

Una aproximación a la pregunta por el *ser-campesino* a partir de la vivencia campesina narrada en algunas composiciones de Jorge Velosa.

Trabajo para optar al título de:

Licenciado en Filosofía.

Modalidad: Trabajo Monográfico.

Presentado por:

Pedro Manuel Avila Ortiz.
Cód.: 2011232003.

Dirigido por:

Claudia Marina Benito Millán.

Universidad Pedagógica Nacional.

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2016

RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN – RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Una aproximación a la pregunta por el <i>ser-campesino</i> a partir de la vivencia campesina narrada en algunas composiciones de Jorge Velosa.
Autor(es)	Avila Ortiz, Pedro Manuel.
Director	Claudia Marina Benito Millán.
Publicación	Bogotá - Universidad Pedagógica Nacional, 2016. 83 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	Aprehensión, vivencia, campesino, habla, arraigo, campo.

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que posee como línea transversal el análisis de la vivencia campesina que se narra en algunas de las composiciones musicales del canta-autor colombiano Jorge Velosa. A partir de allí se teje una reflexión filosófica que en un primer momento examina, con algunos referentes teóricos (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty), cómo aprehendemos contenido de un acto o vivencia, ya que dicho contenido hace parte del carácter propio del sujeto que lo experiencia. Este análisis permite examinar la vivencia, más específicamente, la vivencia campesina narrada en algunas composiciones carrangueras de Jorge Velosa, a fin de develar allí una interpretación por la pregunta del <i>ser-campesino</i> o lo que sería lo mismo del examen por lo que hace <i>ser-campesino</i> al campesino. Con esto, el trabajo plantea que una reflexión por lo esencial o fundante del <i>ser-campesino</i> ha de tener en consideración un estrecho vínculo del campesino con el campo, del campesino con su tierra.</p>

3. Fuentes
<ul style="list-style-type: none">- Heidegger, M. (1963 /03/ 05) ¿Por qué permanecemos en la provincia? En: <i>Revista Eco</i>. Recuperado de: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm [24/11/2014].

- _____ . (1979). *El sendero del campo*. Recuperado de:
http://web.archive.org/web/20080226110325/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_sendero_del_campo.htm [15/05/2016].
- _____ . (1983). *Como cuando en día de fiesta*. Recuperado de:
http://web.archive.org/web/20080217002547/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/como_cuando_en_dia_de_fiesta.htm [15/05/2016].
- _____ . (1994). *Construir, habitar, pensar*. Recuperado de:
http://web.archive.org/web/20080217001216/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/construir_habitar_pensar.htm#arriba
- _____ . (2003). *Ser y Tiempo*. Trad. Rivera, J. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ . (2010). El origen de la obra de arte En.: *Caminos del Bosque*. (pp.11-62). Trad.: Cortés, H & Leyte, A. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1992). El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica. En: *Invitación a la fenomenología*. (pp.35-73). Barcelona.: Paidós.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad.: Iribarne, J. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Trad.: Cabanes, J. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sartre, J. (1993). *El Ser y la Nada*. Trad.: Valmar J. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Velosa, J. (1983). *La cucharita y no sé qué más. Historias para cantar*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Velosa, J *Abran ventanas, portones, orejas y corazones* Obra inédita. En: *Lo formal de lo informal. Desde la carranga y tal*. Recuperado de:
www.bandolitis.com/images/stories/2009/articulo%20jorge%20veloza.pdf [13/04/2016].

4. Contenidos

- I. Aprehensión de contenido de una vivencia:** Capítulo donde se presenta un análisis en torno a la vivencia. Teniendo a bien el examen teórico desde los planteamientos de Husserl, Merleau-Ponty y Sartre.

II. La vivencia campesina como aproximación a la pregunta por el ser-campesino:

Teniendo el examen por la vivencia, se presenta en este apartado, la reflexión filosófica propiamente dicha, en la cual se busca llegar a una completa interpretación de lo que hace *ser-campesino* al campesino analizando la vivencia campesina en algunas composiciones de Velosa. Para tal fin se exponen cinco tramos que buscan llegar a lo esencial del *ser-campesino*.

5. Metodología

No aplica.

6. Conclusiones

Con el análisis realizado se permite develar unos rasgos constitutivos e indesligables del campesino que pueden configurar, en últimas, un examen específicamente sobre ellos y cómo ellos disponen la pregunta por el *ser-campesino*. El campesino en su estrecho vínculo con su entorno rural y provincial esclarece lo óntico del examen por el *ser-campesino*, dándonos así una comprensión de ese ser: “Cuanto más adecuada y originaria haya podido resultar la explicación de este ente, con tanto más seguridad el proceso ulterior de la elaboración del problema ontológico-fundamental llegará a su meta” (Heidegger, SyT: 200). Así la tarea posterior que se presenta es la del examen por el *ser-campesino*, habiendo develado ya, con suficiente comprensión, lo óntico de dicha pregunta.

Cuando nos remitamos a lo óntico de dicho examen nos referiremos al campesino en relación, en vínculo, en concomitancia directa con su entorno rural y provincial. A partir de dicha relación se pueden tomar varios elementos que la conforman como el de arraigo que a su vez está directamente relacionado con el hecho de habitar (en el sentido de cultivar y cuidar, velar por) la tierra y trabajar la tierra. Este atributo muestra al campesino y su tierra como una amalgama indisoluble en la que se requiere el uno con el otro, tal como lo haría el trabajo de una ‘yunta’: la tierra sin un campesino que la trabaje, la cuide, no es lo mismo, y el campesino sin tierra, sin donde sembrar y trabajar, no es campesino, de allí ese sentimiento de arraigo por la tierra.

Elaborado por:

Pedro Manuel Avila Ortiz.

Revisado por:	Claudia Marina Benito Millán.
----------------------	-------------------------------

Fecha de elaboración del Resumen:	30	11	2016
--	----	----	------

El hombre hiere la tierra
con la reja del arado,
y ella le devuelve en frutos
todo el dolor que le ha dado.
(Copla popular argentina)

A mi familia, especialmente a mi madre y a mi padre.

RESUMEN

El examen que sugiere una reflexión fenomenológica permite inspeccionar lo peculiar y relevante de un acto o vivencia por medio de una aprehensión. Dicha aprehensión se conforma no solo por una co-relación de la conciencia subjetiva en el mundo, sino también por las percepciones físicas del cuerpo que se mueve en el mundo. Estas percepciones nos permiten, a su vez, un vínculo con el otro a manera de intersubjetividad, gracias a relaciones como la del lenguaje, la mirada, la palabra y el vocablo; haciendo del mundo un espacio co-habitado efectivamente por un sujeto y su prójimo.

Aprehender un contenido de las vivencias, de manera tal como se ha reseñado anteriormente, permite examinar lo que en ellas es peculiar, o propio si se quiere. Para este caso, aprehenderemos el contenido de la vivencia campesina expuesta en parte de la obra artística del canta-autor colombiano Jorge Velosa Ruiz (para el análisis de la obra de Velosa se contó con parte de su discografía, algunos textos de él y sobre él, además de una entrevista que él tuvo a bien responder). El examen por esa aprehensión evidencia una estrecha e ínfima relación de apropiación entre el campesino y su entorno rural o provincial. Por cuanto se hacen indeliberables si hablamos de su esencia o principio de alguno de ellos. De esta estrecha relación se infieren otras sub-relaciones como la de campesino y tierra, que lleva a la sensación de arraigo, y la de campesino y palabra que remite a unas relaciones intersubjetivas. Estas últimas sub-relaciones han sido complementadas, teóricamente, con algunos trabajos de Heidegger que por su temática permitieron ahondar en la reflexión sobre ellas y sobre su papel en la relación general de campesino y campo. Finalmente, y tras estos develamientos se establecieron unos rasgos esenciales que configuran el ser óntico de una posible pregunta por el *ser-campesino*.

Palabras clave:

Aprehensión, vivencia, campesino, habla, arraigo.

ABSTRACT

The research that suggest a phenomenological reflection that allows you to inspect about of the peculiar and relevant of an act or vivid experience through apprehend it. This apprehension is not only composed by one co-relation of the subjective consciousness with the world, but by the physical perception of the body that moves around the world. Those perceptions will allow us, at same time, a relationship together in way of get intersubjectivity, due to the relations like the language, the look, the Word or any particular voice; this makes the world, a co-habited space by an individual and his neighbour effectively.

To apprehend the content of an experience, such as it has been remarked above, allows you to study what is peculiar or proper of them if you want. In this case, we will apprehend the contents of the farmers' experience described in part by the artistic job of the Colombian singer Jorge Velosa Ruiz (for this analysis of the Velosa's job it was used some of his discography, texts of and about of him, besides an interview that he answered as well). The studies for that apprehension are evidence of an appropriation relationship difficult to separate between the farmers and their land environment or provincial. As it could be inseparable if we are talking about of their nature principle. From this close relationship is inferred other relationship such as farmers and field, which carry a belonging sensation (rooting), also farmers and words which refer to intersubjective relationship. These last sub-relations were supplemented theoretically with some job Heidegger's that by is thematic allowed to go deeper in the analysis of them and about his of role in the relationship between farmers and field environment. Finally, and after these findings, some features of their nature were established that set up being-ontic of the possible question by the *being farmer*.

Key words:

Apprehension, vivid experiences, farmer, particular language, rooting.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
PRIMER CAPÍTULO.....	4
Aprehensión de contenido de una vivencia.	4
Base teórica (husserliana) para una aprehensión.....	4
La percepción física y las relaciones con el prójimo como completud para la aprehensión.....	14
SEGUNDO CAPÍTULO.....	29
Contexto.	29
Cómo las vivencias campesinas develan lo óntico en el examen por el <i>ser-campesino</i>	34
Primer trecho: Campesino — Entorno — Tiempo.	35
Segundo trecho: El camino y el acontecimiento.	40
Tercer tramo: Arraigo, habitar y cuidado.	43
Cuarto tramo: Temple de ánimo y utensilio a la mano.....	52
Quinto trecho: Intersubjetividad: palabra, mirada, prójimo.	60
CONSIDERACIONES FINALES	67
TEXTOS RESEÑADOS.....	71
DISCOGRAFÍA RESEÑADA	73
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	74

INTRODUCCIÓN

La vida de una persona puede condensarse en una serie —casi— que infinita de sucesos, es por ello que las personas han replicado, a través de la historia, diversas formas en las que plasman dichos sucesos que le atañen (en escritos, canciones, pinturas, esculturas y de mas) a fin de expresar el sentimiento producto de ellos. De esta forma, las personas han expresado muchos de los aconteceres cotidianos de *su* mundo, aconteceres que han vivido, recuerdan, o piensan vivir, en todo caso son sucesos a-temporales y no porque no se hayan experimentado en algún determinado momento sino porque siempre estarán de una u otra manera en *un constante* —y extraño— *presente*. Cuando un *acontecimiento* hace ‘mella’ en la vida de una persona éste pasa a formar parte de sus vivencias a manera de experiencia por lo que supone una cierta aprehensión y comprensión de un aprendizaje o contenido de él. El cuestionarse por el sentido de esas vivencias y del por qué se vuelven parte de la vida de una persona resulta un tanto complejo; más —a mi parecer— el preguntarse por ello y el intentar hallar la respuesta de ello es posible si comenzamos desde ese mismo acaecer cotidiano, ya que, es en ese contexto de la vida diaria donde se han presenciado dichos eventos y donde se han aprehendido tales contenidos. Es por esto que se ha buscado interpretar, por medio de la fenomenología, al fenómeno (acontecimiento) como una vivencia, ello gracias a la relación conciencia — mundo. Dicha relación otorga una estancia permanente y constante en la cual la conciencia subjetiva y el mundo se muestran en una estrecha co-relación que es primigenia en todo acto de conciencia de un sujeto, dejando ver de este modo a una conciencia intencional pues ésta siempre estará dirigida hacia algo. Esta correlación pone de manifiesto el modo en que un sujeto experimenta, en primera persona, dichas vivencias. Más, esto aminora el hecho de que un sujeto pueda plasmar a manera de réplica con otros individuos esas vivencias, por lo cual se hace menester comprender al sujeto por medio de otras cualidades que le permiten ampliar la aprehensión de contenido que le llegue a dar una vivencia. El complemento de cualidades posibilita aprehender el contenido de las diferentes vivencias por medio de la concomitancia, por ejemplo, del cuerpo físico y el mundo, ello a partir de tomar a la corporeidad humana como centro de referencia perceptiva que se integra de varias formas con los diferentes fenómenos del mundo. Esta integración no solo se expone por medio de las percepciones físicas del cuerpo (sentir, oír, y en especial en el ver y hablar) sino que se logra también por medio de los

objetos culturales representados por los vocablos, el diálogo y la palabra, lo que supone, a la vez, unas relaciones intersubjetivas con las que se puede abarcar y ahondar más en el contenido aprehendido de la vivencia.

Tras lo anterior, se presenta el segundo capítulo en el cual se expone, en un primer momento, una síntesis del primer capítulo, en la que se acota con mayor profundidad las relaciones y tránsitos ya mencionados respecto a la aprehensión de una vivencia. Además se abre, allí, el estudio de la reflexión filosófica propiamente dicha con un contexto sobre el tema al que se hace mención en este segundo capítulo, a partir de establecer nociones como la de campesino.

Así, el escrito muestra un reflexionar fenomenológico que se desarrolla en el segundo momento del trabajo. Para tal fin, ya se ha iniciado con una interpretación de campesino y ahora lo que se busca es examinar la vivencia campesina de la región central de Colombia (Dptos. de Boyacá, Cundinamarca y Santander/es) narradas en algunas composiciones del cantautor Jorge Velosa. El análisis realizado a las vivencias que se narran en dichas composiciones se hizo de tal manera como lo sugiere una descripción fenomenológica. Además de ser apoyado teóricamente por algunas categorías que ha trabajado el filósofo Martín Heidegger a lo largo de su obra filosófica tales como: temple de ánimo, utensilio, camino, palabra, entre otras. Con estas reflexiones se expone un vínculo indisoluble entre el campesino y el campo, entendido éste como su entorno, o provincia. Para llegar a tal juicio se abordó un camino con cinco ‘tramos’ este camino buscaba llegar a lo esencial (ontológico) del *ser-campesino* pero nos condujo a la configuración de lo (óntico) en dicha pregunta. Los cinco tramos del camino evidencian dicha configuración a partir de algunas relaciones que así lo construyen, entre ellas se encuentran la de campesino y tierra, que conduce a unas sensaciones de arraigo; la relación de campesino y medio ambiente, y también la de campesino y palabra, que remite a unas disposiciones intersubjetivas. Cada una de ellas se complementó, además, con algunas de las respuestas dadas por el canta-autor Jorge Velosa en la entrevista que él muy amablemente respondió para este trabajo, pues se referenciaron algunos apartes de la misma para ampliar la interpretación.

Con esto, lo que se presenta en las consideraciones finales es cómo dichas relaciones configuran lo óntico de una pregunta por lo que hace *ser-campesino* al campesino. A partir de allí,

se deja abierta la posibilidad de otro estudio, ya posterior, en el que se tenga precedente esta configuración de lo óptico de dicha pregunta, además de dejar manifiesto un llamado de respeto y conservación por las esenciales formas de vida campesinas.

PRIMER CAPÍTULO:

Aprehensión de contenido de una vivencia.

Base teórica (husserliana) para una aprehensión:

Existe en la filosofía actual una forma de examinar el mundo, lo que éste presenta y lo que hay en él, en síntesis se ha desarrollado un nuevo examen por el sentido de él. Si bien el procedimiento de esta forma de filosofar es un procedimiento ya conocido en la filosofía, presenta ahora nuevos rasgos (psicológicos, metafísicos y ontológicos) que van más allá de la mera evidencia. Dicho procedimiento es el descriptivo. La descripción que se llegue a realizar será dada como acto de la conciencia, la cual estará dirigida hacia algo, en este sentido, la conciencia será una conciencia intencional pues se direcciona específicamente hacia las peculiaridades de ese algo que aparece; a su vez eso que aparece se representa a manera de experiencia en la conciencia del sujeto que ha presenciado tal acontecimiento.

Se constituye de esta forma un filosofar en el cual se insta a experimentar y describir lo que aparece en el mundo, apropiándose de ello por medio de la conciencia. Dicha apropiación ha de ser considerada como una vivencia en la cual se permita examinar el sentido de aquel fenómeno de sus características o peculiaridades más relevantes. Por esto, a la vivencia se le conoce también como fenómeno:

El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprehendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales en un sentido amplísimo, se nos «APARECEN». De ahí que todas estas vivencias se llamen también «FENÓMENOS» (Husserl, 1992, p.38).

De este modo, aquello que se denomina como fenomenología hace referencia a un examen directamente relacionado con: la apropiación psíquica que se haga de un fenómeno vivenciado, por lo cual, se establecen con ello dos factores cuyos desarrollos y actuaciones se dan paralelamente. Para un examen del sentido del mundo es perentorio que estos dos factores se

analicen tal cual como ellos se presentan, a modo de correlación. Los factores reseñados son a saber: la conciencia subjetiva y el mundo. Se denota así una relación entre la conciencia y el mundo, en donde la conciencia en su proceso de apropiación reflexiona sobre el fenómeno experimentado constituyendo una vivencia psíquica.

Un sujeto que se encuentre en una correlación tal, se encuentra objetivamente presente en el mundo y permeado por los fenómenos y acontecimientos que se encuentran en él. Con esto, el sujeto que llegue a aprehender un fenómeno será un sujeto que tendrá su conciencia dirigida a ese fenómeno, al estar dirigida hacia eso, se tendrá la *intencionalidad*¹ que es un rasgo constitutivo de ella: “En el irreflexivo tener conscientes cuales quiera objetos, estamos «dirigidos» a éstos, nuestra «*intention*» va hacia ellos” (Husserl, 1992, p.39). De esta forma, el sujeto estará en una reflexión acerca de sus experiencias que constituirán el sentido de las cosas fácticas que lo rodean, al apropiarse de tal sentido el sujeto establecerá una vivencia consciente. Es preciso establecer que el fenómeno del cual se ha hecho la reflexión posee, también, una cierta estructura que varía según el caso, brindando una percepción que varía según la situación de cada una de las experiencias correspondientes. No todos los fenómenos se presentan de una misma manera (a modo de unificación), y no todos muestran una sola forma de ser percibidos, pues:

Resaltan las diferencias, en variación continua, en los modos de aparición de la «orientación» cambiante, de la derecha y de la izquierda, de la cercanía y de la lejanía, con las correspondientes diferencias de «perspectiva». Además, diferencias de aparición entre el «lado de adelante propiamente visto» en cada caso y el lado de atrás «no intuitivo» y relativamente «indeterminado» y sin embargo «co-mentado». Poniendo atención en la corriente de los modos de aparición y en el carácter de su «síntesis», se muestra que cada fase y trecho ya es de por sí «conciencia-de», pero

¹ “La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es la INTENCIONALIDAD” (Husserl, 1992, pp.38-39). Por lo anterior, cabe precisar que esta noción de intencionalidad será la estructura central de todo el análisis fenomenológico de Husserl, pues dicha estructura establece a la conciencia como conciencia de algo, por ello los actos propios de la conciencia como el pensar, recordar, describir o imaginar, etc, son, según esto, dirigidos a un mundo. Esto, a su vez, pone de manifiesto un mundo que es para con la conciencia. Por ello, la *intencionalidad* solo se abordará únicamente en esta sección, por cuanto no se pretende ahondar más en ella a lo largo del trabajo.

de tal modo que en el constante surgimiento de nuevas fases se produce la conciencia sintéticamente unitaria de uno y el mismo objeto (Husserl, 1992, pp.39-40).

Así, la unificación misma de la conciencia del fenómeno implica necesariamente no solo tener conciencia de esa percepción experimentada directamente sino también de aquella parte de ese fenómeno que se conocía previamente. En cada momento de una nueva percepción de un fenómeno se aprehende un nuevo contenido que a su vez hace parte de la síntesis total de aquel fenómeno, estos *aspectos-presentaciones* no transcurren uno junto a otro, sino que operan conjuntamente y tienen su sentido de ser por su percepción en conjunto. Cada unidad de percepción sensible (del palpar, del oír, etc.) juega un papel importante en esa percepción pues ofrecen varias multiplicidades de apariciones:

(...) de las cuales cada una funciona precisamente como exposición *de*. En su transcurso funcionan de tal modo que de pronto configuran una síntesis discreta de identificación o, mejor, de unificación, eso sucede no como una mezcla externa, sino como exposiciones portadoras en sí de “sentido”, que en cada fase (...) se enlazan para un progresivo enriquecimiento de sentido y continuación de configuración de sentido, en el que sigue válido como lo que ya no aparece pero que todavía está conservado [irreflexivamente] (Husserl, 2008, p.199).

En este sentido, esas unificaciones de percepción que darán unas configuraciones podrán ser enunciadas y reseñadas a partir de ese contenido dado por las multiplicidades de percepción. De este modo, se establecen en el estudio fenomenológico —hasta ahora, por lo menos— dos factores, a saber: uno, la conciencia intencional que experimenta (que está dirigida a/hacia) y dos, el mundo y los fenómenos que hay en él.

La correlación de una conciencia que habita el mundo y —que desde el examen fenomenológico— le dará sentido a éste gracias a la aprehensión que llegue a tener de los fenómenos que hay en la realidad, solo será posible si dicha conciencia logra tener una experimentación de ellos, esto a su vez le permite constituirlos y darles sentido (haciéndolos ‘ser’ tal como se percibe su aparecer). Dicha correlación se muestra como un factor primordial pues es constante desde la primigenia percepción que la conciencia tiene en el mundo, por tal sentido, es

también, una relación paralela y no debe entenderse como una relación progresiva o de avance que primero va de una cosa y luego a la otra. Así las cosas, y desde una perspectiva fenomenológica que insta a constituir (a dar 'sentido') al mundo, es inconcebible considerar que los dos factores (conciencia y mundo) actúan por separado y a los cuales se les puede examinar individualmente. Con esto, tendremos desde un examen fenomenológico otro factor fundamental, a saber: la correlación paralela de la conciencia que experimenta y el mundo (y lo que hay en él) buscando aprehender las peculiaridades de los fenómenos que aparecen.

Estos factores que anteriormente se han mencionado como factores primordiales en la fenomenología los podemos encontrar en la obra de uno de los máximos exponentes de esta disciplina, a saber: Edmund Husserl quien ha desarrollado en gran medida las bases de una filosofía fenomenológica a partir del establecimiento de relaciones como las ya descritas. Estas no solo evidencian el sentido del mundo sino que permiten, también, un acto de la conciencia, por medio del cual ésta deja de ser mera conciencia y pasa a considerarse como conciencia subjetiva al momento de adquirir un determinado conocimiento gracias a los actos de conciencia (dentro de los cuales se encuentra la descripción):

Ahora bien, según Husserl, esta descripción tiene lugar en un terreno propio, singular por así decir, a saber: la conciencia. De un modo general, podemos admitir que es en este sentido como, para Husserl, la conciencia aparece (...) como el origen de todo –de todo ser, de todo sentido de toda significación [como conciencia subjetiva, no como conciencia sin más] (Maldonado, 1996, pp.37-38).

Este acto de la conciencia establece una nueva clase de relación entre el acto del conocimiento por parte de la conciencia subjetiva y el objeto de conocimiento. De cierta forma, esta nueva relación hace parte del entramado estructural por medio del cual la conciencia subjetiva llega a constituir un fenómeno o un objeto del mundo. Así, el examen de la fenomenología no desconoce la relación entre el acto de la conciencia y su objeto de conocimiento como un carácter epistémico que le permitirá a la conciencia nuevos modos de actuar a fin de lograr la aprehensión de un fenómeno. Consecuentemente, se denota la correlación ya mencionada, pero ahora en su parte constitutiva, pues: cuando la conciencia logra aprehender y comprender el contenido de un

fenómeno se constituye a sí misma como conciencia subjetiva y a su vez establece el sentido de aquel fenómeno. Luego, podríamos fijar la objetividad en un examen fenomenológico como aquel contenido que se adquiere y se comprende tal y como aparece a la conciencia de cada individuo.

Para el mencionado autor, es menester una determinada actitud en la que se ha de encontrar el sujeto a fin de tomar la constitución del mundo y de lo que hay en él. En este sentido, resulta complejo analizar una experiencia de sí mismo (a manera de pensar nuestra conciencia) con una experiencia de las cosas externas, pues dichas experiencias se encuentran entrelazadas. Lo externo se considera como ese mundo en el que nosotros vivimos del cual se tiene validez efectiva (evidente), este mundo, llamado *mundo de la vida* [*Lebenswelt*] es un mundo de *cosas*². Dicho mundo será el objeto de descripción que se centra alrededor del llamado mundo de la pura experiencia. Así, aquello denominado como mundo de la vida funge como suelo general, que siempre ha estado y está ahí, por lo cual ha sido previo a toda fundamentación científica y ha sido también necesario como campo universal de toda actividad; en este sentido vivir sería un vivir en una certeza-de-mundo:

El mundo es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser “consciente” del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como viviente *en* el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente (Husserl, 2008, p.184).

El mundo de la vida es un mundo de la experiencia sensible inmediata en el cual se integra el modo de ser de los cuerpos vividos, es un mundo que se nos aparece sin más, a nosotros como

² “Cosas” alude a piedras, animales, plantas, también a los seres humanos y a las configuraciones humanas; pero todo eso es ahí subjetivo-relativo, aunque nosotros, normalmente, en nuestra experiencia y en el círculo social que nos vincula en comunidad viviente, llegamos a hechos “seguros” en una circunscripción unificada del mismo (Husserl, 2008, p.180).

seres humanos; por ello el mundo de la vida es efectivamente existente gracias a la evidencia de experiencias que se le han otorgado:

Nosotros somos sujetos para ese mundo, vale decir como sujetos yoicos que lo experimentan, toman en consideración, valoran, que son los únicos para quienes este mundo circundante tiene el sentido de ser que, en cada caso, le han otorgado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones etc (Husserl, 2008, p.147).

En la evidencia de la vida natural que se presenta en el mundo de la vida, juega un papel importante la intuición sensible experienciante pues ella nos permite concebir lo que aparece en dicho mundo:

Pues toda cosa que se exhiba en el mundo de la vida como concreta, tiene, obviamente, una corporeidad, aun cuando no sea un mero cuerpo, como por ejemplo, un animal o un objeto cultural, que por lo tanto tiene propiedades psíquicas u otras, espirituales (Husserl, 2008, p.148).

Por lo anterior, es preciso prestar atención a lo corporal de las cosas, que se presentan en los aspectos visuales, tácticos, acústicos y similares, por tanto, en los aspectos de nuestro cuerpo vivido que nunca se encuentra ausente en el campo de la percepción con sus correspondientes órganos de percepción sin mediación alguna. Así, se muestra la diferencia en el mundo de la vida de un cuerpo y los cuerpos vividos, luego este último es diferente del cuerpo sin más, pues el cuerpo vivido es efectivo y según la percepción mi cuerpo vivido: “nunca [esta] ausente en el campo de percepción, y en verdad con sus correspondientes “órganos de percepción” (ojos, manos, orejas etc.)” (Husserl, 2008, p.148). La conciencia que percibe en el campo de percepción, particular a cada sujeto, se encuentra en una especie de manejo y de gobierno singular de los órganos que se encuentran en dicho campo de percepción.

El mundo es siempre evidente como universo unitario de los objetos existentes, de modo que “los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo, y precisamente en este nuestro “vivir uno-con-otro” el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente” (Husserl, 2008, p.150). En este sentido los seres humanos somos activos sobre

la base del pasivo tener del mundo “somos a partir de ahí afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-dados; nosotros, de modos diferentes, estamos activamente ocupados, vueltos hacia esto o aquello según nuestros intereses; ellos son en nuestros actos, nuestros objetos “temáticos”” (Husserl, 2008, p.150). Un mundo así es obviamente existente, siempre intuitivamente pre-dado como horizonte para los objetos existentes.

Consecuentemente, el mundo de la vida es un mundo intuido, pre-dado como mundo existente a todos nosotros, como una base de certezas (de evidencias) que se asumen sin más. Es por tanto un mundo permanentemente perceptible y disponible en el que contamos con su expresión descriptiva, por ende como un mundo experienciado: “El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado como evidente está, según el caso, en la percepción como “sí mismo”, experienciado en presencia inmediata o en el recuerdo como él mismo recordado” (Husserl, 2008, p.169). Por esto, la experiencia es una evidencia producto del mundo de la vida.

Las cosas experienciales y los cuerpos del mundo de la vida se dan en una espacio-temporalidad, suponiendo así la espacio-temporalidad del mundo de la vida. Esta espacio-temporalidad hace parte de esa estructura general del mundo de la vida, en la cual no se desconocen las otras relatividades de los otros yo-subjetivos que también experimentan dicho mundo; además de las otras posibilidades de habitualidades humanas de las cuales el mundo de la vida es suelo fundacional y que se vincula a todo lo relativamente existente, pero él mismo no es relativo. Con esto, el mundo de la vida parece examinarse gracias a lo que Husserl denomina como actitud natural ingenua que no es otra cosa que estar direccionado a lo inmediatamente evidente del mundo natural sin ninguna reflexión. Pero, más bien ha de establecerse una actitud reflexiva sobre los diferentes modos en que se da el mundo de la vida, en este sentido se examinarán esos modos de darse (modos de aparecer). A partir de esta última actitud se busca interrogar las estructuras invariantes del mundo de la vida a fin de constituir, de este modo, una conciencia unitaria del ser del mundo.

Con toda la anterior caracterización del mundo de la vida, podemos decir que éste es: “el campo universal al que se dirigen todos nuestros actos. (...) A partir de él llegan de los objetos ya dados en cada caso, todas las afecciones que en cada caso se trasponen en acciones” (Husserl,

2008, p.185). De igual forma, es campo universal y es un campo de cosas que participan de la espacio-temporalidad en el marco de la vida natural.

De conformidad con esto, podemos examinar lo que es el mundo de la vida natural (como externo), y qué es la instancia de la vida natural: “La vida que produce la validez del mundo en la vida mundana natural no deja que se la estudie en la actitud de la vida mundana natural” (Husserl, 2008, p.190). Por ello, es menester una actitud reflexiva a fin de lograr tal objetivo. Es por esto, que las cosas que comúnmente se presentan en la vida natural serán una experiencia de lo externo, pero eso no hace parte de nuestra conciencia intencional, lo que hace parte de la conciencia es la experiencia como tal de eso ‘externo’: “Lo «externo» experimentado no pertenece a la interioridad intencional, aunque la experiencia misma sí forma parte de ella como experiencia DE LO externo” (Husserl, 1992, p.42). Como tal no se hace una apropiación reflexiva del fenómeno, sino solo de lo experimentado o de lo vivenciado mostrándose esto en una conciencia irreflexiva, pues la intencionalidad de aquella vivencia no está en el fenómeno mismo, sino en la experiencia que se haya tenido de ella. Por esto, es preciso que en el desarrollo de una reflexión fenomenológica se restrinja toda posición objetiva del mundo que para el sujeto existe como tal (en cierto modo, se busca restringir toda acción de lo ‘externo’ que se ha experimentado, pues esto ‘externo’ sería el mundo que para el sujeto existiría directamente). Restringir ello nos permite suspender determinados prejuicios sobre exámenes que se hallan hecho acerca de la realidad o de estudios sobre el mundo (no se trata de dejar de lado el mundo de la vida, sino de no querer emitir juicios sobre él), esta inhibición de tales prejuicios es importante puesto que posibilitará asegurar lo puramente psíquico y así lograr la consecución de una *epojé*:

Tenemos con esto una actitud *por encima* de la vida consciente universal (de la del sujeto individual y de la intersubjetiva), en la que el mundo, para quienes ingenuamente “viven-en-él”, está “allí” a la mano como incuestionable, como universo de lo a la mano, como el campo de todos los intereses vitales adquiridos y últimamente instituidos. **Por la *epojé*, todos ellos son, de antemano, puestos fuera de acción, y con esto fuera de acción todo el “vivir-en-él” natural que se dirige a las realidades-efectivas “del” mundo.** (Husserl, 2008, p.192) [Negrillas mías].

Lo que en última instancia permitirá *poner entre paréntesis*, o lo que es lo mismo, permitirá la presentación de un mundo consciente como tal, constituyendo el sentido del mismo, de acuerdo a los modos de experimentación singular que la conciencia subjetiva tenga de él:

El cuerpo vivido está, de un modo único, permanentemente en el campo perceptivo, totalmente sin mediación, en un sentido de ser totalmente único, precisamente el que se designa mediante la palabra órgano (aquí en su significado originario): eso, por lo que yo como yo de la afección y de las acciones, de un modo totalmente único soy completamente inmediato (...) (Husserl, 2008, p.149).

Así, en la *epojé* se cambia dentro del actuar fenomenológico el mundo de lo externo y que existe directamente para el sujeto (en la singularidad de su organismo), y en su lugar se constituye el sentido consciente del mundo, es decir, el sentido de conciencia (o de actos de conciencia) en sus diferentes modos:

La *epojé* universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su «PUESTA ENTRE PARÉNTESIS») desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y asá CONSCIENTE (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc) «COMO TAL», el «MUNDO ENTRE PARÉNTESIS»; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo, o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos (sentido de percepción, sentido del recuerdo, etc.) (Husserl, 1992, p.43).

De esta manera, la actitud del sujeto ha de ser una actitud fenomenológica en la cual él logre concebir al mundo como una unidad que solo cambia en cuanto al contenido, en él puede constituir los diferentes fenómenos y en últimas puede aprehenderlo como una unidad de sentido, efectuando allí el sentido de conciencia en sus diferentes modos, por ello durante y después de la *epojé* el mundo como tal no desaparece, continua existiendo como mero fenómeno ya reflexionado:

Pero el mundo, exactamente como era antes para mí y como todavía lo es, válido a la manera subjetiva no ha desaparecido, sólo que mediante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser, a partir de cuyo valer el mundo absolutamente “es” (Husserl, 2008, p.193).

Con esto, el mundo de lo externo parece ser muy importante, desde una vista fenomenológica, solo y en tanto porque él se aparece y en él se manifiestan los diferentes fenómenos, que son producto a partir del despliegue de sentido del fenómeno de un mero fenómeno trascendental. Cuando se empieza a no estar dirigido hacia las cosas sin más de ese mundo externo, cuando se está en un *cambio total* de la actitud natural, no hacia los objetos para conocerlos como ellos son, sino más bien para preguntar por sus modos subjetivos de darse, el sujeto estará entrando en la actitud fenomenológica: “el mundo es la base de lo presupuesto como obviamente efectivo; precisamente la *epojé* nos ha quitado esa base. Y en la actitud correlativa pura que ella produce, el mundo, lo objetivo, se convierte en lo subjetivo peculiar” (Husserl, 2008, p.220). Vale mencionar que la conciencia no es afectada por la *epojé* dado que ella es lo que Husserl denomina como *residuo fenomenológico* que básicamente es lo que sigue teniendo validez después de ‘la suspensión’ del ‘poner entre paréntesis’, así la conciencia absoluta no hace parte de las cosas trascendentales: “la conciencia es diferente de las cosas trascendentes (o del mundo trascendente) (...) esta esfera del ser no es afectada por la desconexión fenomenológica” (Iribarne, 2008, pp.25-26).

Así pues, la actitud a la que ha de ceñirse el sujeto, desde un examen fenomenológico, le permitirá hacer de las diferentes vivencias unas experiencias que poseen contenido y sentido en tanto que se presentan en el mundo y en tanto que él las apropia como conscientes para sí. En este sentido, la actitud fenomenológica le permitirá al sujeto aprehender todo contenido particular o peculiar que poseen los fenómenos. Por ello, en las vivencias que sean descritas (por la intencionalidad de la conciencia) se tendrá que describir también lo que en ellas es consciente como tal; buscando como se mencionó anteriormente el sentido en cada una de ellas y no solo en su mera percepción, recuerdo, o en su simple singularidad, sino constituyendo su sentido y apropiándonos de su contenido que se dará en la descripción de cada una de ellas (a manera de lo que es, en cuanto a su sentido peculiar, presentado a la conciencia). La conciencia estructurada de

esta forma, podría sintetizarse en el carácter de sentidos que se presentan para referirse a algo que aparece, pero no de un aparecer necesariamente físico, sino más bien de un aparecer a la conciencia misma en el momento en que ella los experimenta. Con esto, la conciencia logra, no solo dar el sentido de las vivencias que experimenta, sino que logra también un conocimiento de sí misma gracias a la relación que ésta tiene con lo conocido; en este sentido el conocimiento de sí misma se da en la concomitancia con el acto de sentido de los modos de conciencia, en un conocimiento producto de tomarnos a nosotros mismos como objetos de ese conocimiento:

Prestando atención alcanzamos conocimiento habitual, familiaridad con los objetos que para nosotros son existentes en lo que antes eran sus características desconocidas, y así también el conocimiento de sí mismo mediante tomarnos a nosotros mismos en consideración. En la valoración de sí mismo y en los propósitos y acciones referidas a nosotros mismos y a nuestros prójimos logramos del mismo modo valores en sí mismos y propósitos dirigidos a nosotros mismos como nuestras valideces habitualmente fijadas. (Husserl, 2008, pp.151-152).

Con la reducción fenomenológica, logramos establecer los modos de darse del fenómeno o vivencia en un mundo reflexionado. Pese a esto, parece que el papel de la conciencia es el de estar efectivamente direccionada hacia determinado fenómeno buscando constituir una actitud fenomenológica en el sujeto que le permita salir de la actitud natural ingenua, a fin de hacer experimentar, por medio de la descripción, tal fenómeno en primera persona. Esto permite una aprehensión de la vivencia, pero la restringe a una descripción propia de un reflexionar de la conciencia subjetiva. Por ello, el próximo título pretende reducir este sesgo gracias a un complemento en la aprehensión de la vivencia producto, ya no, de una aprehensión reflexiva y casi que psíquica sino por el conjunto de percepciones que otorga el cuerpo vivido con el mundo y a su vez en las relaciones de éste con su prójimo.

La percepción física y las relaciones con el prójimo como completud para la aprehensión:

Se ha establecido ya la correlación paralela de la conciencia subjetiva y el mundo a fin de aprehender un fenómeno vivenciado. Ahora se presentarán unas nociones sobre la vivencia pero ya no a fin de lograr una aprehensión pura o trascendental de lo vivenciado, sino más bien

mostrando su carácter experiencial producto de las percepciones del cuerpo vivido, lo que implica que no solo mencionaremos las diferentes características experienciantes del cuerpo en el mundo, sino que reseñaremos también algunas de sus relaciones en tanto realidad humana.

Para tal hecho, se aborda parte de la obra *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre y se menciona además la obra del filósofo Maurice Merleau-Ponty más específicamente su trabajo sobre *Fenomenología de la percepción*. Para este último, el mundo es el medio natural y el campo de los pensamientos y de todas las percepciones explícitas (Merleau-Ponty, 1993, p.10). Este mundo no es un objeto cuya constitución dependa de un sujeto. Son evidentes los giros que empiezan a darse con Merleau-Ponty, pues, aquí ya no estamos en un paralelismo de conciencia y mundo, sino en una estrecha relación producto de la experiencia del cuerpo del hombre en el mundo: “El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, [me] comunico indudablemente con él (...)” (Merleau-Ponty, 1993, p.16). En este sentido, el mundo que se percibe es el mundo que se vive, es el mundo al cual el hombre está abierto, y la percepción que el hombre tiene es producto de lo vivido. Cabe mencionarse aquí otro factor de ese giro que se está dando, ahora en relación a la constitución del mundo: en Husserl evidenciamos un constante examen por el sentido del mundo, pero dicha constitución depende en gran medida de la conciencia que habita el mundo. Es por ello, que esta constitución de mundo implica la constante actitud de aprehensión reflexiva por parte de la conciencia, a partir de cuyo correlato de la subjetividad el mundo ‘es’. Por su parte en Merleau-Ponty el mundo y su constitución —que no es cuestionable— se establece por el estrecho vínculo del vivir natural del cuerpo con el mundo físico.

De esta forma, y dado que el mundo es lo que se vive, ese *algo* percibido o vivido está siempre en relación con *algo* que forma parte de un *campo* de percepción. En éste se presentan unos datos de percepción que no son aislados y en los cuales encontramos la *cualidad*, no entendida esta como un elemento de la conciencia sino como propiedad del objeto: “El rojo y el verde no son sensaciones, son unos sensibles; la cualidad no es un elemento de la conciencia, es una propiedad del objeto” (Merleau-Ponty, 1993, p.26). El sentir efectivo se direcciona a una cualidad de un valor vital que se capta en una significación para el hombre: “para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993,

p.73) y en tanto que significación es una comunicación vital del hombre con el mundo, como familiar a su vida.

El mundo posee en su disposición unas propiedades, como la espacialidad que se encuentra relacionada con los contenidos sensoriales presentados al cuerpo, dicha espacialidad permite, a manera de ubicación tales contenidos, así: ‘arriba’ y ‘abajo’ son simples denominaciones para una orientación de algún contenido sensorial. La espacialidad entendida de esta manera puede considerarse, de igual forma, como Sartre la menciona cuando hace alusión al ‘sitio’: pues es allí donde los ‘estos’ (los objetos *en-sí*) se me revelan en un fondo de mundo. Pero, además, es una disposición particular a los objetos que aparecen y que establecen así al sujeto como centro de referencia; de igual forma, es también el país, el suelo, la posición geográfica donde se habita, y tal vez este último factor sea el complemento que le faltó reseñar a Merleau-Ponty en cuanto a la espacialidad del cuerpo en el mundo. El cuerpo se hace notable en esta orientación dado que es un sistema que posee unas posibles acciones dependiendo sus labores o intereses, las cuales, al desarrollarlas, podrían recibir unas replicas por parte del mundo:

La constitución de un nivel espacial no es más que uno de los medios de la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo hace presa en el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y tan claramente articulado como sea posible, y cuando, al desplegarse, mis intenciones motrices reciben del mundo las respuestas que esperan. Este máximo de nitidez en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un contexto general para la existencia de mi cuerpo y del mundo (Merleau-Ponty, 1993, pp.265-266).

Así, el mundo percibido en el que se permite un máximo de nitidez es captado gracias a esta orientación espacial que no solo permite una disposición de determinadas percepciones, sino también posibilita un aporte a la relación de la corporeidad con el mundo: “El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento” (Merleau-Ponty, 1993, p.269). Los ‘entornos’ denominados por Sartre como elementos del mundo, no deben confundirse con los ‘sitios’. Los entornos son las cosas-utensilios que rodean al cuerpo, al ocupar un sitio se hayan los entornos y al cambiar de sitio se descubren nuevos entornos; pese a ello, los

entornos pueden ser cambiados por otros sin que el sujeto que está en ese sitio tenga que ver en su cambio.

La percepción finaliza en el objeto o hecho externo (entendido éste como atemporal pues su presente no borra su pasado y de igual manera su futuro no borrará su presente (Merleau-Ponty, 1993, p.90)) y en tal punto éste revela experiencias que de él se han tenido. Llegar a dicha finalización del objeto ha sido posible porque se ha anclado, se ha fijado al objeto al margen del campo visual: “(...) en la visión, apoyo mi mirada en un fragmento del paisaje, que se anima y despliega, cuando los demás objetos se sitúan al margen y empiezan a desdibujarse, sin dejar de estar allí [en el horizonte]” (Merleau-Ponty, 1993, p.88). Todos los objetos están en su horizonte a disposición del hombre en su campo visual, en él los objetos se encuentran dispuestos para disimularse pero también para revelarse, es allí donde se presenta la perspectiva. Pese a esto, dicha perspectiva se queda en una mera experiencia perceptiva que solo opera en una circunstancia inmediata del objeto, que no aporta un testimonio preciso y acabado de un objeto y su horizonte. Para que se llegue a rematar un objeto, de ser necesario, es perentorio que éste sea producto “de una infinidad de perspectivas diferentes contraídas en una coexistencia rigurosa, y que, como a través de una sola visión, se ofrezca a mil miradas” (Merleau-Ponty, 1993, p.90).

El objeto que está expuesto presenta a la mirada del hombre sus diferentes partes que coexisten, esta experiencia del hombre por aquel objeto hace que toda percepción sea percepción de algo. El cuerpo, como punto de vista acerca del mundo, como punto de referencia siempre dado, es efectivamente presente en el mundo, instalándose en este espacio objetivo del objeto exterior a fin de generar una perspectiva de la proyección de dichos objetos exteriores: “Si se da para mí un cubo de seis lados iguales y si puedo llegar al objeto, no es que lo constituya desde el interior: es que me sumerjo en la espesura del mundo por la experiencia perceptiva” (Merleau-Ponty, 1993, p.220). Así, el origen del objeto ha de ser buscado en lo profundo de nuestra experiencia, luego, ésta ópera en el vivir de nuestro cuerpo como presente en el mundo; el cuerpo por demás “está en el mundo como el corazón en el organismo” (Merleau-Ponty, 1993, p.219), y no obstante, el cuerpo nunca está en el mundo como delante de mí; más bien siempre está ahí para mí, está conmigo:

Su permanencia [la del cuerpo] no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia del lado de mí. Decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está conmigo (Merleau-Ponty, 1993, p.108).

Así pues, en cuanto el cuerpo manipula o toca el mundo él mismo no puede ser ni visto ni tocado. Por ello, el cuerpo es completamente distinto de un objeto externo, él no puede ser un objeto tal ya que nunca está completamente constituido, y por demás, es gracias a él por quien existen otros objetos: “Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca «completamente constituido», es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos” (Merleau-Ponty, 1993, pp.109-110). El cuerpo es movido directamente, es él quien ayuda a mover efectivamente los objetos exteriores, el cuerpo no lo encuentro en un sitio del espacio objetivo para llevarlo de un punto a otro. Con esto, el cuerpo no es semejante a los otros objetos exteriores, menos aún con la particularidad de su permanencia, pues, ésta es absoluta en tanto que sirve de base para la experiencia de los otros objetos: “La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder” (Merleau-Ponty, 1993, p.110). En este sentido, las percepciones del exterior son de cierta manera sinónimas a la percepción del propio cuerpo, tal como toda percepción del cuerpo se presenta en la disposición de la percepción exterior. Cabe aclarar que el mundo de los objetos exteriores no se comprende más que por la presencia permanente del cuerpo y de igual forma, la presentación perceptiva de un objeto depende de toda experiencia del cuerpo en su variación respectiva:

Así, la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante (Merleau-Ponty, 1993, p.110).

El cuerpo, en Sartre, comunica unas posibilidades en el mundo, a manera de proyectos que el *para-sí* puede realizar. Sartre menciona un cuerpo como ser-en-el-mundo en una constante

relación con el *en-sí*, tal como lo hace Merleau-Ponty con el planteamiento del cuerpo y su relación con el hecho externo. La exterioridad absoluta dada como ‘hay’ necesita del surgimiento de un mundo, es decir, necesita del surgimiento de un *para-sí*, mostrándose estos dos como co-presentes. El *para-sí* es por sí mismo relación con el mundo. El mundo existe desde este planteamiento como en una relación unívoca con el *para-sí* (cuya naturaleza misma deriva en el cuerpo). De dicha relación deviene la realidad humana hacia el mundo, lo que pone de manifiesto el ‘ser-ahí’ en el mundo. Como ya se mencionó los objetos que aparecen se presentan en una determinada orientación “sobre fondo de mundo y se manifiesta en relación de exterioridad con los otros «estos» que acaban de aparecer. Su develamiento implica la constitución complementaria de un fondo indiferenciado que es el campo perceptivo total o mundo” (Sartre, 1993, p.343).

Cuando se habla de un campo perceptivo se hace referencia directa a un centro objetivamente definido y referenciado por ese mismo campo, dicho centro no se evidencia se presencia pues es el cuerpo, no empleamos este centro: lo somos, así, el centro de referencia sensible es *eso más allá de lo cual es el sujeto*. El mundo y el ser-en-el-mundo ponen de manifiesto que es imposible ver (o percibir) en ese centro de percepción, sin antes ser vistos:

Así, mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que *realiza* un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser en medio-del-mundo por el mundo que él realiza, y no podría ser de otro modo pues no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo que *ser del mundo* (Sartre, 1993, p.345).

De tal forma, el cuerpo se muestra como coextensivo al mundo, está *explayado* en relación con las cosas por medio del sentido dado por los objetos sensibles cuya función ha de ser la de brindar sus cualidades de cosas “Lo fundamental es mi relación con el mundo, y esta relación define a la vez el mundo y los sentidos, según el punto de vista en que uno se coloque” (Sartre, 1993, p.346). Los sentidos se muestran, de esta forma, como una modalidad de ser-en-el-mundo en tanto que son como ser-en-medio-del-mundo. Pero, medio de mundo no debe entenderse como una pantalla entre el sujeto y las cosas, más bien ha de entenderse como los sentidos en acción, en tanto que posibilitan el ser-instrumento en-medio-del-mundo. El cuerpo es la totalidad de relaciones significativas con el mundo: “en este sentido, se define también por referencia al aire que respira, al agua que bebe, a la carne que come. El cuerpo, en efecto, no podría aparecer sin

sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es” (Sartre, 1993, p.371), así, el *ser-ahí* es precisamente cuerpo, y en tanto cuerpo es constantemente contingente por su concomitancia con el *en-sí* que lo sitúa:

Así, (...) el para-sí está sostenido por una perpetua contingencia, que él retoma por su cuenta y se asimila sin poder suprimirla jamás. Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la *facticidad* del para-sí. Esta facticidad es lo que permite decir que él [el para-sí] *es, existe*, aunque no podamos nunca realizarla y la captemos siempre a través del para-sí (Sartre, 1993, p.116).

La percepción como condición del *para-sí* es una posibilidad del instante (es esa contingencia invadida por el *en-sí*) y en tanto tal, no puede ser entendida como un objeto externo que se produce en el mundo; es decir, que la objetividad del propio sujeto no puede ser producto de la objetividad del mundo, pues es por medio del sujeto por quien precisamente *hay* un mundo (Sartre, 1993, p.285). Esto es semejante a lo reseñado por Merleau-Ponty líneas arriba en relación a la diferencia del cuerpo y el objeto externo, ya que el cuerpo nunca está completamente constituido, y es gracias a él por quien existen objetos (1993, pp.109-110).

Así pues, cuando se percibe no se piensa el objeto y tampoco el *pensante* se está anclado al objeto gracias al cuerpo como modo de ser-del-mundo; es así como toda percepción de algo, lleva efectivamente un mundo y un sistema corpóreo que se encuentran vinculados:

Pero el sistema de la experiencia no está desplegado ante mi como si yo fuese Dios, es vivido por mi desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista lo que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción (Merleau-Ponty, 1993, p.317).

Es por ello, que una percepción sin ningún fondo sin ninguna base es inconcebible. Se evidencia con esto el mundo en general: que incluso en el sueño no desaparece, ni tampoco desaparece en el mundo de nuestros sueños. El mundo sigue existiendo aun cuando no tengamos todas las percepciones que desbordan al campo visual: “Me parece que el mundo se vive a sí mismo

fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual (...)” (Merleau-Ponty, 1993, p.347).

El cuerpo no es para el hombre un conjunto de órganos yuxtapuestos en el espacio, el cuerpo es gracias al esquema corpóreo no solo una manera de expresar los miembros del cuerpo, sino también de expresar el cuerpo como ser-del-mundo (expresado, por ejemplo, en *lo sensible*). Como el cuerpo no es un conjunto de órganos colocados en el espacio, es por el contrario: “un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto que es la figura estable de la existencia” (Merleau-Ponty, 1993, p.249). Dado que es ser-del-mundo, es también (como se mencionó) cuerpo en movimiento por tanto, cuerpo como *habita* el espacio, pues asume activamente el espacio y el tiempo: “No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco, que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo” (Merleau-Ponty, 1993, p.156). Así, la actuación del cuerpo en el mundo es una actuación del espacio y del tiempo y el cuerpo se aplica a ellos, pero que los aplique no implica que los abarca en su totalidad pues el “espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, por una parte y otra, unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista” (Merleau-Ponty, 1993, p.157). Con ello, toda habitud es móvil y obviamente perceptiva pues se encuentra en la percepción explícita y en el movimiento efectivo del cuerpo en el mundo, por ende del cuerpo en su *habita* espaciotemporal. La consecución de una percepción es efectivamente temporalidad, ya que un anclaje o un direccionamiento directo puede en el campo espacio-temporal cambiar sus disposiciones de presenciarse, es así como la experiencia del propio cuerpo nos permite la consecución de una percepción, dada una existencia espacio-temporal:

En cada movimiento de fijación, mi cuerpo traba conjuntamente un presente, un pasado y un futuro, segrega tiempo, o mejor, se convierte en este lugar de la naturaleza en el que, por primera vez, los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros en el ser, proyectan alrededor del presente un doble horizonte de pasado y de futuro (...) (Merleau-Ponty, 1993, p.254).

De esta manera, el cuerpo emana tiempo ello se evidencia en la continua reanudación de una consecución perceptiva ya que el objeto de percepción presenta en su experiencia otras particularidades diferentes a las presentadas en el anclaje que previamente había hecho el cuerpo.

Sus variantes de percepción se da allí puesto que el sujeto que las realiza no es una subjetividad absoluta, con ello los acontecimientos se presencian a manera de una línea histórica.

En Sartre los diferentes *en-si* no disponen de temporalidad, semejante a los hechos externos de Merleau-Ponty reseñados líneas arriba, así también, la temporalidad del universo viene al mundo gracias al *para-sí*, tal como el cuerpo como-ser-del-mundo de Merleau-Ponty *habita* en dicho espacio. En esta línea de temporalidad sartreana el *para-sí* dispone de su temporalidad “como a lo largo de un inmenso muro monótono del cual no ve el fin” (Sartre, 1993, p.234). En éste el tiempo afecta a los diferentes *en-si* “Así se me revelan ese vaso o esta mesa: no duran; *son*; y el tiempo fluye sobre ellos” (Sartre, 1993, p.23). De este modo, el *para-si* capta la temporalidad que fluye sobre los hechos como un reflejo presente en la superficie del hecho. Así, el tiempo sartreano se presenta como un escalonamiento organizado de diferentes probables (a manera de trayectorias), ello implica un movimiento en cada uno de esos probables por parte del *para-sí*, de esta forma para que haya un movimiento es menester un *para-sí*. El movimiento se vuelve una relación externa y recíproca entre el *para-si* y su entorno; cuando se da un movimiento de A a B la cualidad del móvil no cambia, pero lo que si cambia es su manera de presentarse. Por esto, el tiempo, sobre todo el del *presente*, engendra al espacio y es gracias al movimiento que se puede experimentar tal espacio.

La movilidad del cuerpo otorga una manera de acceder al mundo, al objeto, y en síntesis la motricidad física da el sentido de los elementos del espacio representado. Con esto, el cuerpo es más que un cuerpo constituido, es un espacio expresivo que da origen, producto del movimiento de expresión, a todas las significaciones permitiendo que ellas existan evidentemente a nuestras percepciones, por esto: “El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p.163).

El movimiento no es el simple hecho de circulación del cuerpo, lo fundamental en tal hecho es la percepción del movimiento, pues: “El movimiento no es nada sin un móvil que lo describa y que constituya su unidad” (Merleau-Ponty, 1993, p.287). Por esto, el movimiento se manifiesta como un hecho que a su vez funge como modulación de un medio contextual. Cuando, por ejemplo, se hace un movimiento visual de un objeto a otro no se tiene una consciencia del ojo

como objeto de movimiento, por lo cual, el ojo no sería un objeto. En una percepción de un caso como el anterior sí se hablaría de un movimiento sin móvil alguno, éste es caso el del propio cuerpo:

Si el cuerpo proporciona a la percepción del movimiento el suelo o el fondo del que tiene necesidad para establecerse, es como poder percceptor, en cuanto que está establecido en un cierto dominio y engranado en un mundo (Merleau-Ponty, 1993, p.294).

Ello implica una no constancia absoluta en puntos particulares de referencia del movimiento, pues ellos se presentan en tanto se ejecute la percepción del movimiento del cuerpo, proponiendo un anclaje posible. En la propuesta de Sartre la mirada, como medio de un anclaje posible, toma importancia pues en dicha percepción es donde se presenta el Otro, o el Prójimo. Cuando el sujeto presencia al prójimo en determinada situación lo que se realiza es una desintegración de esa situación; semejante al anclaje que propone Merleau-Ponty en el horizonte de los objetos externos. Dicha desintegración parte de los objetos generales que se están percibiendo a fin de constituir una reagrupación universal para el *para-sí* que se encuentra observando:

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a este hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre (...) Pero esa disgregación se extiende cada vez más: si existe entre el césped y el prójimo una relación sin distancia y creadora de distancia, existe necesariamente otra entre el prójimo y la estatua que se halla sobre un zócalo en medio del césped; entre el prójimo y los grandes castaños que bordean el camino; todo un espacio integro se agrupa en torno del prójimo y este espacio está hecho *con mi espacio*; es una reagrupación, a la cual asisto y que me escapa, de todos los objetos que pueblan mi universo (Sartre, 1993, pp.282-283).

Pero esta reagrupación no es la simple reagrupación de la particularidad de un universo, es también una reagrupación cualificada (similar a la cualidad que posee el objeto externo de Merleau-Ponty): “el césped es una cosa cualificada: es *ese* césped verde que existe para el otro; en este sentido, la dualidad misma del objeto, su verde profundo y crudo, se encuentra en una relación

directa con aquel hombre” (Sartre, 1993, p.283). La experiencia con el prójimo es una experiencia cotidiana pues en todo momento se tiene una mirada por parte del prójimo. Con ello, el prójimo se hace presente sin ningún intermediario como dirigiéndose directamente hacia el mundo y hacia el sujeto visto en tanto que sumerge a éste en dicha mirada. Con la mirada se puede experimentar al Otro, como un sujeto libre y consciente, estableciendo la presencia concreta en un campo perceptivo de un prójimo que a su vez puede fundamentar su presencia para el sujeto en tanto que éste es siempre presente para el Otro, de esta forma la mirada sartreana nos pone de manifiesto nuestro *ser-para-otro*. El prójimo guarda así un secreto, en relación con la mirada, guarda el secreto de lo que soy: ‘me miran’ en esa frase me experimento como objeto para el prójimo. No obstante, puede haber otro ente que forma parte de esta categoría de las miradas, el *nosotros*, entendido éste como el ser que mira pero también el ser que es mirado, lo que implica una pluralidad de *nosotros* que se reconocen entre sí, a manera de intersubjetividad.

Las percepciones táctiles se agudizan en su percepción con el movimiento del propio cuerpo, por ello, cuando se logra la localización de una ‘propiedad’ objetiva se permite una vinculación de éste con los puntos cardinales del esquema corpóreo; estas disposiciones táctiles desaparecen cuando se detiene el movimiento explorador: “El movimiento y el tiempo no son solo una condición objetiva del tacto cognoscente, sino un componente fenomenal de los datos táctiles” (Merleau-Ponty, 1993, p.329). Mas, como el sujeto no puede estar en todas partes y dado que es con el cuerpo como va al mundo es que dichas experiencias táctiles lo van precediendo. Cuando se obtiene alguna percepción táctil por algunos de los órganos, y dado que el esquema corpóreo no son órganos aislados unos de otros, ésta se replica en el lenguaje general para todos los demás órganos, en este sentido se dan las constancias táctiles en una constancia-para-el-propio-cuerpo:

No solamente me sirvo de mis dedos y mi cuerpo entero como de un solo órgano, sino que, además, gracias a esta unidad del cuerpo, las percepciones obtenidas por un órgano se traducen ya en un lenguaje de los demás órganos, por ejemplo el contacto de nuestra espalda o de nuestro pecho con el lino o la lana queda en el recuerdo bajo la forma de un contacto manual (Merleau-Ponty, 1993, pp.330-331).

Con esto, el esquema corpóreo permite al cuerpo no solo unas experiencias táctiles, también hace de él un complejo de cualidades sensibles. Así, el cuerpo puede manifestarse también como expresión y palabra, ellas son expresiones en tanto que evidencian la existencia efectiva de *imágenes verbales* de algunos vocablos pronunciados u oídos. El vocablo posee un sentido, pues al imponerlo, al reconocerlo, al enunciarlo, a la situación o al objeto se tiene conciencia y se logra representar, por ello: “Si el sujeto hablante no piensa el sentido de lo que dice, tampoco se representa los vocablos que utiliza” (Merleau-Ponty, 1993, p.197). De este modo, la imagen verbal del vocablo es inherente al cuerpo tal como pasa con la representación del movimiento:

(...) no necesito representarme el espacio exterior y mi propio cuerpo para mover a uno y otro. Basta que existan para mí y constituyan un cierto campo de acción dispuesto alrededor de mí. De la misma manera, no necesito representarme el vocablo para saberlo y pronunciarlo. Basta que posea su esencia articular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Yo me remito (*reporte*) al vocablo tal como mi mano se dirige (*se porte*) al lugar de mi cuerpo sujeto a una picadura, el vocablo está en un cierto lugar de mi mundo lingüístico (...) (Merleau-Ponty, 1993, p.197).

Por esto, la imagen verbal es una más de las modalidades de gesticulación fonética, semejante a las varias modalidades del cuerpo como ser-del-mundo. De conformidad con ello, *la palabra* contiene un sentido, tal como el gesto físico contiene el suyo, esto es lo que posibilita la comunicación: “La palabra es un gesto y su significación, un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p.201). La palabra es capaz de sedimentarse, de volverse un núcleo común (a manera de lenguaje) que conforma una adquisición intersubjetiva.

La mirada en relación del *ser-para-otro* y el prójimo implica la consecución de un intentar saber de nosotros (o del sujeto observado) por medio del lenguaje: “Así, aparece todo un sistema de correspondencias verbales, por el cual nos hacemos designar nuestro cuerpo tal como es para el otro, utilizando estas designaciones para nombrar nuestro cuerpo tal cual es para nosotros” (Sartre, 1993, p.380). Esta importancia del lenguaje conjuga varias relaciones no solo del cuerpo, sino también las del prójimo pues lo que se logra aprender *por medio del lenguaje* será solo y en tanto existan unas relaciones significativas y objetivas con el Otro, significaciones que permiten

un conocimiento recíproco entre el prójimo y el sujeto, por medio del *ser-para-otro*. Todo esto permitirá a la postre constituir diversos modos de expresión propios de dicha relación; el lenguaje forma parte de la condición humana que apunta a hacer experimentar: “Por el solo hecho de que, haga yo lo que fuere, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis proyectos, hacen mis posibilidades, tienen afuera un sentido que me escapa y que experimento, *soy lenguaje*” (Sartre, 1993, p.397). La palabra hace surgir un sentido nuevo, si es una palabra auténtica. En este sentido es que el hombre debe dirigirse hacia un comportamiento nuevo, hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y su palabra, es así que el cuerpo es el que habla:

«En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya un instrumento, *no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes* (Goldstein citado por Merleau-Ponty, 1993, p.213).

Asimismo, la vida posee un ambiente social que se presenta a la par que el mundo en su estado natural, la relación con lo social se muestra como una relación más estrecha que toda percepción disponible en el mundo externo: “Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación” (Merleau-Ponty, 1993, p.372). Dicha relación se nos presenta ya, ahí, como los modos de darse se disponen al movimiento y como el vocablo se dispone en algún lugar del mundo lingüístico del sujeto, a manera pre-objetiva en el cuerpo.

El cuerpo, como se ha caracterizado, no es solo el sistema que da sentido a los objetos exteriores, también dispone de los objetos culturales, como los diferentes vocablos. Un vocablo puede generar en el cuerpo antes de una significación conceptual, unas determinadas disposiciones físicas que son producto directamente de ese vocablo:

El vocablo «duro» suscita una especie de rigidez de la espalda y del cuello y solo secundariamente se proyecta en el cambio visual o acústico y toma su figura de signo o de vocablo. Antes de ser el indicio de un concepto es, primero, un acontecimiento que capta mi cuerpo, y sus puntos de presa en mi cuerpo circunscriben la zona de significación a la que aquel se refiere. Un individuo declara

que ante el vocablo «húmedo» (*feucht*) experimenta, además de un sentimiento de humedad y frío, una manipulación del esquema corpóreo, como si el interior del cuerpo saliese a la periferia, y como si la realidad del cuerpo, hasta entonces centrada en los brazos y las piernas, quisiera recentrarse (Merleau-Ponty, 1993, p.250).

El vocablo solo ha sido atrapado y asumido por el hablante, gracias a la experiencia del cuerpo y sus campos perceptivos “En cuanto al sentido del vocablo, lo aprendo como aprendo el uso de un utensilio, viéndolo emplear en el contexto de una situación” (Merleau-Ponty, 1993, p.412). Así, el vocablo no se establece en busca de una generalidad, sino que se desprende de unos contextos, su único sentido de generalidad es presenciarse en el mundo en cuanto tipicidad.

El hablante que se ha adjudicado el vocablo, en términos sartreanos, simplemente *es*, en tanto que aparece en el mundo en determinadas circunstancias (a manera de acontecimiento) “*es*, en tanto que está arrojado a un mundo, en una «situación»” (Sartre, 1993, p.113). Con esto, el *para-sí* que *es* al proyectarse en determinada situación del mundo se establece como fundamento de sí mismo en una situación, lo que implica su facticidad. Siendo efectivamente existe el *para-sí* y habiendo establecido un vocablo, compromete también la presencia del Otro:

Reconozco que soy como el prójimo me ve. No se trata, empero, de la comparación entre lo que soy para mí y lo que soy para los demás, como si encontrara en mí, en el modo de ser del Para-sí, un equivalente de lo que soy para el prójimo (Sartre, 1993, p.251).

De esta forma, el prójimo no solo revela un cierto reconocimiento del *para-sí* sino también constituye con dicho reconocimiento un tipo de ser nuevo, un ser-para-otro, que no implica necesariamente que esté en el Otro. Así, la aparición de ese prójimo es experimentada como negación de la experiencia pues el *para-sí* deja de ser un sujeto y pasa a ser un objeto para el Otro, pero no por ello *su* constitución (la del *para-sí*) depende necesariamente del Otro. Pese a ello, la relación con el prójimo es una relación de objetividad (no en relación al Otro como objeto, sino más bien la objetividad en tanto su presencia efectiva como persona) que se me presenta como un vínculo primeramente de la conciencia que experimenta con la conciencia del prójimo: “la cual éste [el prójimo] debe serme dado directamente como sujeto, aunque en unión conmigo, y que es

la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro” (Sartre, 1993, p.282). Así: “ese objeto que el prójimo es para mí y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiestan *como cuerpos*” (Sartre, 1993, p.329) y las estructuras del cuerpo como ser-para-otro son las mismas de ese otro para el sujeto (para conmigo).

SEGUNDO CAPÍTULO:

Ya se ha puesto de manifiesto un conjunto de presupuestos teóricos que son el preludeo de una reflexión filosófica propiamente dicha. En éstos, se han interpretado algunos modos de cómo las personas pueden llegar a aprehender un contenido de una vivencia, es así, cómo el primer título expone una ajustada relación entre la conciencia subjetiva (como conciencia que siempre ha sido y será dirigida a algo) y el mundo. Allí parece acotarse ese modo de experimentar el fenómeno, pues con la *epojé* se nos suspende todo juicio respecto del mundo, entramos en actitud fenomenológica, y nos quedamos con la sola vivencia descrita por cada sujeto. Así, este título se ha presentado con el fin de: precisar cómo Husserl plantea las bases para una filosofía fenomenológica y a partir de allí ver los procesos en los que se aprehende algún contenido de la vivencia fenomenológica, lo que para el presente documento resulta y sirve como un contraste que se complementa y amplía en el segundo título (La percepción física y las relaciones con el prójimo como una completud para la aprehensión). Pues, con la sola aprehensión de una vivencia fenomenológica producto de la *epojé* no podríamos examinar otros elementos que surgen de la vivencia campesina. Por ello, con el complemento del segundo título se busca determinar algunas categorías relacionales como: la de palabra, Otro o prójimo, mirada, entre otras.

Así pues, el trabajo realizado en todo el primer capítulo establece unas estructuras básicas para la aprehensión de vivencias que se condensan en un amplio espectro de sucesos experimentados físicamente y que en ocasiones son replicados o complementados por experiencias semejantes vividas por otros sujetos. Estos factores posibilitan tener presente relaciones como la de intersubjetividad y algunas otras, a fin de examinar el vivir natural del campesino con sus aconteceres.

Contexto:

Lo que se presenta a continuación es una reflexión en torno a cómo las vivencias pueden develar algunos rasgos configurativos de lo que hace *ser-campesino* al campesino. Para tal exposición se ha analizado, tal como lo sugiere una descripción fenomenológica, parte de la obra artística del cantautor colombiano Jorge Luis Velosa Ruiz (JVR). Él y su obra reflejan en buena

medida la cultura popular de las provincias, especialmente rurales, de la región andina de Colombia. El género que Velosa expone es un género musical que se enmarca dentro de las formas musicales de provincia y por tal hace parte de la diversa gama de lo que en Colombia se suele llamar como músicas campesinas. Este género se ha denominado como música carranguera, nombre que se ha establecido gracias a la obra de Velosa y con el cual se ha reseñado a un género que posee una sonoridad, baile, vestuario, instrumentación y temáticas propias constituyéndolo en un inconfundible género musical.

Para hablar de carranga, como género musical, y adentrándonos ‘tántico’ [*Sic*] podemos explicar de dónde surge. Afirmar que el creador de este género es Jorge Velosa sería desconocer toda la expresión cultural de ritmos que antecedieron al género en su forma pura y tradicional, a saber: en encuentros producto de algún trabajo grupal en el campo: quizá de una molienda (proceso de cocinar el jugo de la caña de azúcar para sacar productos como la miel y la panela), en la recogida de una cosecha; en reuniones producto de alguna celebración como cumpleaños, fiestas del campesino; además de alguna festividad producto del culto de la religión católica (al consagrar alguno de los sacramentos, celebrar el día de algún santo como la Virgen del Carmen, San Isidro Labrador, o en las romerías y procesiones). Cualquiera podría ser la ocasión que se tuviera para dar partida a esta expresión jocosa y picaresca que amenizaba algunas de las ocasiones ya reseñadas.

La alusión de lo carranguero antes de significar un género musical, fue una expresión con la que se tildaba un oficio —ilegal por cierto. “La carranga” proviene de la expresión popular *carrango* utilizada para expresar cuando un animal o una persona mueren. La expresión se *carranguió* bien podría significar se murió, falleció. El *carrango* o *carranguero* antes de ser esa palabra que denominara un género musical y una expresión cultural, significaba el oficio de negociar con animales, en su mayoría bovinos, muertos por algún accidente o enfermedad, es decir, por alguna razón aislada a la de un sacrificio en un frigorífico. El tráfico de esa carne y del cuero para las curtiembres lo hacía un *carranguero*, cuyo oficio era el de ser un intermediario entre el desafortunado dueño de la res que había muerto (quien la vende a precio irrisorio con el fin de no perder toda la inversión hecha en el animal) y algún negociante de carne quien la comercializa con algunas fábricas que hacen embutidos o con algunos pequeños expendidos de carne.

La obra artística de Jorge Velosa ha sido tan amplia que esta misma expresión de carrango se narra en una de sus composiciones que se titula *El carranguero* publicada en el álbum *Así es la vida* de 1982 (Pista: 3):

Un sábado en la mañana, dos de diciembre por cierto
cuando por aquellas vainas de ser uno como atento
me encontré con Valeriano quien me salió con el cuento
que arriba en morro caliente dizque un toro se había muerto (1:06 a 1:18).

Y más por novelería que saber de qué murió
llegue al sitio en dos boliones pa' cerciorarme mejor
pregunte por el carrango y un joven me respondió
que ya lo tenían colga'ó pa' que no le diera el sol (1:24 a 1:37).

Como en otras ocasiones ya había hecho yo el favor
de llevar otros carrangos donde pagaran mejor
Faustino que era el dueño me planti'o la situación
y que damos en que al rato volvería con el camión (1:40 a 1:53).

Aquí se deja ver el oficio propio del carranguero, y la expresión de carrango en su sentido original. La obra de Velosa cruza varios caminos de donde toma elementos de la sabiduría popular, de la sátira, el humor, y la ironía expresadas en la copla o canta popular:

Todo empezó hace un cuarto de siglo en el corazón de un joven e inquieto juglar del interior de Colombia, Jorge Velosa Ruiz, quien tenía intacta en su alma gran parte de la sabiduría popular de su región, la malicia indígena del departamento de Boyacá, mucha de la gracia contagiosa de una inteligencia rápida y burlona, y la agilidad increíble de la copla, el chascarrillo, la poesía y el refrán (Urbina A, 2003).

Estos elementos que acompañan al género ya mencionado se han convertido en parte, casi que esencial, de la cultura del país, hoy en día se hacen festivales, conciertos, encuentros de carranga; se teoriza, expone, se canta, baila y compone en gran parte país:

Hoy es un género de la música popular colombiana que cultivan muchos grupos y artistas, y de las 200 canciones producidas por Velosa y sus carrangueros, numerosas forman parte ya del cancionero popular colombiano: *La cucharita*, *La pirinola* [entre otras] (Urbina A, 2003).

Hablar de carranga y en especial la carranga compuesta por Jorge Velosa, es hablar de un reflejo de todo el paisaje andino colombiano manifestado en la amplia gama de temáticas narradas. Éstas van desde los *acontecimientos* trascendentales en la vida de un campesino (la compra de un lote de tierra, la muerte de un animal, la compra de otro, la hechura de un rancho, entre otros) hasta momentos festivos, amorosos, de desamor, de des-arraigo por su tierra; pasando por cantos para niños, de sátiras e ironías ante alguna problemática social, de cuidado por el medio ambiente y la naturaleza; en últimas de todo un canto que refleja a su manera, todo un saber popular y ancestral que el diario vivir le ha otorgado al campesino. Estas temáticas, en su gran mayoría, fueron creadas a partir de una historia real que se convierte para el campesino que la experiencia en un evento sustancial para el resto de su vida. Dichas historias solían sintetizarse en cantas o coplas campesinas en las que por su rítmica y verso se expresaba con ironía, nostalgia, alegría o humor, según fuera el caso, el acontecimiento vivido:

Cantador viene de canta
qu'es en lo que yo me amaño
y ellas de cualquier tamaño
de una vez me van saliendo
de pedradita y sintiendo
cad'un'e mis ocurrencias,
quen veces son mis querencias
y en veces mis ilusiones
y otras más mis decepciones,
dolores y amalayares
que cuando toy en pesares
me salen a borbotones.
...
Canto y canta se me vienen
por herencia y porque siento

hacer de mi pensamiento
parte de la misma vida
y ella como es entendida
lo coge y me lo degüelve,
endespues que lo regüelve
con el otro'e los demás
pa que yo siga al compás
de lo que pasa y sucede
qu'es com'una canta puede
salir siempre ras con ras.

La canta es la misma vida,
por eso, cuando se canta,
uno siente qu'es el tiempo
que sale por la garganta,

que sale y que va saliendo,
que sale y nunca se acaba;
tal vez en eso consiste
el secreto de una canta.

qu'el canto y la canta vivan,
porque son la retentiva
de mi diario acontecer
y si los llevo a perder
tuitico se me derriba.

Qué viva el canto y la canta,

(Fragmento de la obra inédita *Abran ventanas, portones, orejas y corazones*, de Jorge Velosa)

En este último fragmento citado la canta y la copla son para ella misma, están compuestas a la copla, a la canta tradicional y a la importancia de ella en la vida, no solo de un cantador y compositor, sino en la vida de las gentes campesinas que ven en ellas la síntesis de un saber y una forma de expresarse.

El análisis que se presenta a continuación tiene como reflexión parte de las composiciones musicales de JVR publicadas en algunos de sus álbumes; de igual forma como material de referencia se cuenta con el libro *La cucharita y no sé qué más. Historias para cantar* de JVR. Además, y gracias a la cercanía que se puede llegar a tener física y por medios electrónicos con el maestro Velosa, se cuenta a continuación con algunos apartes de una entrevista que el maestro fue muy amable en contestar y de la cual se reseñan ciertas partes, aclarando que éstas se dan a conocer solo con el fin académico que suscita este trabajo y que no pueden ser publicadas parcialmente o en su totalidad sin el expreso consentimiento del canta-autor Jorge Velosa Ruiz (JVR).

Con esto precisado, y antes de dar paso al análisis, es perentorio dejar manifiesto la interpretación que se tendrá cuando se haga alusión al campesino:

PA: Usted, como campesino, ¿nos podría explicar cuál es la relación del campesino con su tierra?
JVR.: Gracias por lo de campesino, pero, para empezar, ¿a quiénes debemos llamar así, o quiénes merecen llamarse así, y por qué? ¿Yo lo sería? (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

Bien lo suscita y pone en cuestión el maestro, de qué campesinos hablamos en este texto, quiénes lo serían y por qué. Para empezar cabe detallar que así como existen varias sonoridades campesinas, también, existen diversos tipos de regiones campesinas en Colombia. Para nuestro caso nos centraremos en el campesino del interior del país, de los andes colombianos. Para fijar una interpretación de a quién hacemos referencia cuando hablamos de campesino/s, estableceremos primero unas ciertas características que considero indispensables en una persona que habita dicha región rural del país y al final las condensaremos en una especie de concepto que nos permita una interpretación cuando hagamos referencia a campesino.

Acá campesino está directamente relacionado con el campo, más no todo aquel que tenga una relación con el campo es campesino. Un terrateniente que ve en el campo una inversión cual si fuera una fábrica, o aquel que tiene una cabaña en el campo y va de vez en cuando o únicamente la utiliza para pernoctar mientras labora en la ciudad no es campesino. Se nos devela así una característica que hace que el campesino, al que nos referimos en este trabajo, sea alguien que ha vivido del, por, en, para el campo, y que por medio de esto configura mundo netamente determinado por estas relaciones directas con su entorno rural. “Que vivan los campesinos y que los dejen vivir, / que el campo sin campesinos existe sin existir” (Copla de JVR). A su vez, cuando hagamos alusión al campo nos referiremos a: “todo aquello en que y de que viven los hombres” (Heidegger, 1983, párrf.53).

Cómo las vivencias campesinas develan lo óptico en el examen por el *ser-campesino*.

No podemos empezar a transitar por desarrollos y exámenes filosóficos si no tenemos un camino por el que andar. Para el presente caso será un camino semejante al viejo camino veredal que por momentos se muestra angosto y otras veces ancho, que da descanso en las bajadas y afujías en las subidas. Así también serán nuestras reflexiones, amplias por momentos y ajustadas en otros. El camino que se quiere recorrer va hacia el corazón de la vereda, al interior del territorio del campesino, y empieza acá a la salida del pueblo, de la provincia, está dividido por trechos que pretenden dar una aproximación, a manera de avance, hacia el objetivo de este trabajo.

Primer trecho: Campesino — Entorno — Tiempo:

En un momento inicial de este trabajo se hizo referencia al cuerpo como ser-del-mundo, la movilidad de éste capta el espacio y el tiempo en su entorno más próximo. Por ello, el cuerpo fija unas percepciones parciales que segregan una temporalidad en la que los acontecimientos percibidos se muestran alrededor de un presente sin desconocer su doble horizonte respectivo (de pasado y futuro) (Merleau-Ponty, 1993, p.254). Asimismo, con base en presupuestos sartreanos se expuso que el *para-sí* capta la temporalidad que fluye sobre los hechos como un reflejo que afecta al hecho, esto pone de manifiesto que la temporalidad sartreana se presenta a manera de trayectorias que logra experimentar el *para-sí* por medio del movimiento. De este modo, el movimiento configura una relación con el entorno, similar a los planteamientos de Merleau-Ponty. Así también, sucede en el caso del campesino quien por medio de su movimiento físico configura una relación recíproca con su entorno, de cierto modo el tiempo le dispone unas configuraciones de vida determinadas por él, y que, como es de suponerse, varían según las trayectorias que afectan al hecho en cuestión. Las trayectorias temporales de las que habla Sartre se replican en la vida del campesino quien las vive en relación a su espacio, en palabras de JVR:

PA: ¿Qué representa el tiempo para un campesino?

JVR. Quisiera creer que aún es lo que fue para mis mayores, cuando se hablaba de la madrugada, la mañana, la tarde, la noche, el ratico, la jornada, la mano prestada; pero, el agite contemporáneo también está haciendo de las suyas con esos conceptos (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

El tiempo marca siempre un proyectar tal como JVR lo comenta en su respuesta y similar a lo que dice Heidegger en *El concepto de tiempo*: “Ahora, al anochecer, al amanecer, esta noche, hoy: aquí [nos] topamos con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche” (Heidegger, 1999, párrf.14). Es por esto, como el ritmo o la marca del tiempo es crucial en la vida y en las configuraciones de subsistencia del campesino en el campo. En el tiempo (entendido como posibilidad que le da el entorno y es experimentado por el movimiento) está el trabajo, el descanso, la permanencia y de una u otra forma está el proyectarse, y como proyecto ha de tener, siempre, en consideración el futuro inmediato.

Asimismo, lo podemos evidenciar en el texto de Heidegger *¿Por qué permanecemos en la provincia?* en una sección de dicho escrito Heidegger narra alguna de las experiencias en un campamento de esquiadores en la Selva Negra en donde pasaba parte del día y solo se limitaba a oír las vivencias de los campesinos que llegaban allí:

Por las tardes, cuando durante la pausa del trabajo me siento con los campesinos en torno de la estufa o en la mesa (...) casi nunca hablamos. En silencio fumamos nuestras pipas. Entretanto quizá cruza una palabra. Que el trabajo se termina en el bosque, que en la noche anterior se metió una marta en el gallinero, que posiblemente mañana una vaca parirá, que el campesino Oehmi ha tenido un ataque, **que el tiempo pronto “se muda”** (Heidegger, 1963, párrf.5) [Negrillas mías].

Que el trabajo, muy posiblemente de acerrar madera, se termina en el bosque, que tal vez mañana una vaca dé a luz a su ternero, que el tiempo “se muda”, son expresiones que también diría un campesino colombiano de la zona ya reseñada; y son, además, muestras de cómo el tiempo le da el entorno al campesino, quien a partir de su actuar, de su moverse por mucho tiempo en los mismos entornos adquiere unos saberes sobre ellos. Por ejemplo, el saber cuánto tiempo dura la vaca en gestación para parir a su ternero, pues gracias a algunos rasgos corporales y de comportamiento del animal, el campesino sabe que el animal pronto va a parir. De igual manera, pasa con el comentario de que el trabajo del bosque se acaba mañana, (supongo que se referirá al trabajo de acerrar madera) el campesino puede no saber nada de administración pero el movimiento producto de sus años de vivir en el campo lo llevan a aseverar cuánto tiempo (y acá se evidencia la triada: campesino- entorno- tiempo) puede durar un trabajo. El campesino adquiere unos conocimientos que le permiten llegar a tales saberes, para aseverar que el trabajo está próximo a su fin y que mañana tal vez termine.

La triada anteriormente mencionada nos refiere a un carácter indisoluble en la configuración de vida de un campesino, el tiempo para el campesino le determina en gran medida su concepción para actuar, para moverse. Que ‘el tiempo se muda’ no es una expresión dicha a la ligera, el tiempo (no entendido solo como el lapso o instante sino también entendido en tanto sus condiciones climatológicas y de fases lunares) determina ciertas labores, por ello la expresión tiene un contenido que va más allá de su literalidad. Pues de acuerdo a cada uno de los tiempos es mejor

para sembrar, para podar las plantas, para trabajar un animal, recoger una cosecha, y demás. El tiempo da el momento del trabajo y no solo por sus relaciones con las condiciones de la naturaleza, sino por el ritmo de laborar que muchas veces se marca en paralelo con ciertos mecanismos que expresan la temporalidad y por medio de los cuales el campesino proyecta su plan de trabajo:

Si de tiempo en tiempo, en medio del bosque, una encina [roble] caía talada bajo los golpes del hacha, el padre buscaba a toda prisa, cruzando por entre el matorral y a través de los soleados claros del bosque, la suerte de madera que le había sido asignada para llevársela a su taller. Aquí trabajaba él sosegadamente en las pausas de su oficio, al oír la hora del reloj o las campanas, cada una de las cuales mantiene su propia relación al tiempo y a la temporalidad (Heidegger, 1979, párrf.5).

Tanto el paisaje de la vereda como en el camino del campo (del que se hablará más adelante) reflejan, también, la triada campesino –entorno– tiempo. En el camino, por ejemplo, se pueden experimentar los rastros de casi todo, el paso de las horas, los días de trabajo, el cambio del clima, el juego de los niños en su tránsito a la escuela:

Andando por su sendero, se encuentran la tormenta de invierno y el día de la cosecha; se cruzan lo conmovedor y despertante de la primavera con el desasido morir del otoño; se miran cara a cara el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez (Heidegger, 1979 párrf.16).

En el paisaje de la vereda también se hace presente el entorno del campesino y el tiempo, así se refleja ese horizonte visual de la vereda en una de las estrofas del tema *Canto a mi vereda* de JVR del álbum *En cantos verdes* de 1998 (Pista 10):

Mi vereda parece ir de fiesta, / su vestido está lleno de luz, / de luz verde, amarilla, violeta, y en veces rojita, y en veces azul. / Porque el trigo, el maicito, la papa, el frijol, la alverja y los rayos del sol / van tejiendo telas de colores de las mesmiticas que luce mi amor (4:17 a 4:42).

‘El vestido’ es el reflejo de la vereda en determinado momento. Este vestido que adorna la vereda es un vestido multicolor, depende de las cosechas, las fases de las mismas y los tiempos

climáticos. Esta variedad de colores es producto de esa amalgama de vegetación de las cosechas y de los rayos del sol, pues todas las parcelas florecidas de cultivos de papa, frijol, habas, alverja, y barbechos coloridos por la espiga del trigo, la cebada, la avena y del maíz tejen un paisaje multicolor producto de la triada del campesino, su entorno y el tiempo.

Así, el tiempo le suscita al campesino su entorno más próximo. Por lo que también le dispone una historia marcada por las diferentes vivencias que le suceden al desplegarse en la movilidad de su entorno. Mas, no por estar en la historia el campesino ha de tomarse como un punto de referencia en la línea temporal de ella, por el contrario su existencia histórica solo se da por su condición *tempórea* (en la que por medio de una existencia evidente dispone de los diferentes *acaecimientos*) que le permite establecer su historicidad. Esto se evidencia en el texto de Heidegger *Ser y tiempo*³ en donde analiza la temporalidad e historicidad del *Dasein* (que para nuestro caso sería el campesino como ya se enuncio). La movilidad de la existencia es la del acontecer del *Dasein* “La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del *Dasein*. A esa específica movilidad del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acontecer* del *Dasein*” (Heidegger, SyT: 374-375). Además, en relación a la historicidad del *Dasein* se dice que esta es producto de la estructura de dicho acontecer: “Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad *tempóreo-existenciales* significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*” (Heidegger, SyT: 375). Por lo que las condiciones de historicidad del *Dasein* son gracias a la esencial condición *tempórea* que tiene: “*este ente no es “tempóreo” porque “esté dentro de la*

³ *Ser y tiempo* es una de las principales obras de Martin Heidegger, allí se quiere esbozar la pregunta por el sentido del *ser*, además del supuesto de interpretar el *tiempo* como horizonte de posibilidad para concebir a ese *ser*. Pese a ello el planteo de la pregunta remite a un modo de ser de un ente quien plantea dicha pregunta, este ente es el sujeto mismo que pregunta. Por lo que, el ente, al elaborar la pregunta, estará determinado por aquello que se pregunta: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, (...) tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (Heidegger, SyT: 7). Así, la construcción de una pregunta por el ser necesita de una previa exposición sobre el ente (*Dasein*) con sus modos de ser en el mundo (como ser-ahí).

Por lo anterior, las referencias que se hagan en el presente documento respecto de la obra mencionada de Heidegger, solo suscitarán un apoyo referencial a razón de considerar al *Dasein* y sus modos de ser tales como los del campesino en su entorno. Por ende, no nos remitiremos a llevar una mayor comprensión y profundización respecto al sentido y motivo de la obra original.

historia“, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es *tempóreo en el fondo de su ser*” (Heidegger, SyT: 376). Con lo anterior, el Dasein no sería *tempóreo* porque haga parte de la historia sino por su condición principal que le permite experimentar relaciones efectivas con el tiempo: “el Dasein también debe ser llamado “*tempóreo*” por el hecho de que está “en el tiempo”. El Dasein fáctico necesita y usa el calendario y el reloj (...) Experimenta lo que “le” sucede como si aconteciera “en el tiempo”” (Heidegger SyT: 376).

Todo ello, se replica en la triada mencionada anteriormente, mas, ahora la vemos en relación al Dasein —acontecimiento— tiempo. Pero, esto lo que nos permite es interpretar una condición de historicidad en el campesino (la historicidad del campesino está marcada por su condición *tempórea* y por su relación con el acontecimiento), para tal hecho reseñaremos un momento del relato *El pedimento* de JVR de su álbum *Cantas y relatos* de 1983 (Pista: 8):

Yo conozco el rancho, yo conozco el rancho y también a los viejos, porque el de mis taitas no queda tan lejos y porque hemos si’u de aquellos vecinos que el tiempo los guelve como más amigos, pero ni han pensa’lo me quita el culillo y más bien me pone algo más temiso (3:44 a 4:03)

Acá la historicidad del campesino se hace manifiesta en el encuentro que tiene Don Francisco con sus futuros suegros. Se devela de forma paralela el acontecimiento y la condición *tempórea*, pues por ser vecinos desde siempre (rasgo *tempóreo*) en la misma vereda los dos protagonistas se conocen y sin embargo hay una cierta ‘tensión’ pues de forma tácita ya se sabe el porqué de la visita de Don Francisco a la casa de sus suegros (acontecimiento).

Con esto la triada esbozada nos ha permitido conocer, en principio, unas trayectorias producto del tiempo en las cuales logramos aprehender el entorno en el que nos movemos, allí hemos interpretado el acontecimiento que deviene de relaciones *tempóreas*: “El tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos. Esto ya lo vio Aristóteles en relación con el modo fundamental de ser de las cosas naturales: el cambio, el cambio de posición” (Heidegger, 1999, párrf.10). Lo que finalmente configura una historicidad en el campesino.

Segundo trecho: El camino y el acontecimiento:

El tiempo nos permitió concebir nuestro movimiento en el espacio y las relaciones con él, por ello, ahora, precisaremos la reflexión en el camino veredal a partir los aconteceres que se viven alrededor de él: “El camino recoge todo lo que tiene su ser en torno a él, y va entregando a cada uno que pasa por él lo que le pertenece” (Heidegger, 1979, párrf.8) En este sentido el camino se vuelve más que un sitio, configurándose como un convocar al unísono al campesino y el campo. Por ende el camino convoca en cuanto relación fundante al campesino y éste al camino al tiempo que está en él:

Si las cumbres de los Alpes se hunden sobre los bosques difuminándose en el ocaso de la tarde; si allí, donde el camino del campo se eleva con las ondulaciones de una loma, la calandria se levanta en la mañana veraniega; (...) ; o si un leñador durante la noche se lleva a escondidas su haz de desbrozo; si un carro trae la cosecha hasta casa por los carriles del camino del campo; si los niños cogen los primeros ramilletes de flores en la orilla de los prados; si la niebla a lo largo del día introduce su oscuridad y pesadumbre sobre los sembrados, siempre y desde todas las partes permanece en torno al camino la misma proclamación (Zuspruch): *«Lo Simple (das Einfache) guarda el secreto de lo que permanece y de lo Grande. Cuando menos se lo espera vuelve, introduciéndose en los hombres y necesita sin embargo un largo crecimiento. Esconde su bendición en la inapariencia de lo que permanece siempre idéntico a sí mismo. La anchura de todas las cosas que han crecido, y permanecen en torno al camino, crean el mundo. En lo no hablado de su habla, como dice el viejo maestro de lectura y de vida Eckehart, Dios llega a ser verdaderamente Dios (Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist Gott erst Gott).»* (Heidegger, 1979, párrf.9).

El camino se muestra así como una síntesis imborrable de la vereda pues es testigo de todo cuanto sucede alrededor suyo. En parte de la zona rural de Colombia al camino veredal se le conoció como camino de herradura, pues, por ser tan rústico y pedregoso se volvía difícil de transitar no solo para las personas sino también para los animales que llevaban carga, casi siempre equinos, que tenían que ser equipados con buenas herraduras para soportar los difíciles trayectos. Sea cual fuera la rudeza del camino, este siempre brinda algo más de su evidente servicio de conectar un sitio con otro, Velosa nos comparte:

PA: ¿Qué significa el camino para el campesino, el camino veredal, el camino de herradura? JVR. También pudieran ser varias cosas. El contacto con el mundo y sus vecinos, una cita de amor, la ruta para llegar a la tienda, el elogio del esfuerzo, el peligro o salir “juyendo” de él, un valor agregado para su rancho, el acceso a la escuela, la libertad (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

El camino es fundante, no se queda con la síntesis de todo cuanto sucede alrededor suyo como una suma de eventos, sino que convoca y brinda la posibilidad precisamente de su expresión e identificación del campesino con su tierra. De manera semejante podemos evidenciar ello en algunos apartados de varias composiciones de JVR, por ejemplo en *Canto a mi vereda* (JVR. 1998) se relata: “Y de arriba abajo, / la abraza un camino, / por el que pasamos, / to’los campesinos, / lleno’e florecitas de mucho color, / donde yo me pongo mis citas de amor” (0:56 a 1:21). El coro de la canción es el canto al sitio en común de todos los miembros de la vereda, a saber el camino, que no es solo el sitio de tránsito para llegar o salir de las moradas, sino que es el lugar donde se acuerdan hasta las citas de amor. Es el camino que conduce a la carretera principal, a la escuela de la vereda (por demás otro sitio en común). El camino veredal ‘abraza’ expresión referida no solo al hecho de que engloba el conjunto de la vereda, sino que también acoge, refugia y brinda confianza como todo buen abrazo. De allí la importancia del camino veredal para el campesino, pues estar en dicho camino es estar en su tierra, en su refugio; el camino, *su* camino veredal le da esa seguridad al campesino, esa fiabilidad de que con cada paso está más cerca de su rancho, de su familia, de su ser mismo, de su mundo, en últimas siendo un Dasein. Es un lugar tan común y tan importante que en muchas ocasiones se acuerdan días de trabajo para el mantenimiento y mejoras del camino: los llamados ‘mandatos’ o ‘convites’ [*Sic*] que no es más que el trabajo en comunidad en el que cada vecino aporta lo que puede para mejorar el camino, es el encuentro (el convocar) de la vereda en torno a su camino.

La importancia del camino también se muestra en la composición *Chinita boyacacuna*, canción de Jorge Velosa del álbum *Pa’ los pies y el corazón* de 1984 (Pista: 3) en su primer verso se canta: “Dame de lo que tú tienes, yo te daré lo que tengo, / un amor grandorrotote que no me cabe en el pecho, / el camino a la escuelita y el cerro de torogua, / (...)” (0:26 a 0:39). A ese sentimiento de amor grandorrotote, gigante, ingente, se le da todo en cuanto se pueda como es el

caso ‘del camino a la escuela’ con saber la importancia que tiene el mismo, por ello se brinda como un presente para ese ser amado. Pero así como se brinda como presente, el camino también se muestra como sufrimiento según el caso, tal como le sucede a Don Francisco el protagonista de la historia *El pedimento* (JVR, 1983):

[Don Francisco:] Ya toy de regreso del rancho ‘e los viejos puel mesmo camino de mis sujrimientos, puel que con el vino y con las galletas una, dos, tres veces llegue hasta su puerta, y si no es puel perro to’avia taria en esas (8:48 a 9:06).

Finalmente el camino no solo da el sentimiento, la referencia, sino que también otorga, a su modo saberes, por ejemplo en la composición *El Saceño*, canción de JVR del álbum: *Los carrangueros de Ráquira* de 1980 (Pista: 10) se narra: “Me criaron de plaza en plaza / y crecí por los caminos / arriando el lote que juera y acompaña’o’e mi silbo” (1:29 a 1:45). El arriar los lotes, de ganado, cerdos, y ovejas por los diferentes caminos veredales le brinda al campesino unos ciertos saberes por parte de los campesinos con más experiencia con los que comparte el oficio de arriar. Por ejemplo, para hacer obedecer a los animales: con un silbo, un grito, o algún castigo físico, de igual forma el saber qué hacer cuando un animal se cansa y se rehúsa a avanzar; además de conocer los diferentes caminos, desechos (atajos), y pasos de quebradas y ríos en las diferentes veredas. Los saberes y experiencias que se aprenden son propios del camino y del andar por él, así lo deja ver uno de los análisis que realiza Heidegger: “Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: *eundo assequi*, obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza de un camino” (Heidegger, 1987, párrf.38).

A lo largo de este tramo, el anterior y los siguientes se ha hecho y se hará una alusión al acontecimiento, para efectos de una mayor comprensión de éste aclararemos su interpretación de manera tal como se dilucida en el análisis de las traducciones de algunos textos de Heidegger. Para este caso tomaremos el texto *El principio de identidad* en la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, de 1988, este texto hace parte de la obra titulada como *Identidad y diferencia*. Allí los traductores realizan una aclaración —que a mi parecer es precisa y por ello merece ser presentada en este documento a fin de ampliar nuestro espectro interpretativo— respecto al concepto de

Ereignis, dicho concepto se presenta, en aquel texto, cuando se hace alusión a la apropiación recíproca que hay entre hombre y ser. Para los traductores:

«Ereignis» («Ereigen»), significa en el alemán actual «acontecimiento», «suceso», «evento». Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de «Er-äugnen», esto es, «asir con la mirada», y en efecto, ¿qué es un acontecimiento, más que algo que vemos, que asimos con los ojos? **Pero en «Er-eigen» también se encuentra incluido el verbo «eignen»: hacer propio, apropiar,** de modo que combinando los dos sentidos tendríamos algo así como un «apropiarse algo con la vista». El sentido que le interesa a Heidegger es el de apropiación y no el de acontecimiento, o mejor dicho, lo único que «acontece» («ereignet sich», p. 86), es una apropiación (pp.85 y 87).
[Negrillas mías]

Para el caso de nuestro texto las referencias que se hayan hecho y las que se harán respecto al acontecimiento, también serán semejantes a las referidas por Heidegger, remitirán directamente a esta concepción de hacer propio, del apropiar, o más bien de que lo único que acontece es la apropiación. Con esto, cuando se haga la alusión a ‘acontecimiento’ en toda esta segunda parte del trabajo, más en las consideraciones finales, no se referirá a un mero evento sin más como es el caso de una interpretación de acaecer.

Tercer tramo: Arraigo, habitar y cuidado:

La reflexión anterior sobre el camino permite considerar al entorno que rodea al campesino como algo efectivo e inseparable de él. Así como el gran árbol que se abre hacia el cielo tiene su cimiento en las profundas raíces echadas en la tierra, también el campesino tiene su sostén en el arraigo a su tierra. Para Velosa dichas relaciones se verían así:

PA: Usted, como campesino, ¿nos podría explicar cuál es la relación del campesino con su tierra? ¿Qué entiende por arraigo?

JVR. (...) En cuanto a la relación campesino-tierra, pienso que una cosa es la relación campesino “con la tierra”, y otra, “con su tierra”. De todos modos, creo que un campesino sin ella es como un pez sin el agua. En cuanto al arraigo, es esa sensación de pertenencia a un lugar,

o a lo que este representa, generada por una relación de vida, y ojalá una debida relación (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

Las relaciones del campesino con la tierra se experimentan más allá de un mero observar, estas relaciones se sienten y se juntan en el diario acontecer del campesino, que en su gran mayoría está determinado por el trabajo, de esta forma, también lo expone Heidegger en su texto *¿Por qué permanecemos en la provincia?*:

La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva y ancestral, el crecimiento contenido de los abetos [Pinos], el lujo luminoso y sencillo de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña, la austera simplicidad de los llanos totalmente recubiertos de nieve; todo esto se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria (“das tägliche Dasein”). Y, nuevamente, esto no ocurre en los instantes deseados de un sumergimiento gozoso o de una compenetración artificial, sino solamente cuando la propia Existencia (“das eigene Dasein”) se encuentra en su propio trabajo (“Arbeit”). Sólo el trabajo abre el ámbito de la realidad de la montaña. La marcha del trabajo (“Der Gang der Arbeit”) permanece hundida en el acontecer del paisaje (Heidegger, 1963, párrf.2).

La relación del campesino con su tierra hace parte del paisaje de la vereda. Esto gracias a las diarias jornadas de trabajo en las que se vislumbra un sentimiento producto de esa acción. De la diaria interacción efectiva con la tierra el campesino configura unas sensaciones de pertenencia al lugar donde vive y trabaja. Heidegger menciona que su trabajo filosófico es semejante a las relaciones de trabajo diarias que acabamos de mencionar del campesino:

Y es así que el trabajo filosófico no transcurre como una especie de ocupación apartada de un extraño, sino que tiene una íntima relación con el trabajo del campesino (“die Arbeit der Bauern”). Mi trabajo se asemeja al del joven campesino cuando sube la pendiente remolcando el trineo de montaña y luego, una vez bien cargado con leños de aya, lo dirige a su granja en peligroso descenso; al pastor cuando con su andar lento y meditabundo arrea su ganado pendiente arriba; al del campesino cuando en su granja dispone en forma adecuada las innumerables tablillas para su techo. Allí arraiga su inmediata pertenencia (“unmittelbare Zugehörigkeit”) a los campesinos (Heidegger, 1963, párrf.4).

En la íntima relación del trabajo diario del campesino con su tierra está el arraigo de los campesinos. Reseñando nuevamente algunas referencias a la obra de Velosa nos centramos ahora en su composición *El rey pobre* publicada en el álbum *Patiboliando* del año 2002 (Pista: 5), el primer verso dice: “En mi tierra yo me siento como un rey/ un rey pobre pero al fin y al cabo rey/ Mi castillo es un ranchito de embarrar y mi reino todo lo que alcanzo ver” (00:27 a 00:38). La canción es en general un canto nostálgico pues plasma la existencia humilde del campesino y la pone en paralelo a manera de ironía con las condiciones de vida en un reino. El canto refleja la añoranza y el cariño por la tierra donde se vive y de la cual se vive, allí se gesta un sentimiento de tranquilidad y confianza no solo por el ambiente en el que se vive sino también porque esa tierra otorga de una manera u otra la subsistencia. Es allí donde la casa, el ranchito, pasa a ser algo más que el simple techo donde vivir, se vuelve el hogar, en el sentido esencial de la palabra, y para el caso de la analogía se vuelve el castillo, castillo de barro pisado (adobes) con un techo del mismo material. Más el reino es todo eso que tiene por horizonte la mirada del campesino desde el patio de su castillo hasta donde el cerro o la llanura hace ocultar el sol en la vereda. Las veredas aledañas, las tierras de sus vecinos, de sus compadres, parientes y amigos todo ello que legalmente no es del campesino pero que en un sentido de arraigo por los años vividos allí le son propios en un sentido esencial para su existencia.

Para ahondar más en esta noción de arraigo nos remitiremos a examinar su contrario, es decir, el des-arraigo a partir de algunas composiciones de Velosa. El tema *Soldadito de la patria* publicado en el álbum *Así es la vida* de 1982 (Pista: 9) narra en su primer estribillo: “Soy soldado de la patria, /según dice mi teniente” (0:28 a 0:39). Las leyes colombianas establecen que todo hombre mayor de edad ha de prestar un servicio militar obligatorio. Teniendo en cuenta esta situación Velosa expone en esta composición la arbitrariedad (a manera de imposición) que tiene esta ley en jóvenes campesinos y de pocos recurso. La obligación a la que es y son sometidos muchos jóvenes campesinos genera en ellos un des-arraigo, pues son apartados de sus regiones de origen y sometidos a situaciones completamente distintas a las de la vida campesina. Más adelante, en la misma composición se narra: “Soy soldado que dejó su tierra sola, / la familia y lo que bien pudo tener, / y hasta el perro, mi perrito quedó triste, / desde el día que me cogieron pa’l cuartel” (0:54 a 1:09). Esta estrofa es un canto de tristeza producto de la soledad y el des-arraigo que trae para un joven el estar lejos de su tierra, sus cultivos, su familia y hasta de su mascota. También en

el tema *Que solita está mi tierra* del álbum *Surungusungu* de 2005 (Pista: 16) se evidencia tal problemática a lo largo de toda la canción: “Qué solita se está quedando la tierra hermosa donde nací, / todo el mundo la está dejando siendo tan linda para vivir / (...)” (0:21 a 0:37). El presente canto es el reflejo de una problemática ingente que se replica en varias zonas rurales de Colombia. El olvido por la tierra campesina es hoy en día muy común por lo que el des-arraigo se replica cada más; los que tenían la posibilidad de vivir en el campo emigran a las ciudades y pueblos dejando al campo sin campesinos. El siguiente verso del tema mencionado dice: “En los campos ya no madura trigo, maicito, papas, frijol / las quebradas se están secando y siente miedo hasta el mismo sol (...)” (1:04 a 1:19). Aquí se narra la misma problemática, ahora relacionada con la falta de cultivos y de seguridad alimentaria que es el campo, a manera de despensa nacional. Esto es así pues ya no hay quién cultive, quién cuide, todo ello se junta con problemáticas medio ambientales que hacen más problemático el panorama del sector rural de Colombia, que se deja ‘secar’ lentamente como las quebradas que proveen el agua. El tema finaliza con el siguiente verso:

Nubes negras están dejando todo todito en la oscuridad, / los que había se volvieron humo, se están largando pa’ la ciudad; / con cantarlo no arreglo nada pues nadie me oye, nadie me ve, / pero al menos les dejo dicho que de todo eso ya me cansé y que tengo entre mis pensados hacer lo mismo que haría usted (1:44 a 2:04).

Los pocos campesinos que quedan en las veredas casi que abandonadas, son personas mayores que por su condición de vejez y por la dureza de las labores del campo no pueden realizar todas las labores del mismo. Pocos oyen y mucho menos ven este canto que es un reflejo actual del contexto campesino, aunque Velosa deja abierta la posibilidad de regresar de nuevo a esa tierra hermosa donde se nació. La composición evoca la problemática del país en la zona rural producto del abandono de las familias campesinas de sus parcelas y sus veredas. El des-arraigo de estas familias se replica cada vez más pues éstas se radican ahora en pueblos y ciudades en donde lo último que se tiene es esa relación directa con la tierra.

La temática del des-arraigo también se expone en una de las canciones más conocidas de Velosa, a saber: *La china que yo tenía* publicada en el álbum *Los carrangueros de Raquira* de

1980 (Pista: 8). Toda la canción, así como el tema reseñado anteriormente, narra el abandono y el des-arraigo que se genera cuando las gentes campesinas emigran y se radican en la ciudad. El primer verso dice así: “La china que yo tenía se fue pa’ la capital / (...) / se fue a pasar unos días disque donde un jamiliar / pero también a mi china se la trago la ciudad” (0:30 a 0:52). Un amor de vereda se fue diluyendo por ese extraño atractivo que algunas veces enceguece al campesino haciéndolo abandonar su tierra, sus costumbres de vida rural, a cambio del bullicio y la premura de la agitada vida en la ciudad.

Se ha mencionado en diferentes momentos de este trabajo a la región central de Colombia, lo que nos pone de manifiesto la ciudad capital del país, Bogotá. Por su cercanía con la ciudad capital existe una gran tendencia de que muchas familias campesinas se trasladen del campo a la ciudad, estableciendo nuevos estilos y formas de vida que devienen en cambios de conductas con las que vivía un campesino. La rapidez de las dinámicas de la vida de la ciudad, genera en los campesinos un cambio en los modos de vivir la vida, pues se va dejando todo como si de un momento a otro esa serenidad que trae el campo con el hecho de cultivar, criar y cebar un animal, se volviera incomoda y se buscara la inmediatez de la vida citadina. “Dejó las vacas y el burro, la vereda y el maizal / dejó también mi cariño por queda’s en Bogotá, / me imagino yo a mi china lo mucho que ira a cambiar, / porque también yo lo he visto cuando vuelven por acá” (2:35 a 2:57). El cambio que tiene el que era un campesino, produce un des-arraigo evidenciado en el actuar cotidiano pues las diferentes variables con las que se convive en el campo y la ciudad son bien distintas en muchos aspectos. Vale la pena acotar que producto del des-arraigo se genera, también, un cambio en la concepción de temporalidad como ya se ha enunciado con la premura de la vida en la ciudad y la calma en la vida del campo, de esta manera el des-arraigo hace que los acontecimientos que antes se tomaban como propios en la vida del campesino, sean ahora un simple y efímero acaecer.

Recordemos que, para profundizar el examen de lo que consideramos por arraigo, investigamos su opuesto (el des-arraigo) y éste nos ha mostrado una problemática social que afecta directamente al campesino, a saber la dualidad campo-ciudad; esta se hace manifiesta en algunas de las composiciones de Velosa, a manera de síntesis él nos comparte:

PA: Algunas de sus composiciones narran vivencias del campo y la ciudad. En este contexto de la dualidad campo-ciudad, ¿qué cree usted que sucede con la esencia de lo-campesino?

JVR. La relación campo-ciudad ha cambiado mucho durante las últimas décadas. Por distintas causas, el país dejó de ser rural o campesino, si se quiere, y es cada vez más urbano. El campo visto desde la ciudad es una cosa muy diferente a vivirlo allá en su cotidianidad. La ciudad sigue siendo un referente para el campo, muchas veces un referente obligado (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

La reflexión que hemos realizado en relación al campesino con su tierra, y con ella al arraigo, ahondando en su opuesto, nos permite considerar un aspecto que ya se ha mencionado un poco, siendo que éste, es también, una de las temáticas del género carranguero. Este aspecto es el de la preservación y cuidado del medio ambiente. En el texto de Martin Heidegger *Construir, habitar, pensar* el autor desarrolla una reflexión en torno al construir y el habitar, partiendo de la pregunta ¿Qué es habitar? Allí la reflexión se remite a las palabras originarias (en alemán) que muestran al construir como habitar. Estas se relacionan con palabras originarias como *Bauen* que refiere a unas relaciones del hombre con la tierra (semejantes a las ya expuestas del campesino con su tierra):

El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* en la medida en que *habita*; la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), (...). Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. La construcción de buques y de templos, en cambio, produce en cierto modo ella misma su obra. El construir (*Bauen*) aquí, a diferencia del cuidar, es un erigir. Los dos modos del construir -construir como cuidar, en latín *collere, cultura*; y construir como levantar edificios, *aedificare*- están incluidos en el propio construir, habitar (Heidegger, 1994, párrf.4).

Así, el habitar nos da una significancia directa con la tierra y con la noción de cuidado que se muestra como un construir, pero distinto al construir que produce, genera, o erige una obra. De este modo tenemos las significancias del construir como: cuidar en el sentido de estar pendiente,

tal como en el caso de cultivar, pues se construye un crecimiento; y, como construcción que erige lo que hace falta. Con ello, en la medida en que se ha construido es que se habita logrando un permanecer, un residir en la tierra que acoge y ampara. En el mismo texto, Heidegger a partir de otros vocablos evidencia esto mismo:

(...) el antiguo sajón «wuon» y el gótico «wunian» significan, al igual que la antigua palabra *bauen*, el permanecer, el residir. Pero la palabra gótica «wunian» dice de un modo más claro cómo se experimenta este permanecer. «*Wunian*» significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (*Friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza; preservado de..., es decir, cuidado. *Freien* (liberar) significa propiamente cuidar. El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, (...), lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión (Heidegger, 1994, párrf.10).

El mirar por, es decir, el velar, el cuidar de algo es propio de los sujetos que habitan, que velan por todo lo que existe alrededor suyo, por el ambiente en general:

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. (...) El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas (Heidegger, 1994, párrf.21).

Así, el habitar es un constante velar por las cosas junto a las que los mortales viven y comparten en su constante realidad. De allí la importancia de este texto al momento de considerar

el cuidado de la naturaleza pues el acoger y velar por, en este caso la naturaleza, estaría en el habitar de los mortales dentro de su actuar en la cuaternidad⁴:

De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar y el erigir es el construir en el sentido estricto. El *habitar*, en la medida en que guarda (en verdad) a la Cuaternidad en las cosas, es, en tanto que este guardar (en verdad), *un construir* (Heidegger, 1994, párrf.22).

Hoy en día las reflexiones de este texto se han descartado, ya que se considera al habitar como un mero residir. El llamado que busca hacer el texto, junto a la temática de preservación y cuidado de la naturaleza de la música carranguera es la de guardar, velar por eso que se nos ha dado y que por medio de ese cuidar lo logramos construir. Para complementar estas consideraciones reseñaremos algunas canciones de JVR que nos ayudan a interpretar lo que acabamos de decir. Por ejemplo en el tema *Canto a mi vereda* (JVR. 1998) uno de sus versos dice: “A pesar del machete y el hacha, / todavía se puede mirar: Arrayanes, alisos y robles, y tal cual bonito palo’e guayacán, / encenillos, hayuelos, mortíños, helechos, laureles (...)” (3:04 a 3:30). El verso anterior nos refleja el daño que se le ha causado a la vegetación, aun con todo este daño se pueden vislumbrar algunos árboles y pequeños arbustos. Acá se hace visible lo que ya veníamos diciendo sobre el descuido y abandono por el medio ambiente, olvidando esa noción de cuidado propia del habitar que nos genera un construir producto del guardar. Como sincronía por volver la atención al cuidado del medio ambiente, al velar por la naturaleza, encontramos el tema de JVR titulado *Póngale cariño al monte* (1998. Pista:1) el solo nombre de la composición remite a ese cuidado y a ese velar por. En su primer verso dice así:

⁴ La representación de la Cuaternidad heideggeriana muestra un reflejo, de cada uno de los miembros de la cuaternidad, de lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad (dentro del conjunto de los cuatro) de la unión. Por ende, lo que se muestra en ella es una apropiación de todos los actores dentro de la simplicidad de ella misma.

Por esto, cuando reseñemos la noción de Cuaternidad en esta sección del trabajo solo será a fin de que con ella se pueda ampliar una interpretación del cuidado y además de considerar el vínculo entre el hombre y todo cuanto hay a su alrededor que deviene de ella, tal como es el vínculo de la Cuaternidad en el que se pertenecen mutuamente todos los actores de la misma dentro de ella.

El monte se está acabando y lo seguimos quemando y lo seguimos talando y el monte se va a morir. / Ya no tiene aquel semblante que tenía en los tiempos de antes, ya no juega con el viento, ya no se le ve reír (0:30 a 0:46).

Este estribillo enuncia la problemática de los varios montes, bosques y páramos que se han y están acabando para aprovechar su espacio con fines lucrativos. Muchos han sido los bosques, montañas y paramos arrasados por la mano del hombre. En la actualidad el cambio climático también ha afectado el cuidado de los bosques y montañas, pues estos han sido perjudicados por grandes incendios que afectan el curso natural de todo el ecosistema que se da allí. Parece que esa significancia que vimos del ‘mirar por’ se pierde cuando se ve al entorno del campesino con un interés lucrativo, en el mismo tema: *Póngale cariño al monte* se narra:

Por millones de millones, por un pan, una panela, por la más ruin bagatela, sentenciado a muerte está. / Él trata de sostenerse y hasta de pie mantenerse pero el daño es tan horrendo ¡ay! que la fuerza se le va (1:34 a 1:50).

Las fuerzas del monte, de los bosques y los páramos no son las mismas de antes, se han visto afectados por varias idealizaciones falsas que ven en ellos un futuro capital económico representado en tierras y demás materiales, como si fuesen una obra que se pudiera estar erigiendo constantemente ¿Qué paso con ese sentimiento de guardar, de velar por, del cuidado propio por nuestro habitar? Son preguntas que JVR también narra en dicha composición:

Si el montecito es el agua, si el monte es la vida entera ¿por qué de tan cruel manera lo ponemos a sufrir? / ¿Qué paso y en qué momento se nos quebró el sentimiento para matarlo a poquitos y también con él morir? (2:35 a 2:51).

De una forma retórica Velosa se pregunta por el momento en que el monte, bosques y páramos perdieron ese buen semblante y por qué ahora los explotamos como si fuesen algo que se pudiera erigir. Las preguntas que plantea Velosa como reflexión no van solo hacia esta problemática, sino hacia todos los actores del mundo (a la cuaternidad), luego, son los bosques, montes y páramos los que nos proveen de agua y otros bienes naturales. El tema termina con el

siguiente verso: “Adiós montecito lindo compañero de ilusiones pedirte que nos perdone yo sé que es mucho pedir. / Tú soledad es la mía yo también me voy contigo como se van los amigos a la hora de partir” (3:40 a 3:56). Se refleja, así, un sentimiento de tristeza por la situación descrita y por el desafortunado hecho de que son pocas las cosas que se hacen para remediar la problemática. De igual forma, se nota un sentimiento de resignación en tanto que ya se ha visto la partida de muchos bosques, montes y páramos, pues, tras su desaparición seguirá la de los mortales. Por esto, es que el texto de Heidegger resulta revelante, luego, habitar como cuidar lo que se da permite gozar de algunos frutos como consecuencia de ese cuidar, de ese velar por. Así también, los temas de Velosa evocan esa reflexión del cuidado por la tierra, por lo que ella da, pues de ella depende la subsistencia del campesino y en general del común de los mortales. Finalmente el tema *Buenos días campesino* (JVR. 1998. Pista: 3) deja ver un llamado por la preservación, por el guardar y el cuidar la naturaleza, el verso final de dicho tema dice:

Por ahora campesino me despido / y te ruego que si no es mucho pedir, / me consientas las maticas y el aljibe / y a todos los animales que hay allí. / Es que todo amigo mío anda de luto / y la vida no es solo fatalidad. / Y ella sabe que en tus manos también tiene, / (...) / tiene otra oportunidad (2:37 a 3:11).

El canto concluye con un ruego o favor, que se le pide al campesino, por cuidar las plantas, el aljibe (vertedero natural en tierra de agua dulce) y los animales que conviven en todo ese entramado ecosistema natural de las veredas de los andes colombianos. Con esto, el campesino ha de tener presente su construir, en el sentido de cuidar, mirar, velar por la naturaleza.

Cuarto tramo: Temple de ánimo y utensilio a la mano:

En lo que hemos andado por este camino el campesino nos ha dejado ver parte de sus relaciones con su entorno inmediato, su trabajo, su temporalidad y lo que acontece en ella. Ahora, es momento de examinar una característica del campesino, a saber: la disposición anímica que se configura para hacer frente a su existencia sencilla y dura en el campo (Heidegger, 1963, párrf.10). El existir sencillo y duro en el que se mueve el campesino es afrontado por una disposición anímica bastante particular pues se hace evidente en ella una tenacidad o temple que permite afrontar tal

existir. En el verso final de la canción *El Saceño* (JVR. 1980) se puede distinguir esta disposición afectiva, pues: “Gane o pierda voy p’elante; / claro qu’es mejor ganar, / pero si pierdo me aguanto / y me vuelvo a levantar” (4:15 a 4:31). En este aguantar producto del perder (para el caso de la canción es el perder en algún negocio) se atisba el temple campesino en un ‘volverse a levantar’, el intentar de nuevo para seguir subsistiendo. Como no siempre la sagacidad puede triunfar, pueden existir situaciones en las que hasta el más asusto Saceño (nominalismo para reseñar a una población cuyo oficio y existencia ha sido marcada por su labor de negociar) puede perder en un negocio, ello formará parte de su conocimiento y será una experiencia más. Así pierda, el Saceño, como el campesino de casi toda Colombia, vuelve a plantar un nuevo negocio, a intentar algo nuevo y distinto con la certeza de la experiencia ganada en la pérdida anterior.

Esta disposición anímica también se puede ver en el tema de Velosa *El rey pobre* (JVR. 2002) allí se narra: “Por todo eso yo me siento como rey, / simplemente por hacerme una ilusión, / por tener una esperanza pa’ vivir, / y a sabiendas que los sueños, sueños son” (3:03 a 3: 15). El vivir de ilusiones, de sueños, y tener allí su disposición anímica para afrontar su existencia parece el constante de los campesinos, que aun cuando ven algunas de esas ilusiones frustradas no se desaniman y conciben una nueva esperanza que se lucha y trabaja. Para Velosa, este rasgo de esperanza y tenacidad se enmarca en la relación —que empieza a verse como indisoluble— entre campo y campesino, en sus palabras:

PA: Existe en varias de sus composiciones una cierta referencia a la esperanza, al no desfallecer, al perseverar, al tener ilusión; todo esto, a pesar de la existencia sencilla y dura del campesino. ¿Por qué este rasgo de ‘temple’ se da en las entrañas de-lo campesino?

JVR. Campo y campesino se “arreguntan” para sobrellevar la vida, y sin esos “aliños”, seguramente la relación se acabaría, o se acaba. Tristemente es una relación que también está en peligro de extinción (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

El campesino demuestra así ese rasgo primordial de su existir en su temple anímico. Heidegger también hace mención a esta disposición afectiva en relación a su Dasein, en ella lo ontológico es la disposición afectiva del Dasein y lo *óntico* el estado o temple anímico:

Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda psicología de los estados de ánimo (...) será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental (Heidegger, SyT: 134).

Así, para Heidegger, en el temple de ánimo el Dasein es existiendo pues se encuentra ahí cómo abierto en su existir: “En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (Heidegger, SyT: 134). La disposición afectiva da una aperturidad al mundo que a su vez se muestra como un estar en el mundo, porque:

La disposición afectiva no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. (Heidegger, SyT: 139).

Con esto, la disposición afectiva que plantea Heidegger es semejante al temple que se deja ver en la existencia del campesino, pues le da una condición de existencia efectiva al campesino por medio de la cual afronta su vida (como estando abierto al mundo), además de permitir un comprender similar como el que ya se dejaba ver anteriormente cuando hacíamos referencia a la disposición anímica en el tema *El Saceño*. Heidegger enuncia este comprender de la disposición anímica de la siguiente forma:

A la disposición afectiva (estado de ánimo) le pertenece cooriginariamente el comprender. Por medio del comprender el Dasein “sabe” lo que pasa con él mismo, y lo sabe en la medida en que se ha proyectado hacia posibilidades de sí mismo (Heidegger, SyT: 270).

Lo anterior nos permite considerar un proyectar respecto de nuestra disposición afectiva, tal como le sucede al campesino que por medio de su temple de ánimo se proyecta en diversas maneras de su existir, este proyectarse se distingue en un pasaje de la canción *La tía Carmela* de JVR del álbum *De mil amores* de 1990 (Pista: 8) allí se narra:

Como la tía Carmela creo no hay otra igual. / **Y en lo echada pa' lante'** y el saber negociar. / (...) / Primero el cuánto vale, que no que eso es muy caro, que mejor vuelva y pida, que le doy mita', que más bien no lo llevo porque allí es más barato, que si pero uste' vea que es lo que va encimar. / Y el toro se dio mañas de hace'se rebajar, y el toro se dio mañas de hace'se descontar (2:11 a 3:05) [Negrillas más]

En este verso Velosa narra otra de las cualidades del campesino (ya vista en la composición *El Saceño*) como es la del saber negociar, pues gran parte del ingreso económico del campesino depende del vender y comprar cosechas, animales, artículos y demás. La cualidad del saber negociar no se aprende más que con los años y la experiencia, y como bien lo diaria Velosa con *el ir de plaza en plaza*. La tía Carmela es muestra de ello, con su condición anímica proyecta sus aptitudes para un negocio en el cual no pierde partida para sacar su mayor ventaja según sea el caso al comprar por menos o vender por más. Posee la tía Carmela (Dasein) ese temple de ánimo, que le permite salir a delante, en el *echar pa' lante* se evidencia el proyectarse de la disposición anímica del campesino, en este caso de la mujer campesina con sus aptitudes para saber negociar.

El temple o disposición de ánimo puede estar representado, también, por la cosa-utensilio que comúnmente usa el campesino. Para el caso del campesino sus cosas-utensilios cualesquiera que sean siempre estarán a la mano, como cercanos a él y ellos, a su vez, como extensión de su corporeidad, por ello en muchas ocasiones estos utensilios remiten a algo más, como un estado de ánimo, en palabras de Velosa:

PA: ¿Qué sentido tienen para un campesino sus utensilios más próximos, por ejemplo, el sombrero, la ruana, las botas, el azadón, el machete, el garrafón del guarapo, más allá de su mero significado? JVR. Vistos en grupo estos elementos, diría que son parte de su cotidianidad y querencias. En subgrupo o por separado, cada uno puede representar algo más, por ejemplo, estado de ánimo, abrigo, soporte y subsistencia. (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

La cosa-utensilio adquiere una relevancia cuando su utilidad (su a la mano) no ejecuta el mismo resultado, esto producto del desgaste o daño. Es decir, cuando el sombrero, la ruana, o las botas no abriguen y cobijen al cuerpo su utilidad, su a la mano, perderá todo accionar para el que

fue hecho. De igual forma, sucederá con las otras cosa-utensilios, que como herramientas han de llevar su utilidad en tanto resultados y como apoyo a la labor del campesino.

En relación a la cosa y los utensilios Heidegger ha establecido varias reflexiones. En el escrito sobre *La cosa* busca llegar a interpretar lo que hace cosa a la cosa, es decir su cosidad. Para ello, examina la cosidad de una jarra llegando a establecer que dicha cosidad descansa en que es como recipiente, y que la cosidad no puede descansar en la materia de la que está hecha la cosa sino en la utilidad a la que ella remite: “La cosidad de la jarra descansa en el hecho de que ella es como recipiente. (...) La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge” (Heidegger, *La cosa*, párrf.19). El vacío que acoge la jarra se pliega a su esencia, así cuando el vacío que tiene la jarra es llenado descansa en ella su cosidad, en su hacer como cosa de la cosa se pliega su cosidad:

(...) cada cosa es algo modesto (*ring*), que, sin que se note, se pliega a su esencia. Modesta es la cosa: la jarra y el banco, el sendero y el arado. Pero cosa es también, a su manera, el árbol y la laguna, el arroyo y la montaña. Cosas son también, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, la corza y el reno, el caballo y el toro. Cosas son, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, el espejo y la abrazadera, el libro y el cuadro, la corona y la cruz (Heidegger, *La cosa*, párrf.73).

En su hacer cosa como cosa se da la cosidad de la cosa, lo que para nuestro caso podría ejemplificarse con la cosa barro, en relación a ello JVR nos comparte:

PA-¿El barro o la greda cómo ayudan a fundamentar lo-esencial-del-campesino? JVR. Barro, greda, arcilla han jugado un papel trascendental en la historia de la humanidad, y el campo no es la excepción. Basta con pensar en adobes, tapia pisada, utensilios caseros, paredes, bardas, tejas, ladrillo, monumentos, escritura, medicina, creencias y otros (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

Lo que sería la cosidad del barro acá sería en su ser cosa que permite que sea moldeado a fin de crear y configurar otros utensilios, además de ser cosa en tanto elemento referente para otros quehaceres producto de creencias.

Asimismo, en *El origen de la obra de arte* Heidegger va a examinar el origen de la obra a partir de su primigenia concepción como cosa, pese a que el arte es algo más que cosa y por ello es arte. En dicho escrito Heidegger establecerá que el utensilio confeccionado o elaborado refiere expresamente como utensilio para algo, para su uso y aprovechamiento. Por esto realizará una descripción de un utensilio a fin de hallar el carácter de utilidad del utensilio para que por medio de él se pueda examinar el carácter de cosa de las cosas y el carácter de obra de la obra. Para dicho examen tomará a un utensilio que reside en su utilidad (cuando es utilizado) como lo es un par de botas campesinas:

Pues bien, las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente. La labradora se sostiene sobre sus botas y anda con ellas. Así es como dichas botas sirven realmente para algo. Es en este proceso de utilización del utensilio cuando debemos toparnos verdaderamente con el carácter de utensilio (Heidegger, 2010, p.23).

Cuanto menos se piense en el utensilio, en este caso en el par de botas, ellas tendrán su utilidad, interiorizada. Es como si el utensilio se volviera lo a la mano y se fusionara con el cuerpo operando como en un solo conjunto en su utilidad. El utensilio en su hacer como utensilio, en su utilidad frecuente o habitual guarda todo el acontecer del campesino:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora (Heidegger, 2010, pp.23-24).

Con ello, en la utilidad del utensilio se marca la subsistencia del campesino y su sostenerse en el mundo. La utilidad permanente del utensilio resulta mostrarse como una relación de fiabilidad, de confianza, pues el utensilio en su utilidad brinda una confianza para la subsistencia, que se marca en una disposición anímica:

Cada vez que la labradora se quita sus botas al llegar la noche, llena de una dura pero sana fatiga, y se las vuelve a poner apenas empieza a clarear el alba, o cada vez que pasa al lado de ellas sin ponérselas los días de fiesta, sabe muy bien todo esto sin necesidad de mirarlas ni de reflexionar en nada. Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo. Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio. Decimos «sólo» y es un error, porque la fiabilidad del utensilio es la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de protección (...) (Heidegger, 2010, p.24).

De este modo, es como la utilidad reside en la plenitud del utensilio que es la fiabilidad, se podría decir que la utilidad palpita en la fiabilidad, por lo que es ella quien —o por lo menos— por medio de quien podemos develar el utensilio. Así pues, hemos reseñado no solo la cosidad de la cosa en su hacer como cosa, sino también la de la utilidad del utensilio que reside en la fiabilidad de éste.

Para ampliar el espectro interpretativo sobre el utensilio, reseñaremos una corta sección de *Ser y tiempo* de Heidegger. Para empezar hay que decir que existe un ente que comparece en la ocupación de un espacio, este ente se llamado útil: “Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el *útil* [Zeug]” (Heidegger, SyT: 68). El modo de ser de los útiles nos permite determinar lo que hace útil al útil, teniendo presente su origen de pragmática⁵; esto nos devela nuevamente la reflexión por el útil a partir de su utilidad:

⁵ ““pragmática” [Zeughaftigkeit]” (Heidegger, SyT: 68)

Las distintas maneras del “para-algo”, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [*Zeuganzheit*]. En la estructura del “para-algo” hay una *remisión* de algo hacia algo (Heidegger, SyT: 68).

Como nuevo elemento en esta relación de utilidad de los utensilios, Heidegger presenta la manejabilidad de un útil, por ejemplo la utilidad del martillo, en cuya manejabilidad reside el martillar, este trato con el uso ni siquiera implica una reflexión sobre ello, respecto a la pragmática del utensilio. El martillo en cuanto menos se contemple o se reflexione sobre él mejor será su manejabilidad, en el martillar. Justamente por esto el modo de ser del útil se manifiesta desde el útil mismo y a esto se le conoce como *estar a la mano*: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*]” (Heidegger, SyT: 69). El trato con el útil se muestra así como indesligable de su utilidad para algo. Lo a la mano comparece directamente a la obra misma que se encuentre realizando, pues en dicha ejecución comparece el útil en su modo de estar a la mano: “La obra que se quiere producir, y que es el *para-qué* del martillo, cepillo y aguja, tiene, por su parte, el modo de ser del útil. El zapato es para llevarlo (útilzapato), el reloj, para ver la hora” (Heidegger, SyT: 69).

Lo a la mano remite a una cierta protección que se muestra como útil para el cuerpo, similar al uso de las herramientas que se muestran como elementos de facilitación para la exigencia física del trabajo. Justamente, con estas concepciones que hemos realizado respecto de la cosa en su cosidad, el utensilio en su utilidad y finalmente en lo a la mano, reseñaremos ahora cómo estas reflexiones se distinguen en algunas canciones de JVR, pues las cosas, herramientas y diferentes utensilios del campesino le son propios a la mano, pero también como co-extensivos a su propio cuerpo. Nuevamente en el tema *El rey pobre* (JVR. 2002) se canta: “Por corona tengo la cara del sol / y por capa una ruana sin cardar, / es mi cetro el cabo de un azadón / y es mi trono una piedra de amolar” (00:40 a 00:58). La corona aquí, es ese viejo sombrero que producto de los años y de los jornales se ha desgastado y roto, pero no por ello pierde su fiabilidad para el campesino que lo usa. La ruana es la capa que cubre y protege, protege no solo físicamente sino que permite una disposición anímica que da la confianza y resguardo como el mejor de los escudos. El azadón como cetro, ya no tiene aquí ese simbolismo estúpido de mando, sino de lucha por vivir, de lucha y trabajo constante por subsistir. Finalmente la piedra de amolar es ese tanpreciado y necesario

utensilio que el campesino utiliza para afilar la diversidad de herramientas (palas, azadones, hachas, peinillas, cuchillos) que para su eficaz utilidad requieran de un buen corte. En este análisis evidenciamos las reflexiones ya tratadas, pues la utilidad de la ruana, el sombrero, y las herramientas muestran su utilidad como utensilio, su manejabilidad. Todos ellos se muestran como útiles a la mano que remiten a su utilidad como lo esencial de ellos pero también remiten a algunas otras sensaciones que devienen de la fiabilidad y manejabilidad del utensilio en el diario vivir del campesino. Asimismo, podemos complementar este análisis con un apartado del tema *El Saceño* (JVR. 1980). Allí se muestra una relación del campesino con sus utensilios que a su vez le configuran una cierta identidad: “Con el rejo por el brazo/ ruana, bordón y sombrero. / Si algo tiene se lo compro y se compra se lo vendo” (0:44 a 1:00). El rejo que no es más que una cuerda de cuero sin curtir, utilizada para castigar y hacer obedecer a los animales. El bordón cumple un papel similar al del rejo en el vivir del Saceño pues no solo sirve para arriar al animal, sino para sostenerse en el trascurso del camino. La ruana complementa el atuendo pues brinda una cierta seguridad, no solo por el hecho de servir de abrigo ante la posible lluvia y frío, sino también por la posibilidad de ocultar la plata del negocio. Los utensilios descritos acá refieren a, no solo una representación del campesino, sino a una utilidad necesaria en un oficio determinado, como lo es el del Saceño (negociante de lotes de animales). Por demás, la fiabilidad de los utensilios descritos nos remiten un espacio o contexto geográfico, pues su utilidad implica unas condiciones naturales ante las cuales el utensilio (como la ruana y el sombrero) muestra su a la mano.

Quinto trecho: Intersubjetividad: palabra, mirada, prójimo:

Los modos en que aprehendemos contenido de una vivencia estuvieron marcados por las relaciones corpóreas y por ende humanas que posee un sujeto, para nuestro caso el del campesino en el mundo. La existencia efectiva de ‘imágenes verbales’ dan la posibilidad al cuerpo de manifestarse como expresión y palabra. Por ello, examinaremos, para el caso del campesino, este ‘manifestar’ que producto de elementos como la palabra y la mirada remiten a un vínculo intersubjetivo con sus semejantes. Así, para JVR, y en general para el común de los campesinos, la palabra es un hecho esencial en su existencia:

PA: Le he escuchado en varios espacios mencionar la ‘santa palabra’. Para un campesino, ¿cuál cree que es el sentido, más allá del mero significado de palabra, de diálogo?

JVR. Como campesino, lo primero que yo pensaría sobre el vocablo ‘palabra’, es ‘ser de palabra’, como está dicho en una de las estrofas de *El saceño*: Mi palabra es compromiso, / y un tronche nunca rebajo, / agüeros que van con uno, / enseñanzas del trabajo. Y en cuanto a lo del ‘diálogo’, pudiendo ser como un mandamiento, ha habido algo que nos lo ha “minusvalizado”. Aún se nos oye decir que “hablando nos entendemos”, pero muchas veces “del plato a la boca, se nos ha caído la sopa” (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

La palabra para el campesino remite un compromiso, un imperativo si se quiere. Es por esto que se muestra como fundamental, no solo en el diálogo o ‘conversa’ [*Sic*], sino también para su disposición anímica expresada en el ‘ser de palabra’ éste sintetiza lo elemental que resulta ella para el campesino. En la región cundiboyacense y en gran parte de Colombia el dar la palabra significa, o representa, un valor que va más allá del que tendría el mismo dinero, y mucho más si de un negocio se trata. “Mi palabra es compromiso” la palabra dada, ‘empeñada’ hasta no concretar la culminación de un negocio es garantía casi que sagrada. Lo hablado y acordado verbalmente es cual firma en documento; faltar a ello es como engañar, timar y hasta embaucar al contrario. Faltar a la palabra es causa no solo de difamaciones sino también de discusiones, habladurías y de falta de compromiso por parte del que falta a *su* palabra. Este agüero de dar la palabra es más que recurrente, así como el de consolidar el negocio compartiendo un tronche (brindis, con una cerveza, o alguna bebida) en señal de que el negocio salió tal lo acordado.

En todo el entorno próximo del campesino hay una palabra, hasta en el camino del campo que parece solo ser escuchado por el campesino: “Pero esa palabra que el camino del campo nos dirige sólo habla mientras haya hombres que, nacidos en su aire, la puedan oír” (Heidegger, 1979, párrf.10). El lenguaje, cuando el campesino lo expresa en sus palabras, resulta lleno de imágenes vivas que palpitan con fuerza en el recuerdo. En la palabra tradicional, narrada o expresada del campesino está un lenguaje vivo que muchas veces no es comprendido por los jóvenes, así también lo exponía Heidegger en *¿Por qué permanecemos en la provincia?*:

Hace poco le llegó la hora de su muerte a una campesina allá arriba. Ella conversaba conmigo a menudo y de buena gana, y me enseñaba viejas historias del pueblo. En su lenguaje enérgico y lleno de imágenes conservaba todavía muchas palabras viejas y diversas sentencias que habían llegado a ser ininteligibles para los actuales jóvenes de nuestro Pueblo y, así, han desaparecido del lenguaje vivo (Heidegger, 1963, párrf.8).

El ser humano habla, aun cuando no pronuncie palabra alguna, por lo que el habla en todas sus variaciones y modos de darse esta siempre en la proximidad del ser humano (Heidegger, *El habla*, párrf.1). El habla siempre va a venir al hombre, desde la primigenia experiencia del hombre en el mundo el habla le corresponde a él en determinado lenguaje configurándole un vocablo. Este vocablo posee un sentido pues al enunciarse se reconoce el sentido de lo que se dice, por ello el vocablo se configura en un cierto lugar del mundo lingüístico de sujeto (Merleau-Ponty, 1993, p.197). De esta forma la palabra contiene un sentido, una significación, ella otorga un cierto aparecer, un remitir a eso que se nombra. Más, decir y hablar no es lo mismo: “Uno puede hablar y hablar sin fin y no decir nada. En cambio, alguien guarda silencio y no hablar y, al no hablar, puede decir mucho” (Heidegger, 1990, párrf.44). En definitiva el hombre reside en el habla:

El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un «es» (*es ist*). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla (Heidegger, 1990, párrf.3).

El hombre comparte el mundo con su prójimo, vimos también que el habla está en la proximidad del hombre, por lo cual podemos establecer que ella es un componente esencial del hombre como *ser-del-mundo* y como *ser-para-otro*:

El ser unos con los otros en el mundo, el compartirlo juntamente, tiene una señalada determinación ontológica. El modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros tienen juntamente es el hablar. El hablar, considerado en su plenitud, es un hablar con otro sobre algo expresándose. Sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del hombre (Heidegger, 1999, párrf.21).

Heidegger plantea unas reflexiones por la búsqueda de la unidad esencial del habla. Pero esta unidad es examinada desde varios aspectos como el del Decir, en el que se examina a la palabra en tanto su manifestación:

El Decir mostrante en-camina el habla al hablar humano. El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra [diálogo] (Heidegger, 1990, párrf.92).

El decir evoca un escuchar necesariamente del otro, estableciéndose un co-estar producto de las relaciones de escucha de un individuo con otros, lo que nos presenta un reconocimiento intersubjetivo. Todo el análisis respecto a la palabra y el lenguaje se puede detallar más específicamente en algunas composiciones de JVR, por ejemplo en el ya reseñado tema: *El Saceño*: “Pa’ jurar no hay el segundo, / o si no que salga a ver / si, como yo, puede hacerlo con boca, manos y pies” (2:14 a 2:29). La palabra es elemento primordial del oficio del Saceño, no solo porque con ella se sella el negocio, sino también porque ella permite convencer, persuadir al posible comprador o vendedor, al ‘cliente’ en últimas:

De mis lecciones, lo más jodido no fue llegar a manejar un marrano con un solo dedo (hasta con una mirada eran capaces), ni el regateo, ni la plata al seno del paciente; tampoco la oferta “a raíz de oreja” para evitar el chisme, ni el “libre de piso”, o el “usté paga los tronches” y diez mil triquiñuelas más, sino la sartalada de juramentos, embustes, exclamaciones, vituperios, difamaciones, descréditos, exageraciones, alabanzas que, religiosamente y según el cliente, se deberían echar en todo negocio. (Velosa, 1983, p.23).

La palabra para el oficio del Saceño es decisiva, con la palabra se persuade y se confirma al momento de negociar evidenciándose allí el valor casi que imperativo que tiene el hecho de dar la palabra, pues para el campesino ésta tiene un valor más grande y representativo que el que podría tener el dinero, ya que la palabra dada confiere una confianza, una fiabilidad, similar a como la tiene la utilidad del utensilio. Asimismo, en el tema de JVR *Boyaquito sigo siendo* (2002. Pista: 1) se narra: “Boyaquito sigo siendo / (...) / encantador de serpientes / pregonero de ilusiones /

dejendero de palabra / golpeador de corazones” (1:24 a 1:44). Por su tradición el boyacense o boyaco posee un amplio acervo de palabras, dichos, refranes, que son expresados en una forma muy picaresca y satírica. Es por ello que el boyacense es dejendero [*Sic*] [defensor] de las palabras y de toda la cultura arraigadas en el habla, pero este rasgo común del boyacense también es característica general de los campesinos de la región andina de Colombia. Para el campesino su habla, su manera de hablar, sus expresiones no son solo necesarias para su relación con otros, también por este rasgo configura un reconocimiento de una identidad. Podemos ver esto en el tema *Yo también soy un boyaco* del álbum *A ojo cerrado* de 1989 (Pista: 10) que empieza con en el siguiente pregón veredal:

Comadre Alejandrina: Que le manda decir mi compadre que salgan mañana con las bestias a los tres caminos a topalo, que jue que'l se tuvo que quedar pa' asistir de un ves, en el pueblo, a la misa pu' el alma del jinao Milciades y que no se les olvide darle agua a los bueyes, remudar las ovejas, y guardar los zarazos que están en el patio, no va y sea que llueva allá (0:00 a 0:25).

Allí, se refleja al campesino situado en alguna parte alta llamando a su comadre para darle una información; el pregón refleja esa identidad que tiene el campesino por medio de su habla, además de evidenciar la practicidad que implica el habla en la vida diaria del campesino, en este caso para comunicar una razón a sus vecinos. La palabra como elemento esencial en el campesino se deja ver en otro de los versos de la misma canción anteriormente reseñada, allí se canta:

Yo también soy un boyaco / y pu'el habla con más veras, / pus tuiticas mis palabras / me salen como si fueran / dichas por mi taita y mama por mis ágüelos y ágüelas. Y por to' los que han vivido d'ende siempre en mi vereda (1:36 a 2:03).

Al comienzo de este último trecho hicimos una alusión a la palabra tradicional, en la cual se representa un lenguaje vivo que muchas veces es incomprendible para los jóvenes. Esta alusión la realizamos cuando mencionamos a Heidegger y su escrito *¿Por qué permanecemos en la provincia?*; y ahora la podemos distinguir en la anterior composición de Velosa. En el verso ‘boyaco’ podría entenderse como campesino y podría seguir evidenciando la misma importancia de la palabra. Se es boyacense y campesino por la palabra, esas palabras producto del

costumbrismo, de la infinidad de coplas, refranes que se dan en las veredas durante los días de trabajo, de fiesta, y de consagrar (en las celebraciones religiosas, específicamente en las romerías con los promeseros). Es allí donde se concibe a la palabra como principio, encarnada en las vivencias de los mayores, de los abuelos y abuelas y transmitida en cantas, refranes, dichos y coplas. Así, la palabra no solo se enuncia cual elemento necesario para una vida en comunidad, sino que también funda un rasgo principal en el campesino.

También, en el comienzo de este texto, se expuso unas relaciones de la corporeidad en relación con sus semejantes, ello gracias a las experiencias físicas que puede llegar a realizar el sujeto en un espacio. Dentro de estas experiencias se encuentra una experiencia con el prójimo por medio de la mirada, pues con ella se experimenta al otro en una especie de reflejo en la que el otro también experimenta al sujeto, mostrándose de esta forma lo que Sartre denomina como *ser-para-otro*. Además, dentro de esta categoría de las miradas tenemos al *nosotros* como el ser que mira pero que también es mirado lo que implica una diversidad de *nosotros* que se reconocen entre sí configurando unas correspondencias intersubjetivas. En esta relación del *ser-para-otro* se puede intentar un saber de sí mismo por medio del lenguaje, retomando lo que ya se reseñó respecto la importancia del habla y el lenguaje pero ahora con un reconocimiento efectivo por parte del otro. En este contexto la observación implican también unas relaciones intersubjetivas ya que la mirada marca muchas veces la vida, en palabras de Velosa:

PA: ¿Qué representa la mirada para el campesino? A partir de ahí, ¿cómo podríamos entender la expresión popular ‘poner el ojo’?

JVR. Una mirada suya muchas veces lo dice todo, y “hay que saberlas leer e interpretar”. Puede ser una caricia, como puede ser un desafío, o una duda, una burla, un deseo un sentirse irrespetado, etc. En ciertas comunidades y condiciones, la mirada es un lenguaje. En cuanto a la expresión “poner el ojo”, también mi respuesta está en otra estrofa de *El saceño*, aquella que reza: Saceño y desde pequeño, / pongo en el ojo toda mi fe, / y el ojo me da la vida, / me dio hasta el rancho / y también mujer (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

La anterior referencia al tema *El Saceño* nos brinda por demás varios elementos para tener presente, obviamente el primero es la importancia que tiene la mirada. El Saceño se fía en su

mirada como primer y más grande recurso a la hora de proponer un negocio. La mirada no es solo al objeto del negocio (que puede ser un animal, un lote de tierra, un tejido, una herramienta, etc) para evaluarlo y ver su futuro valor comercial. La mirada es también para el ‘cliente’ el comprador o vendedor, según en el caso; analizando sus características para los negocios. Así es como el observar brinda ese calor extraño que acompañado de la palabra se consolida en un apretón de manos en señal de que el negocio está pactado.

Consecuentemente, el estar vuelto hacia los otros, hacia el prójimo sea en la relación que sea, implica una correlación de sujeto a sujeto, de campesino a campesino, pero que se constituye a partir de la singularidad de cada uno de los sujetos, dicha constitución muestra que todos los sujetos poseen una proyección hacia el ‘otro’ a partir de ser también ellos correlativos para ese otro, tal como se muestra en la proyección de nuestra propia sombra.

CONSIDERACIONES FINALES

La vida usual del campesino se encuentra conformada por múltiples acaecimientos, por medio de los cuales asienta una relación con su entorno (mundo) más próximo. Dicha relación, pone de manifiesto su existencia efectiva en la que aprehende un contenido (a manera de apropiación) de los diferentes acontecimientos. Por ejemplo, la vida usual del campesino en el día domingo representa una disposición anímica distinta a la de los otros días, pues lo que se aprehende en los diferentes acontecimientos del día domingo repercute indudablemente en el proyectarse constante del campesino. Algunas de las composiciones de JVR reflejan lo anterior:

PA: En algunas de sus canciones (*Amorcitos en domingo*, *Soldadito de la patria*, *Las dos mocitas*) hay referencias directas a un día de la semana en específico, a saber: el domingo. ¿Qué hace que los acontecimientos o sucesos comúnmente vivenciados por un campesino el día domingo sean distintos a los de los otros días de la semana?

JVR. Por asuntos religiosos, festivos, económicos, sociales, el domingo terminó siendo un día particular, casi que de culto; de ahí su importancia (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

En la relación del campesino con su entorno se puede tomar a la palabra como un elemento de este enlace pues ella da un sentido que para el caso del campesino se vuelve propio, en tanto que manifiesta una relación del campesino y sus semejantes, con su entorno. El vocablo se asume en tanto exista una experiencia en la que se haya vivido determinado vocablo tal como se da la eficaz utilidad de un utensilio al ser utilizado; el vocablo deviene de unos contextos por lo que su sentido, se acota, a unos determinados sucesos. Así sucedió durante el desarrollo de este trabajo, en cuanto a dos vocablos en específicos, a saber: el de *tronche* y *saceño*, pues no se contaba con una experiencia de determinados vocablos. Por lo que fue necesario acudir a algunos campesinos que ya hubieran apropiado dichos vocablos para que nos hablaran, no solo de su sentido, sino también del contexto en el que comúnmente se suelen utilizar.

El estrecho vínculo que tiene el campesino con su entorno se hace patente, por vocablos propios, por disposiciones anímicas frente a las distintas vivencias, y también por el cumulo de

sensaciones que devienen de ellas. Todas estas pueden considerarse como onticas, es decir como reducto evidente en el campesino (en el Dasein para Heidegger). Así, cuando nos remitimos al ‘estrecho vínculo del campesino con su entorno’ estamos yendo de una u otra forma hacia el *ser-campesino* del campesino, es decir hacia lo ontológico. Por ende en la relación del campesino con su entorno se tiene la esencia fundamental *de lo* que lo hace *ser-campesino*. Por lo cual, también, el campesino puede concebir su esencia fundante de un cierto y sombrío modo. Este último rasgo hace del vínculo del campesino con su entorno una peculiaridad pues siendo un rasgo óntico, lleva también a lo ontológico de dicho vínculo, luego refiere hacia dicho principio.

Con lo anterior podemos develar una pregunta que de cierta forma ya se ha planteado implícitamente a lo largo de todo este documento: ¿Qué hace *ser-campesino* al campesino? o lo que sería lo mismo ¿Qué ES *lo-campesino*? es decir preguntar por el sentido de ser del ente campesino. De una cierta forma, en el cuestionario respondido por JVR ya se dejaba ver esto mismo, preguntar por lo ontológico nos llevó directamente a lo óntico:

PA: Finalmente, ¿qué diría usted que es lo que hace *ser-campesino* al campesino? JVR. Por ahí comenzamos, ¿recuerda? [Gracias por lo de campesino, pero, para empezar, ¿a quiénes debemos llamar así, o quiénes merecen llamarse así, y por qué? ¿Yo lo sería?] He pensado a veces en eso, y hasta he escrito algunas líneas, ante preguntas similares. Y mi respuesta está, creo, en mi obra publicada y por publicar, y, de pronto, en una que otra glosa de las respuestas que le he dado hasta ahora (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016).

Consecuentemente, lo que hay que decir acá es que logramos develar unos rasgos constitutivos e indesligables del campesino que pueden configurar un examen específicamente sobre ellos y cómo ellos disponen la pregunta por el *ser-campesino*. El campesino en su estrecho vínculo con su entorno rural y provincial esclarece lo óntico del examen por el *ser-campesino*, dándonos así una comprensión de ese ser: “Cuanto más adecuada y originaria haya podido resultar la explicación de este ente, con tanto más seguridad el proceso ulterior de la elaboración del problema ontológico-fundamental llegará a su meta” (Heidegger, SyT: 200). Así la tarea posterior que se nos presenta es la del examen por el *ser-campesino*, habiendo develado ya, con suficiente

comprensión, lo óptico de dicha pregunta. Por esto último ahora lo que se establecerá aquí será ese rasgo óptico del *ser-campesino*.

Para empezar hay que recalcar nuevamente que cuando nos remitamos a lo óptico de dicho examen nos referiremos al campesino en relación, en vínculo, en concomitancia directa con su entorno rural y provincial. A partir de dicha relación se pueden tomar varios elementos que la conforman como el de arraigo que está directamente relacionado con el hecho de habitar (en el sentido de cultivar y cuidar, velar por) la tierra y trabajar la tierra. Este atributo muestra al campesino y su tierra como una amalgama indisoluble en la que se requiere el uno con el otro, tal como lo haría el trabajo de una ‘yunta’: la tierra sin un campesino que la trabaje, la cuide, no es lo mismo; y el campesino sin tierra, sin donde sembrar y trabajar no es campesino, de allí ese sentimiento de arraigo por la tierra. De manera semejante lo enuncia Velosa por medio de dos refranes populares:

PA: Algunas de sus composiciones narran vivencias del campo y la ciudad. En este contexto de la dualidad campo-ciudad, ¿qué cree usted que sucede con la esencia de lo-campesino?
JVR. En cuanto a la esencia de lo campesino, volvemos al comienzo, ¿qué es ser campesino, y en qué se fundamenta el serlo, y de qué esencia hablamos? Entonces, pensando en ello, **y respecto a la pregunta, me gustaría seguir creyendo eso de que “donde va la mar, van sus arenas”, pero tristemente “así no es como va el agua al molino”** (J. Velosa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2016). [Negritillas mías]

Otra relación que se muestra, y que a su vez surge de lo óptico examinado, es la de la palabra, ya que para el campesino su vocablo, sus expresiones no son solo modos que lo identifican como campesino, sino que gracias a esto mismo lo establecen como un elemento particular y propio de él. La palabra debe comprenderse, además de su sentido de apropiación, en el hecho de brindar confianza y compromiso en la disposición del campesino. El ser de palabra marca una característica relevante en el campesino pues es una ínfima relación que puede tener como elemento de origen la humildad del campesino, porque muchas veces éste no cuenta con dinero y lo único que puede remplazar a ello para conseguir algo es dar la palabra, hacer de ella algo confiable y representativo. Por esto mismo es que la palabra tiene un valor ingente. El campesino

y la palabra son como el campesino y la tierra que a su vez son parte de la relación general de campesino y campo o campesino y su entorno.

Con esto dicho, la tarea de una posterior reflexión será la de llegar a una plena comprensión o por lo menos interpretación de ¿Cómo el campesino en su relación con el campo muestra su constitución ontológica como campesino? Pero, gracias a lo desarrollado, examinado y reflexionado en este documento solo esperamos que dicha relación no se termine. Pues se mostró en este trabajo problemáticas sociales (el des-arraigo, el desconocimiento del vocablo tradicional) y ambientales (la falta de cuidado del medio ambiente) que ponen en riesgo la relación del campesino y el campo, y por ende, de un examen futuro hacia dicha relación, hacia la condición ontológica del *ser-campesino*.

Por esto, cuando hagamos referencia al campesino, sus vivencias, sus formas de vida, de afrontarla y verla, no lo hagamos bajo una visión lastimera y arrogante. Tengamos a bien considerar su existencia de trabajo constante y difícil para que siga germinando allí una expresión sencilla, pero no por ello sumisa, que aporta a la sociedad su propia interpretación de su relación con el mundo (manifestada en sus vocablos, en sus disposiciones anímicas, en sus saberes tradicionales y populares, entre otras expresiones) pues gracias a ella se dio lugar al trabajo que usted ‘ha acabado de leer’.

TEXTOS RESEÑADOS

Heidegger, M. (1963 /03/ 05) ¿Por qué permanecemos en la provincia? En:

Revista Eco. Recuperado de:

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm [24/11/2014].

_____. (1979). *El sendero del campo*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080226110325/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_sendero_del_campo.htm [15/05/2016].

_____. (1983). *Como cuando en día de fiesta*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080217002547/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/como_cuando_en_dia_de_fiesta.htm [15/05/2016].

_____. (1987). *La esencia del habla*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080119084552/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/esencia_habla.htm [15/05/2016].

_____. (1988). El principio de identidad. En: *Identidad y diferencia*. (pp.61-97). Cortés, H & Leyte, A. Barcelona: Editorial Anthropos.

_____ (1990). *El camino al habla*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080216235550/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_camino_al_habla.htm [15/05/2016].

_____. (1990). *El Habla*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080217000905/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_habla.htm [15/05/2016].

_____. (1994). *Construir, habitar, pensar*. Recuperado de:

<http://web.archive.org/web/20080217001216/http://www.heideggeriana.com.ar/>

[xtos/construir_habitar_pensar.htm#arriba](#) [22/03/2016].

_____. (1994). *La cosa*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080217002607/http://www.heideggeriana.com.ar/te_xtos/la_cosa.htm#arriba [15/05/2016].

_____. (1999). *El concepto de tiempo*. Recuperado de:

http://web.archive.org/web/20080118040948/http://www.heideggeriana.com.ar/te_xtos/tiempo_pallas_escudero.htm [03/10/2016].

_____. (2003). *Ser y Tiempo*. Trad. Rivera, J. Madrid: Editorial Trotta.

_____. (2010). El origen de la obra de arte En.: *Caminos del Bosque*. (pp.11-62). Trad.: Cortés, H & Leyte, A. Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, E. (1992). El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica. En: *Invitación a la fenomenología*. (pp.35-73). Barcelona.: Paidós.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad.: Iribarne, J. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Iribarne, J. (2008). Estudio preliminar. En: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (pp.13-45). Trad.: Iribarne, J. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Maldonado, C. (1996). *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo: La filosofía de Husserl*. Bogotá.: Pontificia Universidad Javeriana.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Trad.: Cabanes, J. Barcelona: Editorial Planeta.

Sartre, J. (1993). *El Ser y la Nada*. Trad.: Valmar J. Barcelona: Ediciones Altaya.

Urbina A, (2003/04/10). Colombia (I): música popular actual. En: *Centro Virtual Cervantes (CVC) Rinconete*. Recuperado de:
http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/abril_03/10042003_02.htm
[09/11/2014].

Velosa, J. (1983). *La cucharita y no sé qué más. Historias para cantar*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Velosa, J *Abran ventanas, portones, orejas y corazones* Obra inédita. En: *Lo formal de lo informal. Desde la carranga y tal*. Recuperado de:
www.bandolitis.com/images/stories/2009/articulo%20jorge%20veloza.pdf
[13/04/2016].

DISCOGRAFÍA RESEÑADA

Los carrangueros de Raquira. (1980). El Saceño. & La china que yo tenía. En: *Los carrangueros de Raquira*. [LP]. Bogotá: FM Discos y Cintas.

Los carrangueros de Raquira. (1982). El carranguero. & Soldadito de la patria. En: *Así es la vida*. [LP]. Bogotá: FM Discos y Cintas.

Velosa, J. (1983). El pedimento. En: *Cantas y relatos*. [LP] Bogotá: FM Discos y Cintas.

Jorge Velosa y los Hermanos Torres. (1984). Chinita boyacacuna. En: *Pa' los pies y el corazón*. [LP]. Bogotá: FM Discos y Cintas.

Jorge Velosa y los Hermanos Torres. (1989). Yo también soy un boyaco. En: *A ojo cerrado*. [LP]. Colombia: Discos Fuentes S.A.

Jorge Velosa y los Hermanos Torres. (1990). La tía Carmela. En: *De mil amores*. [CD]. Colombia: Discos Fuentes S.A.

Velosa y los carrangueros. (1998). Canto a mi vereda. Póngale cariño al monte. & Buenos días campesino. En: *En cantos Verdes*. [CD]. Colombia: Discos Fuentes S.A.

Velosa y los carrangueros. (2002). El rey pobre. & Boyaquito sigo siendo. En: *Patiboliando*. [CD]. Colombia: MTM Ltda.

Velosa y los carrangueros. (2005). Que solita está mi tierra. En: *Surungusungo*. [CD]. Colombia: MTM Ltda.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Gaos, J. (1993). *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1994). *Poéticamente habita el hombre*. Recuperado de: http://web.archive.org/web/20080217002240/http://www.heideggeriana.com.ar/textos/poeticamente_habita_hombre.htm [03/10/2016].

_____. (2010) ¿Y para qué poetas? En.: *Caminos del Bosque*. Trad.: Cortés, H & Leyte, A. Madrid: Alianza Editorial.

Vattimo, G. (1996). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa Editorial.