalización del concepto, que en su expresión más amplia se entiende como el fin del mundo, del ser como lo conocemos. Los Kággaba han especulado alrededor de este problema, y este es uno de los puntos que muestra la incertidumbre y el espacio para la duda al interior de su religión:

“Según dicen los Mámas, el fin del mundo está cerca. Han discutido su temor en muchas reuniones y han llegado a la conclusión de que el aumento de la criminalidad en el mundo es presagio de un fin terrible. Han dado órdenes a los comisarios de tomar medidas para controlar esa situación, pero sus esfuerzos no han valido. Uno de los Mámas de San Francisco decía que ya en varias ocasiones anteriores el mundo había llegado cerca a su fin, pero que la humanidad había sobrevivido. En cambio muchos otros creen que esta vez el fin es seguro. Según ellos el mundo se hundirá; lentamente se sumergirá. Sus últimos habitantes se reunirán en lo más alto de los nevados, hasta que ellos también se hundan en la nada.”⁶²

Esta disputa entre miembros de la comunidad que los lleva a preguntarse por el destino trágico del hombre y del mundo corresponde a lo que Unamuno llama reflexión del sentimiento trágico de la vida y, de acuerdo con el epígrafe, es lo que queremos defender también como filosofía.

⁶² REICHEL, Gerardo. Los Kogi de la Sierra Nevada tomo II. Bogotá: Procultura, 1985. p. 82.

CAPÍTULO IV

IV Conclusiones

Hemos dicho ya que el objetivo de la vida del Kággaba es el saber, que consiste en el conocimiento de la *ley de la Madre*, pero es claro que este saber tiene otra finalidad, se desea conocer dicha ley para poder estar de acuerdo (*yulúka*) con ella, y esto porque es imposible la vida bajo otras condiciones que no sean las prescritas por la Madre Universal, de modo que se desea estar de acuerdo para que todo, en la medida de lo posible, permanezca y exista. Más o menos esto mismo es lo que describe el antropólogo austríaco cuando habla acerca de la madurez, el objeto de la vida, cuando se ha realizado aquello hacia lo cual tendía el individuo, aprender la ley de la madre y estar de acuerdo con ella:

“El objetivo de la vida del Kogi es “saber”. Es el saber de las tradiciones, de las leyes religiosas, de los cantos, bailes, genealogías, ceremonias. Este saber no se adquiere en pocos años. Es un camino lento, inmensamente lento que lleva hacia la sabiduría. Pero esta sabiduría da seguridad, serenidad y garantiza el curso del universo. La Madre es el símbolo de la fertilidad. Ella es tierra y comida. Sus “leyes” regulan esta fertilidad y la obediencia a sus “leyes” la garantizan para siempre. En eso consiste el “saber”. Conocer las “leyes” de la Madre a través de la génesis del universo, del mito, de los héroes, de las genealogías. Vivir siempre “de acuerdo” con la

Madre, en unión con ella. Así se conserva el universo, así salen el sol y la luna”⁶³.

Hasta aquí hemos venido uniendo dos premisas, a saber: primero, que la finalidad última del saber y de toda otra actividad humana es el esfuerzo por perseverar en el ser, esto es, que la primera necesidad de todo ser es esta misma (ser) que se halla contenida en su esencia, seguir siendo y realizarse, llevar a plenitud su ser, incesante búsqueda de lo eterno e infinito que lucha contra la muerte, que se resiste a desaparecer; segundo, que el saber de los Kággaba (*Šibala*) trata acerca de cantos (*Šibalama*) y prácticas mágicas cuya finalidad es conservar la naturaleza y el equilibrio del mundo, lo que equivale a decir que su esfuerzo está orientado a perseverar en la permanencia del ser, a preservar su existencia (*avahi*).

De estas dos premisas, podemos concluir nuestro silogismo diciendo, a la manera de Unamuno, que la sabiduría ancestral Kággaba busca la vida en la verdad; o podríamos mejor expresarlo diciendo que coincidimos con este filósofo en que la esencia de cada ser está en el connato y, como tal, se traduce en un deseo de inmortalidad personal y colectiva, un anhelo por salvar al ser de la nada, que se trasluce como propósito y causa final de las acciones humanas y, entre ellas, el saber, fenómeno que podemos observar con gran claridad en los Kággaba, por cuanto sus pagamentos, cantos y otros rituales que conforman su sabiduría están destinados a equilibrar y cuidar la permanencia o existencia (*avahi*) del ser.

En otras palabras: la sabiduría ancestral Kággaba nace de un anhelo vital por cuidar la permanencia (*avahi*) del universo a través de rituales entregados por la Madre Universal (*Šiballaneumañ*) como el canto (*šivalama*) y la adivinación con cuentas de piedra (*šivala*), que se aprenden (*šitsihi*) en las casas ceremoniales. El objeto de

⁶³ Ibid., p. 215.

este saber es *la ley de la Madre* y su fin el cuidado de la existencia, propósito alcanzable sólo a través de “su máxima: estar “de acuerdo” con la naturaleza”⁶⁴.

⁶⁴ PINTO, Leidy. La concepción del fuego como principio femenino en la cosmogonía Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía, 2013. p. 54.

BIBLIOGRAFÍA

ARENAS, José. Una montaña bañada por el mar. La Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe Colombiano. En: Revista Brasileira do Caribe. Julio-diciembre, 2012. vol. 13, no. 25. p. 73-102.

ARISTÓTELES. Metafísica. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990. ISBN 84-249-2176-3.

CÁRDENAS, Felipe. Los Kogui: Pueblo de Adivinos. En: Revista Memoria y Sociedad. Bogotá, 1997, vol. 2, no. 3. p. 75-93.

HOLMER, Nils. Contribución a la Lingüística de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá, 1953, vol. 1, no. 1., p. 312-335.

ORRANTIA, Juan. Matices Kogui: Representaciones y negociación en la marginalidad. En: Revista Colombiana de Antropología. Enero-diciembre, 2002, vol. 38. p. 45-75.

ORTIZ RICAURTE, Carolina. La Lengua Kogui: Fonología y Morfosintaxis Nominal. En: Lenguas Indígenas de Colombia, una Visión Descriptiva. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2000. ISBN 10: 9586110834.

PINTO GARCÍA, Leidy Johanna. La Concepción del Fuego como Principio Femenino en la Cosmogonía Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tesis de grado en Filosofía. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía, 2013. 61 p.

PREUSS THEODOR, Konrad. Visita a los Indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos, tomo II. traducido por María Mercedes Ortiz. Bogotá: Colcultura, 1993. ISBN 958-612-080-5

PREUSS THEODOR, Konrad. Visita a los Indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos, Tomo I. Traducido por María Mercedes Ortiz. Bogotá: Colcultura, 1993. ISBN 958-612-080-5

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I. Bogotá: procultura, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II. Bogotá: procultura, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Razón y Fábula. Bogotá, 1967, vol. 1, no. 1. p. 55-72.

REICHELL-DOLMATOFF, Gerardo. Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá, 1953. vol. 1, no. 1, p. 16-122.

SPINOZA, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. ISSN 978-84-206-5497-3

UNAMUNO Y JUGO, Miguel. Del Sentimiento Trágico de la Vida, en los hombres y en los pueblos. Madrid: biblioteca nueva, 1999. ISSN 84-7030-642-1