

**LA CREACIÓN Y LOS CONCEPTOS: ABORDAJES SEMIÓTICOS DE  
LAS COSMOGONÍAS LATINOAMERICANAS Y SU RELACIÓN CON  
LAS FORMAS EXPLÍCITAS DE LA NATURALEZA<sup>1</sup>**

CREATION VERSUS CONCEPT: LATIN AMERICAN COSMOGONIES  
AND THEIR RELATION TO EXPLICIT FORMS OF NATURE

**Jorge Eduardo Urueña López**

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

[uruena.jorge@javeriana.edu.co](mailto:uruena.jorge@javeriana.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0001-8068-952X>

**RESUMEN:** En este artículo se presentan las tensiones epistemológicas y semióticas que existen entre creación y concepto en la vida de las comunidades latinoamericanas. Para ello, se retoman los saberes y cosmogonías de estas comunidades como espacios de reflexión biosemiótica sobre las formas explícitas de la naturaleza y sobre cómo definen sus entornos a partir de la relación *forma-sentido-estímulo* (Urueña y Mangieri, 2023). En primer lugar, se expone un breve estado de la cuestión sobre los escenarios de creación a finales del siglo XX en América Latina. En segundo lugar, se aborda el problema de la forma-sentido-estímulo en las cosmogonías latinoamericanas. Se pretende comprender

---

<sup>1</sup> Este artículo deriva del proyecto de investigación “Prácticas formativas y comunitarias en el marco de la educación rural, la construcción de paz y la reconciliación” de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana, registrado ante la Vicerrectoría de Investigación con el código SIAP 20779.

que las comunidades indígenas proponen modelos propios para la explicitación de estos fenómenos, comparables a la semiótica de la cultura de Lotman (2005).

**PALABRAS CLAVE:** creación, semiótica, cosmogonías, naturaleza, lenguaje.

**ABSTRACT:** This article presents the epistemological and semiotic tensions that exist between creation and concept in the life of Latin American communities. To do so, it takes up the knowledge and cosmogonies of these communities as spaces for biosemiotic reflection on the explicit forms of nature and on how they define their environments based on the *forma-sentido-estímulo* relationship (Urueña & Mangieri, 2023). Firstly, a brief state of the art on the scenarios of creation at the end of the twentieth century in Latin America is presented. Secondly, the problem of *forma-sentido-estímulo* in Latin American cosmogonies is addressed, with the aim of understanding that indigenous communities propose their own models for making these phenomena explicit, comparable to Lotman's semiotics of culture (2005).

**KEYWORDS:** creation, semiotic, cosmogonies, nature, language.

**Recibido:** 17 de enero de 2025

**Aceptado:** 3 de junio de 2025

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo consiste en comprender las relaciones semióticas que se tejen entre la creación y el concepto en la configuración de los lenguajes ancestrales y las cosmogonías indígenas. El enfoque metodológico abordado fue el narrativo (Passeggi, 2020), en tanto se buscó caracterizar la semiosis que existe entre las prácticas ancestrales indígenas y los lenguajes inherentes a la naturaleza. El aporte esperado se suscribe en

cómo la naturaleza deviene en sentido, forma y estímulo para construir, finalmente, el significado que aguardan y protegen las sabidurías indígenas latinoamericanas.

## 1. ESTADO DEL ARTE DE LOS ESCENARIOS DE CREACIÓN: FINALES DEL SIGLO XX E INICIOS DEL SIGLO XXI EN AMÉRICA LATINA

Hablar de creación ha sido una de las tensiones más preponderantes para la filosofía contemporánea. Gilles Deleuze (1987) comprendía la *création* como un estado que cuestiona el tiempo y el espacio en el sujeto. La *création*, para Deleuze, es definida por la diferencia, la repetición y el devenir. La *création* para este autor funcionaba como algo que está en movimiento, que implica la transformación. La *création* no responde al verbo ser-estar, es algo que está en movimiento, que implica un tiempo *x* que se condiciona a un espacio *y*; y viceversa. La *création* conduce al sujeto a algo nuevo, a algo que se ha transformado, por lo tanto, transgredido, en sus múltiples instancias físicas y fisiológicas. Es por ello que la diferencia y la repetición se asumen como variables de ese estado. Un auténtico lugar para la creación implica un pensamiento que reinterprete el acto, que induzca al sujeto al cuestionamiento de este fenómeno, en cuanto su lugar de observador afecta la significación del mismo; de lo contrario, no es posible llegar a algo *nouveau*.

La diferencia hace que este estado no apele a lo oriundo, a lo propio, o como lo llamaba Deleuze, a la identidad. La diferencia es un rasgo del acto de creación, en la medida que cuestiona la uniformidad del fenómeno. Este acto remite al espacio que aduce el sujeto, entendiendo la uniformidad como aquel vínculo con lo material y/o simbólico que tiene con su predecesor. Por otro lado, la repetición no es algo que se asuma como parte de un objeto *per sé*. El acto de repetición implica el tiempo del sujeto, por el cual este busca –da lugar en términos antropológicos– a algo totalmente nuevo. De aquí la importancia de la diferencia entre espacio y lugar en la antropología moderna (Augé, 2020), pues es el lugar el que determina el significado que posee el sujeto, y por lo cual se diferencia de un otro en una práctica de repetición.

Así llegamos a la tercera condición deleziana de la *création*: el devenir. El devenir no apela al tiempo o al espacio, sino que se asume como el tiempo y el espacio en sí. El devenir es fluidez y transformación, es un proceso que, si bien implica el observador para dotarse de sentido y posterior a ello, de significado, esto no lo prescinde de ser tomado como un fenómeno que implica el movimiento para existir. El devenir es el dinamizador de identidades e ideas, lo que implica al sujeto en un estado de movimiento permanente. Deleuze denomina este movimiento como *lo evolutivo* en el sujeto, retomando el concepto de *lo dinámico* de la física moderna (Cannon, 2003), pero las cosmogonías indígenas latinoamericanas lo mencionan como el *pervivir*, aquello que no es estático y tampoco determinante por las fuerzas del objeto, sino por la incidencia del entorno sobre estas fuerzas que actúan sobre el objeto. El devenir es el responsable de concederle al sujeto, de nuevo, su condición orgánica, su condición de organismo, pues mientras el sujeto sea consciente de su devenir, comprenderá que en su organicidad está la forma en cómo signa, como significa el entorno.

Las comunidades indígenas denominan este entorno como la *pervivencia*. Esta es la capacidad que tiene el entorno de configurar el pensamiento en sus comunidades, es la naturaleza dejando rastros de formas orgánicas con las que habitamos el aquí y el ahora. La reflexión entre el entorno y el sujeto va más allá del acto de la observación, es un acto de creación cuando el carácter sintiente, por tanto, orgánico, del sujeto permite proyectar la significación del fenómeno. Un ejemplo de ello es la forma en cómo se organiza el alimento en las comunidades, pues su primer criterio es la preservación de lo orgánico, de aquello que se descompone, entonces la comunidad organiza los alimentos por sus olores, utilizando una escala de medición que detecta qué tan fresco está el alimento. El olor también les permite identificar que tipos de bacterias son las que están descomponiendo el alimento y han comprendido que algunas sirven para que otros alimentos, cercanos al alimento en descomposición, puedan entrar en proceso de fermentación que conlleve a algo nuevo, a otra forma de alimento que también sea útil para la comunidad.

La *pervivencia* es un acto de creación, el objeto u organismo se configura sobre su propia existencia y a las condiciones biológicas y físicas que lo atañen. Por otra parte, la comunidad asume esta forma natural como una semiosis<sup>2</sup> (Lotman, 2005) con la que se permite organizar su mundo, el universo, por tanto, su cosmogonía.

Cada una de estas prácticas configuran los fenómenos de yuxtaposición que plantea Lotman (2005), que en el caso de Deleuze (1987) se denominan *pliegues*, para la integración de los saberes en los universos semióticos que proveen a estas cosmogonías. Cada capa de sentido es una acción inherente a la condición de los objetos u organismos que acompañan la vida de la comunidad indígena. El indígena solo accede a estas capas a través de su capacidad sintiente y las organiza como parte de su compromiso fiel a las formas de la naturaleza, reconociendo en ellas la fuente del saber principal (Libio, 2017).

Para este punto de la discusión, la creación se postula como un acto que deriva de la forma natural en que el organismo se manifiesta en sí. La manifestación es un acto tan perceptible –por el organismo u objeto sobre el cual recae la acción– como simbólico –por el espectador que endilga un signo interpretante–, en el cual las capas de sentido se yuxtaponen entre sí creando un cuadro complejo, y no caótico, en el que la realidad solo puede proceder de ese fenómeno que se da como respuesta a la forma natural que precede la existencia en sí.

Un ejemplo de esta hipótesis se puede comprobar en el arte. El arte, para Deleuze (Herzogenrath, 2009), es el espacio intersticial en el que solo cabe la creación si está involucrado el carácter transformador del objeto u organismo. Para Lotman (2009), el arte es un sistema complejo de signos que permiten promover y comunicar la cultura. Los posicionamientos entre Deleuze (Herzogenrath, 2009) y Lotman (2009) sobre el arte no distan mucho entre sí. Es decir, el arte es un espacio generador de sentido, solo existe porque, al igual que el torrente sanguíneo que da origen a la vena arterial, se genera y se

---

<sup>2</sup> La semiosis en Lotman (2005) es el proceso continuo y vital a través del cual la cultura se organiza, comunica, transforma y genera nuevos significados dentro de su propio espacio semiótico, la semiósfera. Es una visión holística y dinámica que ve la cultura como un sistema autogenerativo de sentido).

crea en sí y para sí. El arte, al igual que la creación, existe si y solo si lo que se da en este espacio que transforma el objeto u organismo. El arte es un sistema vivo que existe en cuanto los signos son movimientos generadores de la transformación. El arte como semiosfera devuelve la pregunta sobre cómo se origina el sentido si no es por la comprensión del movimiento que genera el sujeto para sí. El sujeto es un organismo y sus movimientos son componentes del acto de creación que transforma su realidad. Al igual que la cultura, el organismo posee una fuerza dinámica que promueve la creación como una forma continua de significado. La creación, en este escenario, se configura por el carácter continuo de hacer cambios o transformaciones dentro y fuera del sistema que la concibe. Ese carácter continuo es el devenir que requiere el sujeto, en calidad de organismo, para crear, para (auto)transformarse y dejar de ser lo que era antes. Esta hipótesis coincide con el devenir, pues Deleuze define el devenir como una forma que desafía lo establecido para dar paso a lo que está por venir, a lo que procede del cambio y a lo que termina por definir la existencia de lo nuevo.

En el área de la biología, Lynn Margulis (1974) explica que las células complejas en las plantas (eucariotas) son creaciones, asumiendo la creación como evolución de organismos procariotas más simples. Por otro lado, Gould y Eldredge (1977) otorgaron una escala de patrones que organizan el proceso de la evolución y el ritmo de la especiación, comprendiendo que el movimiento de estos patrones no es lento, sino que responde a esos momentos rápidos y breves que empujan a la especie a adaptarse en el espacio que habita. Entonces, si se analizan estos fenómenos desde el tiempo del organismo, la creación necesita de acontecimientos, de manifestaciones que alteran la estasis del organismo. La creación no puede darse sin el quiebre, sin el factor estimulante que transforma. Si se analizan estos fenómenos desde el espacio que ocupa el organismo, la creación siempre es antecedida por algo, necesita de un gen u objeto inicial para que suceda, no puede cambiar si no hay un punto de partida, pues no es necesaria la totalidad del organismo para que su estado inicial sea superado según las condiciones de adaptación que implica este en su entorno.

Gould y Eldredge (1977) se acercan a esto cuando definen los acontecimientos de especiación, pues esta teoría afirma que se requiere de una población, asumiendo esta como un organismo completo, que se transforma en cuanto los cambios afectan a una porción de ella y no a la totalidad, como comúnmente se aborda en las teorías de la evolución de la humanidad. La especiación es un tipo de creación en la medida que no es selectiva, afecta a la parte y no al todo, y busca la transformación del organismo de una manera divergente y adaptativa dando lugar a nueva especie. En conclusión, esta teoría destaca la complejidad de los procesos evolutivos en la humanidad, evidenciando que la estasis es habitual en el organismo, es la esencia y base para la transformación y que esta última puede darse rápidamente como un cambio significativo de acuerdo a las condiciones específicas en donde el organismo se encuentre.

La creación en la biología, al igual que en las artes, es algo que se define por su mera existencia, es de naturaleza intersticial. Esta existencia solo tiene sentido o significado porque transforma, moviliza al organismo, sujeto u objeto hacia un plano de la existencia, sea denominado tiempo o espacio. Es así como la creación hace significados y los cuestiona al mismo tiempo. Su carácter ambivalente hace que lo que contiene al organismo sea su razón de vida como de muerte. La creación es vida y muerte a la vez, deconstruye la lógica de un inicio y un fin, se dispone como una forma que solo puede apreciarse en el movimiento. Es por ello que se hace necesario preguntarse por la forma-sentido-estímulo de la creación.

Es en este punto que la creación se acerca a los principios de una epistemología que sustenta sus bases conceptuales bajo el reconocimiento de experiencias que buscan ser sistematizadas para tal fin. Aparece, entonces, el concepto como aquello que se fagocita en la creación. Y empleamos el concepto de fagocitación que ha sido elaborado por Kusch (2020), puesto que la creación es una forma de fagocitación de conceptos, pero no por ello debe reducirse a su nivel epistemológico, pues el acto de creación es en sí mismo por su carácter cambiante y transformador, y no debe circunscribirse a un estado netamente estático. Para Kusch (2020), la fagocitación es un fenómeno que proviene de la biología,

pero que deja entrever cómo organismos, en este caso los sujetos provistos de una investidura simbólica y por tanto política, absorben para existir en su entorno. La creación fagocita el conocimiento, este se convierte en lo dado, en lo verificable, en lo medible, configurando a la creación en su doble opuesto: lo cambiante, lo trans, el movimiento.

Un claro ejemplo de ello se observa en el arte actual. Los artistas latinoamericanos fagocitan los fenómenos culturales que viven en sus entornos, los cuales están provistos de unas agencias culturales y sociales llamados territorios. En Colombia, artistas como Carlos Castro (1981) configuran escenarios de creación desde el carácter sintiente del sujeto. Sus instalaciones no solo demuestran una denuncia social, sino que se prestan para reflejar las prácticas que responden al principio de la naturaleza, de lo orgánico, de lo visceral. *What does not Suffer does not Live* (2009-2013) es una instalación que deja ver cómo las palomas se alimentan del maíz (Figura 1). En esta performance la paloma busca el alimento como parte de su práctica vida; orgánicamente se moviliza porque su estómago, en el que se segrega ácido clorhídrico y pepsina, la empuja a buscar qué llevar a su pico. Y sí, existe un observador que connota el acto que está sucediendo: las palomas se están comiendo la estatua del libertador de América, pero el acto de creación no está en el signo político que esta refleja, sino en la necesidad que impulsa a la paloma, como organismo, a buscar su alimento. El acto de creación es la devoración del otro, es la necesidad primaria del organismo que, para subsistir y sobrevivir, necesita devorar al otro. Este acto es natural e inherente a la condición del organismo, desde su nivel celular hasta sus prácticas sociales.

Hasta este punto, la creación no es un concepto, sino que sigue siendo esa respuesta sensible al estímulo, a la capacidad sintiente del organismo. La creación, al igual que la fagocitación en Kusch (2020), es una conexión sintiente del sujeto con el entorno. El peligro de la creación, como también lo es para la fagocitación, es su carácter desmedido, voraz y que solo es alterable por las condiciones que delimita el entorno en el que se presenta. Por el contrario, el concepto busca delimitar ese carácter desmedido, se sustenta en el escrúpulo de lo que se ha creado.



**Figura 1.** *What does not Suffer does not Live.* (2010). Video instalación<sup>3</sup>.

Entonces ¿cuál podría ser ese espacio de mediación, de traducción entre la creación y el concepto? Al parecer esta traducción solo podría ser de base semiótica, pues se gesta una semiosis que hace que tanto el concepto como la creación dependan mutuamente. Como afirma Kull (2015), la semiosis surge de la incompatibilidad lógica en la naturaleza orgánica. Kull logra entrever que la semiosis es una forma de creación de significado (concepto) que no cumple con el carácter lógico de los principios epistemológicos que definen, por ejemplo, la física, pues esta “rules out the reality of meaning because of the method of formalization, which requires that logical conflicts cannot be part of the model” (p. 616). Siguiendo esta postura, la semiosis es la condición primaria de la creación, en cuanto que requiere de un modelo semiótico que la explique, buscando cumplir los

---

<sup>3</sup> El video documenta la transformación de una estatua de Simón Bolívar construida con comida de paloma, ubicada en la plaza principal de Bogotá durante 12 horas en un bucle de 4 minutos. Disponible en: <http://www.carlostroastarias.com/projects/en/not-suffer-not-live>

siguientes postulados, explicados por Kull, los cuales sirven para ampliar esta discusión conceptual: primero, que evidencie su naturaleza conflictiva, conflicto lógico, que deviene de ella; lo que se mencionaba anteriormente como esa capacidad autónoma, intersticial, de existir por ella misma. Segundo, que esta naturaleza conflictiva se asuma como un presente fenomenológico y responda a su propia esencia; en palabras de las epistemologías contemporáneas: el movimiento, lo trans. Tercero, que el presente fenomenológico de la creación como semiosis ocurre en los sistemas vivos tan ampliamente como en la creación de los significados. Cuarto, se asume la responsabilidad epistémica con la que se pueda proporcionar una descripción fisiológica de un sistema en el que se reconoce legítimamente el principio fenomenológico que sustenta la creación en calidad de semiosis. Y quinto, no menos importante, la creación de significado está vinculada al andamiaje, al devenir mismo del organismo, el cual es producto de las elecciones anteriores, o de la toma de decisiones, o de la interpretación.

En América Latina, las comunidades indígenas también han configurado una postura decolonialista en la fundamentación de la creación como parte de sus escenarios de vida. Esta postura responde a los múltiples epistemicidios<sup>4</sup> que los investigadores y académicos occidentales, quienes sustentan modelos explicativos del Estado moderno y posmoderno actual, han perpetrado por los *Yachay*<sup>5</sup> que recogen estas comunidades. Se menciona el *Yachay* en el dialecto *Kichwa o Runa Shimi* del pueblo indígena Yanakuna (Colombia) que lo delimita como tal, pues los saberes no están representados en conceptos, tal como sucede en la academia occidental; por el contrario, estos aluden a la práctica (Urueña y Mangieri, 2023), al movimiento, a las formas en las que la naturaleza se manifiesta. La creación es un saber basado en el carácter transitivo y transitorio (Córdoba Vargas, 2019) que proviene de la naturaleza. Es transitivo porque implica a un organismo

---

<sup>4</sup> Concepto para señalar la desaparición y desconocimiento de los saberes indígenas sobre los conocimientos que nacen con la sociedad burguesa, industrial y moderna en los países occidentales (Grosfoguel, 2013).

<sup>5</sup> Sirve para denominar el saber, no como concepto, sino como acción recogida por el indígena (Córdoba Vargas, 2019). En este se presenta el *todo junto*: sabiduría, conocimiento y saber.

sobre quien agencia algo y otro sobre el cual recae ese algo, y es transitorio porque modifica el estado inicial del organismo en sí.

Los indígenas dicen que, si bien las semillas pueden sembrarse en la tierra, estas no pueden tener un fruto si no se prueba la tierra donde la semilla, además de abrirse, debe enraizarse para que la planta tenga estabilidad, para que busque el sol y sintetice su alimento. La tierra cambia de sabor, la tierra pierde el sustrato con el cual la planta se enraizó para crecer, fue un fenómeno transitivo con el cual el sustrato dejó de estar en la tierra y se ubicó finalmente en la planta. Esta movilización origina la vida en la planta, por lo tanto, es creación para los indígenas, pues no solo es la observación de lo que sucede en la planta, sino que el fenómeno se interioriza tanto que se convierte en una práctica relevante para el indígena. De ahí que este se desprenda de la madre tierra, quitándole la posibilidad de ser –existir como algo que agencia– y por tanto habitarla.

La creación es transitoria también, el *Yachay* es la forma en como explícitamente los indígenas denominan el movimiento, es una acción permanente que no cesa con la necesidad de comprender los fenómenos y conceptualizarlos. A diferencia de la academia occidental, el indígena está en una moción permanente, con la cual sigue, paso a paso, ese presente fenomenológico de la creación como semiosis, la cual ocurre en los sistemas vivos. No pierde la inquietud y no busca saciarse de conocimiento, por el contrario, está en estado de vigilia, de contemplación, tal como lo enuncia Byung-Chul Han (2023). *Yachay* es movimiento, es interiorizar las formas inherentes a la naturaleza, asumirlas como parte de sí para acercarse a ese modelo fenoménico que defiende el andamiaje con el que el organismo define su vida. Configurar la noción de creación basada en el *Yachay* implicaría sumarle la condición de un movimiento introspectivo, un movimiento en espiral hacia dentro, con el cual se busca enraizar la esencia del acto y le permite al sujeto no solo observar el fenómeno, sino sentirlo, hacerlo parte de sí. El *Yachay* es el mejor ejemplo para comprender la relación entre la forma, el sentido y el estímulo del cual proviene, pues este deviene de un acto sensible que se configura en significado en el sujeto.

## 2. LA FORMA-SENTIDO-ESTÍMULO EN LAS COSMOGONÍAS LATINOAMERICANAS: LA NATURALEZA COMO FACTOR ESTIMULANTE EN LA GENERACIÓN DE SIGNIFICADOS

Retomando la reflexión anterior, el *Yachay* se caracteriza por tres estados en los que el organismo puede definir un modelo fenoménico para sí: *forma-sentido-estímulo*. Explicaré este modelo siendo fiel a las explicaciones que han ofrecido las comunidades indígenas, pero debo admitir que mi lugar como intérprete puede fallar. *Forma-sentido-estímulo* no existen por separado, es una práctica inherente al carácter orgánico de quien agencia el acto de creación. La forma no se concibe, sino que se da en la medida en que hay un significado intrínseco que proporciona movimiento y hace posible lo transitivo y lo transitorio. La sangre hace el torrente, si la oxidación de la sangre, a su paso por el cuerpo, no existiera el torrente o la vena. Es el *intersticio* (Urueña, 2023), el punto en que forma y significado son una misma cosa.

El sentido es el devenir del sujeto, es lo que está en moción permanente, solo se logra captar cuando se fagocita. Kusch (2020) recoge esta relación cuando retoma la forma en la que se organiza la siembra. Según la lectura de Kusch, de quien es observador (el yanqui), esta siembra tiene una forma de mandala, pues posee un centro germinativo que da origen a la forma concéntrica. Sin embargo, la forma no es un mandala a los ojos indígenas, es la forma en la que el maíz solo puede darse, pues este necesita de la maleza que lo circunda, generando canales de agua entre la planta de maíz y la maleza, lo cual termina por construir una forma concéntrica que se reitera desde un centro hasta un borde. El indígena ha asimilado la forma como parte de su experiencia de vida y la replica en su práctica, por eso su forma de pensamiento es siempre en espiral: desde la plantación de los cultivos hasta su organización política. A diferencia de quienes conceptualizamos la forma, el indígena configura su práctica desde el sentir la forma que la naturaleza le provee. En este orden de ideas, no se conceptualiza, sino que se *sentivivencia* el territorio. *Sentivivenciar*, tal como lo explicaba el maestro Orlando Fals Borda (1999) en los años noventa, es una práctica que elabora saberes a partir de la vivencia que se tiene del territorio.

El carácter sintiente del sujeto hace que su percepción vaya más allá del mero acto de observar, logrando conectarse sensiblemente con el entorno. Un indígena se conecta con el entorno en la medida en que no se acerca al fenómeno proveniente de la naturaleza con el ánimo de conceptualizar sobre este. Por el contrario, el indígena mediante su práctica lleva consigo una capacidad sintiente con la que adapta el fenómeno y su acto de creación para sí. Por ejemplo, la fecundidad es un acto de creación soterrado, que necesita de protección para que pueda darse. El indígena lo siente y es así como cubre cada noche la tierra que ha sido sembrada para lograr la germinación. Cuando no se cubre, no germina, pues la semilla necesita guardar el calor (la protección) para que se abra y de paso al tallo que se despliega. Este mismo fenómeno sucede con las parteras indígenas, quienes uno o dos días después de que el animal preñado empiece a mugir con fuerza, cubre con grandes pieles el vientre, aguardando el calor que estimula, casi que obliga, al nuevo ser a salir. *Hacer calor* es proteger, es un *yachay* que solo puede apropiarse a través de los sentidos y solo podemos transmitir desde la experiencia, desde la acción en sí.

La naturaleza nos aporta los estímulos para configurar esas formas y sentidos con que el organismo puede signar la experiencia. El ser humano, en su consciencia occidental, ha delimitado su existencia entre el ser y el estar. El “ser”, tal como manifiesta Kusch (2020), remite al ser alguien, es la capacidad de representación del sujeto, la cual es propia de la sociedad burguesa del siglo XVI; y el “estar”, esa capacidad de comprender el entorno solo en el mero hecho de estar en él. En castellano esta diferencia es mucho más fácil de expresar, pues necesita de dos verbos diferentes para nombrarlos. Lo mismo sucede con las comunidades indígenas, donde el ser se denomina como *Kak*, y *Kana* al estar. Ambas dimensiones de la existencia son la base para la configuración de modelos semióticos que comprenden el sujeto como un acto de creación permanente. Mientras el “ser” está sustentado en la lógica, en la representación, en el concepto y en la exactitud de lo que se nombra, el “estar” se refiere al movimiento, al acto que se escapa a la exactitud, a la motivación que tiene el sujeto de nombrarse desde su acción y relación sintiente que tiene con el entorno. Del “ser” y el “estar” surge la creación, es un estado de fagocitación, en palabras de Kusch (2020), con el que se crea un sistema de signos

que no solo tiene la función de representar, sino que también dejan entrever el carácter sintiente del sujeto con el que signa su experiencia.

Un ejemplo de ello es el hedor que expone Kusch (2020), pues este es un sistema semiótico que se produce de forma natural en el momento que los organismos transpiran y producen un olor característico proveniente de su alimentación. La sudoración y el olor corporal son causados por las glándulas sudoríparas del cuerpo:

La sudoración y el olor corporal son causados por las glándulas sudoríparas del cuerpo. Los dos tipos principales de glándulas sudoríparas son las glándulas ecrinas y las glándulas apocrinas. Las glándulas ecrinas se encuentran en la mayor parte del cuerpo y se abren directamente sobre la superficie de la piel. Cuando la temperatura corporal aumenta, estas glándulas liberan líquidos que refrescan el cuerpo a medida que se evaporan. (Mayo Clinic, 2024)

Este fenómeno se asume como una forma de apropiación social, se convierte en un signo de referenciación con el cual el sujeto se vincula a un entorno, lo habita y el entorno lo acoge. En el caso de los indígenas, se honra el hedor como un vínculo íntimo con la tierra, pues a ella los indígenas se deben. Es un signo que a los ojos del espectador es una forma de representación, pero en la piel y el cuerpo de quien lo emana, es una forma de sentirse vinculado a un lugar. El hedor es una forma de fagocitación que tienen los organismos para establecer una relación sintiente y semiótica con la tierra, con la vida.

Si bien el hedor es un fenómeno biológico, con el cual el organismo deviene en su organicidad, también es una semiosis como elección de múltiples posibilidades que tiene influencia en otros. El hedor es un forma-rastro que se desprende del carácter estimulante que proviene de la naturaleza, de los alimentos ingeridos y su descomposición biológica al servicio del organismo, provocando marcas, huellas con las que se determina el habitar del organismo. Tal como propone Kull (2018): “organic needs are homeostatic mechanisms coupled with choice-making. Needs and habits result in motivatedness” (p. 452). Este planteamiento semiótico nos acerca a que la homeostasis del organismo es un

fenómeno que le aplica un orden al organismo, le proporciona estabilidad. El hedor es un signo que proviene del mecanismo homeostático del organismo, se desprende como una respuesta de este ante el entorno que habita; tal vez por ello para las comunidades indígenas las alteraciones en el hedor que provienen del cuerpo o emanan de la boca son signos que alertan de un posible desequilibrio orgánico. Recuerdo que una de las madres del cabildo indígena lograba detectar problemas relacionados con el estómago, el hígado, los riñones y los intestinos delgado y grueso, solo detectando las variaciones que tenía el aliento y el hedor que exhalaba la persona. Este *Yachay* era transmitido a los médicos de la comunidad, quienes eran formados en la medicina ancestral de estos pueblos, y de acuerdo a la experiencia oral recogida de estos casos, se cotejaba cada variable diferenciada del aliento con un tipo de planta, creando códigos que se convertirían más adelante en el vademécum de la medicina ancestral.

El hedor y sus variaciones también son utilizados para revisar los tipos de cultivo de ciertos alimentos, pues cada descomposición biológica de estos, una vez consumidos, produce en el organismo un tipo de hedor útil para identificar cuando los alimentos están alterando una condición interna al organismo. Cualquier interrupción en este equilibrio dinámico del cuerpo, como la disminución o el incremento de un sustrato proveniente del suelo en la germinación y creación del alimento por el tipo de cosecha que se tiene, produce un signo, tipo síntoma, que se manifiesta mediante el hedor del organismo. Los indígenas no solo aprendieron a leer este fenómeno homeostático, lo acogieron como parte de sí, de su capacidad sintiente y con él lograron construir un sistema biosemiótico con el que se identifican como pueblo, como unidad.

A continuación, se evidencian los principios de la creación en las cosmogonías indígenas latinoamericanas y cómo estos configuran los significados que nos ofrecen los movimientos inherentes a la naturaleza en sí.

### 3. LOS PRINCIPIOS DE LA CREACIÓN DESDE LAS COSMOGONÍAS LATINOAMERICANAS

En la actualidad, las principales universidades latinoamericanas han comenzado a reconocer los saberes que provienen de las comunidades indígenas como parte de sus currículos disciplinares. El caso más importante es la aprobación del Ministerio de Educación de Colombia para la acreditación de la primera universidad indígena en el país. Bajo la Resolución 21488 del 30 de diciembre de 2015, este Ministerio aprobó el modelo educativo de la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN), en la cual se recogen todas las prácticas de las comunidades indígenas del país alrededor de las áreas de salud pública, economía solidaria, formación política, educación ancestral y jurisdicción. Este proyecto educativo centra su ejercicio de formación desde los estudios de la creación y las cosmogonías.

Los “Principios” de la UAIIN (2025) se refieren a las cosmogonías como espacios de tránsito, como el camino que se hace al andar. En esta metáfora, cada miembro de la comunidad contribuye al modelo formativo desde la interiorización de las formas que aporta la madre tierra (naturaleza) para que se contemplen y se acojan como parte de la práctica docente de quienes hacen parte de la universidad. Dos de los valores que recoge este modelo formativo son el equilibrio y la armonía entre la forma-sentido-estímulo del *Yachay*. Los *Yachay* se formulan desde el sentir y el vivenciar la tierra, el agua, las plantas y todo organismo vivo con el que interactúan permanentemente. El modelo con el que recogen los conocimientos del entorno, el cual nombramos como investigación en la academia occidental, se denomina la crianza y siembra de *Yachay*, pues se le enseña al estudiante cómo descubrir esas acciones que son inherentes al devenir de cada organismo en su organicidad, para luego ponerlo en funcionamiento de la comunidad y del entorno en sí mismo:

Concebimos el andar del tiempo como el ritmo, la vibración y el movimiento organizado de la Madre Tierra, este andar en nuestros territorios se presenta de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo.

Es desde este sentido del andar del tiempo de los pueblos, que la UAIIN sueña con una sociedad que interactúa armónica y equilibradamente fortaleciendo las identidades culturales, las sabidurías y conocimientos, creando, actualizando y transmitiendo el sentir-pensar-saber-hacer de cada pueblo, y así aportar a una sociedad que reconoce, respeta y valora al entorno de vida y a sí misma.

Desde esta perspectiva, la UAIIN como componente del Sistema Educativo Indígena Propio-SEIP, asume la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos- CRISSAC, encaminada a fortalecer y visibilizar los pensamientos, saberes y conocimientos propios, bajo los principios de integralidad, reciprocidad, complementariedad, coherentes con los sueños, la espiritualidad y el vivir comunitario. (UAIIN, 2025)

Releyendo este modelo educativo, podríamos construir los siguientes principios de las cosmogonías latinoamericanas, teniendo como centro la creación en su modelo:

***Sentivivenciar la tierra, acoger sus formas naturales:*** *sentivivenciar* es una forma de hacer sentido desde las múltiples opciones que nos entrega la tierra, el agua y el sol. Cada uno de los movimientos orgánicos que tiene cada organismo son la fuente de creación de las prácticas y saberes de los indígenas. Los saberes articulados al agua tienen la característica de ser fluidos, de no ser contenidos en un espacio, pues, así como el agua fluye por el río, así deben ser los saberes que se sentivivencian en el territorio. Un ejemplo de ello es la preparación de algunas medicinas basadas en plantas y sus formas básicas. En el caso de la manzanilla, para hacer el medicamento natural que contribuye a que se activen ciertas hormonas, como la melatonina, en el cuerpo, el indígena, quien ha sido bendecido por los indígenas mayores para ser el sanador de la comunidad, solo puede cortar a cierta distancia entre la flor y el tallo de la planta para lograr recoger la mayor cantidad de esencia con que se activa esta hormona en el cuerpo. De igual manera, el indígena debe oler reiteradamente la planta según el ciclo lunar para reconocer cuándo

la está lista para entregar la mayor cantidad de su esencia en favor de quien tiene problemas para dormir en la comunidad.

Sentivivenciar implica recoger las formas naturales en que los organismos vivos e inertes se relacionan con el entorno, conectándolos de una manera sensible con las necesidades físicas y biológicas que tienen los indígenas en la comunidad. Cada organismo expresa su organicidad a su manera, esta manifestación es una semiosis que interioriza el indígena, con la que logra construir un *Yachay*, el cual, en muchas ocasiones, se convierte en concepto en el futuro.

El problema de la conceptualización de este *Yachay* está en que el concepto rompe con la semiosis, desconociendo que la esencia de este mecanismo está en la apertura y la pluralidad de opciones que se tienen para asumir la manifestación orgánica que proviene del organismo. Tal como menciona Kull (2018), “semiosis, while being a process for an external observer, is what happens within one subjective moment of the agent” (p. 455) y “Semiosis stops time –in the sense that the Now emerges in semiosis. Semiosis is choice-making” (p.455). El indígena, por su parte, debe evitar conceptualizar aquello que recoge de la semiosis del organismo, pues esto bloquea la experiencia sensible y solo recoge la información, en forma de concepto, de un momento dado. Podríamos estar ante una “semiosis is choice-making”, con la posibilidad de comprender que el fenómeno sigue existiendo y el “ahora” de esa semiosis puede variar, como selección, en el “ahora” de un “después” de la sentivivencia del indígena.

**Enraizar el Yachay para construir conocimiento.** Este principio está orientado a que el *Yachay* se convierta en parte esencial del modelo educativo de la comunidad indígena. Esto implica que no se enseña a través de competencias, tal como se observa en la pedagogía moderna (Skinner, 1989; Guillory, 2002), sino que a través de la capacidad sintiente que van haciendo – caminando– los indígenas en esta exploración íntima de las formas propias de la naturaleza. El camino es el trayecto en clave de semiosis que permite que el sujeto elija, según la experiencia sensible que tiene en relación con los organismos

vivos de su entorno. Por eso se utiliza la metáfora de la raíz, pues se busca que el *Yachay* no sea aprendido, sino una experiencia, una vivencia.

El modelo formativo de esta comunidad consiste en crear a partir de la relación sintiente sujeto-organismo vivo e inerte que está en la naturaleza. Cada acto de creación es un ciclo que se abre otro, posee una forma concéntrica, que siempre está repitiendo la primera semiosis del organismo. En palabras de los indígenas, esta primera semiosis es la vida, es el movimiento, es dejar un estado para transformar, cambiar y llegar a otro.

La capacidad sintiente es muy relevante en este principio, pues no es posible una apropiación del conocimiento que se obtenga gracias a la experiencia, si el sujeto aún no ha desarrollado esta capacidad de relacionamiento. Relacionarse a través de los sentidos implica que el sujeto haga consciencia de lo que siente mientras accede a la información que proviene del entorno o del organismo vivo. Como seres humanos, configuramos la noción de realidad a través de los sentidos de la vista y el oído, pero para ello toca cerrar los ojos y los oídos y mirar y oír con las manos, con el olfato, con el gusto. Esta habilidad de explorar la realidad a través de los otros sentidos les ha permitido construir semiosis sinestésicas (Urueña, 2023), con las que logran captar la semiosis del organismo, su transformación, su acto de creación.

La semiosis sinestésicas de los indígenas son las responsables de que producto de ellas no resulten los conceptos, sino las memorias. En este caso, la diferencia entre concepto y memoria es que el primero se reitera y se acomoda a una estructura de significados para traerse a colación y aplicarse a un fenómeno. El concepto es información, mientras que, por el contrario, la memoria se activa con la exploración de esos otros sentidos, aún no tan explorados por las sociedades occidentales, trayendo con ella una experiencia que se guarda con un olor, un toque, una textura o un sabor. Este *Yachay* hace que el indígena acceda a la semiosis del organismo y, pareciendo que toma su lugar, logre sentir lo que está pasando en este. Podría decirse que, si el indígena es el observador, para este caso, ya no lo sería y se convertiría en una extensión sensible del organismo.

**Corazonar con la tierra, más allá de la observación.** La observación se considera una de las técnicas de la investigación más aclamadas por la academia occidental. Los indígenas afirman que sí es importante observar, pero no de la forma en como lo hacen las sociedades actuales. La observación (Martineau, 2020) es una capacidad humana que permite al sujeto desagregar un todo por las partes y viceversa. La observación es una cualidad que organiza el mundo del sujeto; al estar sustentada en el sentido de la vista, es la que confiere la sensación de seguridad y veracidad. Las comunidades indígenas tienen otra manera de observar el entorno. Aunque puede leerse muy metafórico, ellos piden que pueda observarse con el corazón. *Corazonar* implica que el sujeto desarrolla una semiosis sinestésica que le permite asumir las formas de la naturaleza como parte de su vida cotidiana.

Si las plantas se mueven en espiral para buscar la luz del sol, con la cual sintetizan el alimento; entonces, el indígena camina todos los días en espiral alrededor de la montaña para buscar el alimento, recibir el sol y cosechar. Cada uno de los movimientos, que se interpretan como estímulos de la naturaleza, son asumidos como parte de la práctica cotidiana del indígena. Este principio busca crear escalas de los movimientos naturales entre los organismos vivos e inertes que hacen parte del entorno como de los sujetos que viven en este entorno. A este fenómeno los indígenas le llaman el consciente colectivo, pues es una semiosis que se reitera a todos los niveles, buscando salvaguardar el equilibrio del entorno. Podría decirse que esta semiosis busca preservar la homeostasis del entorno, comprendiendo este como una unidad en cuyo interior todo lo que se mueve produce la semiosis que genera el equilibrio.

## CONCLUSIÓN

Las cosmogonías latinoamericanas han contribuido a la comprensión de aquellos signos que son inherentes al organismo y sus manifestaciones en sí. Estas cosmogonías se establecen como espacios de reflexión sobre cómo podemos recoger las formas de la naturaleza para interiorizarlas a través de la práctica, cuestionando la necesidad de

convertirlas en conceptos cerrados y sistematizados bajo un abordaje o epistemología. La creación no es contraria al concepto, el concepto deriva de la creación. Esta es una semiosis, –la semiosis is choice-making (Kull, 2018, p. 455)–, por lo tanto, la creación es selectiva y su característica más relevante es lo transitorio y lo transitivo, tal como lo manifiestan los indígenas. Sus prácticas delimitan un camino posible para que la semiosis de los organismos pueda ser tomada para organizar nuestras semiosis como humanos. El movimiento de estas semiosis puede contribuir a que el consciente colectivo del entorno se mantenga y así mismo el equilibrio pueda cuidarse bajo el reconocimiento de estas acciones. Así, es necesario que la academia occidental se despoje de los mecanismos tradicionales con que se acerca a ese mundo orgánico y natural; se ausente de esos estadios de la observación para cualificar, cuantificar, ordenar el mundo y busque sentivenciar. Es necesario rescatar estos saberes indígenas, pues por muchos años el epistemicidio ha sido absoluto y conveniente para las sociedades contemporáneas.

En conclusión, se reconoce la creación como una semiosis viva que nos obliga a replantear la forma en que concebimos el conocimiento que accede y define los conceptos. Esto permite comprender que los conceptos no son sistemas cerrados, sino experiencias encarnadas, sensibles y en un constante devenir, lo que no les permite cerrarse y definirse del todo. Modelos como el de la Universidad Autónoma Intercultural Indígena muestran que es posible enseñar y aprender desde la creación, y no solo desde la conceptualización. Este cambio es pedagógico, así como epistémico y político. Más que desechar los marcos conceptuales tradicionales, la invitación es a complementarlos con otros saberes: aquellos que surgen del cuerpo, del territorio, del sentir. Así, el conocimiento puede abrirse a nuevas formas de sentido, más sensibles, más vivas, más justas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Augé, Marc. (2020). *Los no lugares*. Gedisa.

Borda, Orlando Fals. (1999). “Orígenes universales y retos actuales de la IAP”. *Análisis político*, núm. 38, pp. 73-90.

- Cannon, Robert H. (2003). *Dynamics of physical systems*. Courier Corporation.
- Córdoba Vargas, Marisela. (2019). *El Runa Shimi en la Institución Etnoeducativa Yachay Wasi Runa Yanakuna (Casa del Conocimiento del Pueblo Yanakuna) de la comunidad Indígena Yanakuna del Municipio de San Agustín del Departamento del Huila*. Tesis de Titulación, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia.
- Deleuze, Gilles. (1987). “Qu’est-ce que l’acte de création”. *Conférence à la FEMIS*, vol. 17.
- Grosfoguel, Ramón. (2013). “The structure of knowledge in westernised universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides”. *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-90.
- Guillory, John. (2002). “The very idea of pedagogy”. *Profession*, pp. 164-171.
- Gould, Stephen Jay y Niles Eldredge. (1977). “Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered”. *Paleobiology*, vol. 3, núm. 2, pp. 115-151.
- Han, Byung-Chul. (2023). *Vita Contemplativa: In Praise of Inactivity*. John Wiley & Sons.
- Herzogenrath, Bernd. (2009). *Deleuze / Guattari & Ecology*. Palgrave Macmillan.
- Kull, Kalevi. (2015). “Semiosis stems from logical incompatibility in organic nature: Why biophysics does not see meaning, while biosemiotics does”. *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, vol. 119, núm. 3, pp. 616-621.
- Kull, Kalevi. (2018). “Choosing and learning: Semiosis means choice”. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, vol. 46, núm. 4, pp. 452-466.
- Kusch, Rodolfo. (2020). *América profunda*. Biblos.
- Libio, Palechor. (2017). “La Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN): una apuesta a la construcción de interculturalidad”. *Revista Educación Superior y Sociedad (ESS)*, vol. 20, núm. 20, pp. 157-181.
- Lotman, Iuri. (2005). “On the semiosphere”. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, vol. 33, núm. 1, pp. 205-229.
- Lotman, Iuri. (2009). *Culture and explosion*. Mouton de Gruyter.
- Margulis, Lynn. (1974). “The classification and evolution of prokaryotes and eukaryotes”. *Bacteria, Bacteriophages, and Fungi: Volume 1*, editado por Robert C. King. Springer, pp. 1-41.
- Martineau, Harriet. (2020). *How to Observe*. BoD—Books on Demand.

- 
- Mayo Clinic. (2024) “Sweat glands”. *Mayo Clinic Website*, <https://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/hyperhidrosis/multimedia/sweat-glands/img-20007980>
- Passeggi, Maria. (2020). “Reflexividad narrativa: vida, experiencia vivida y ciencia”. *Márgenes, Revista de Educación de la Universidad de Málaga*, vol. 1, núm. 3, pp. 91-109.
- Skinner, Burrhus Frederic. (1989). “The origins of cognitive thought”. *American psychologist*, vol. 44, núm. 1, p. 13.
- Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN). (2025). “Principios”. *Universidad Autónoma Intercultural Indígena UAIIN*, <https://uaiinpebi-cric.edu.co/la-universidad/#principios>
- Urueña, Jorge. (2023). “La creación artística como un fenómeno para (re) significar el dolor”. *Designis*, núm. 38, pp. 81-89.
- Urueña, Jorge y Rocco Mangieri. (2023). *Las artes del cuerpo como celebración de la vida y el encuentro*. Universidad del Rosario.