



Filosofía en una sociedad tribal amazónica

Philosophy in an Amazon tribal society

Heinrich Helberg Chávez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

hhelberg@hotmail.com

Resumen

«Filosofía en una sociedad tribal amazónica» presenta las formas de cómo el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff evidencia un pensamiento filosófico, tanto a nivel de inquietudes filosóficas compartidas por la gente común, como de una reflexión más elaborada de los curanderos entre los desana de la Amazonía colombiana. Este testimonio sobre una sociedad tribal muestra claramente que son los curanderos con su filosofía formulada en conceptos abstractos los que establecen la cosmovisión y la religión como instrumentos de gestión social y auto gobierno y no al revés como suele suponerse que la religión antecede a la filosofía. Se trata, sin embargo, de un conocimiento reservado, que refleja los intereses y el poder de los curanderos y nos da una visión completamente diferente de su cultura, no accesible a la mayoría de sus miembros. Y esto nos ofrece la oportunidad de establecer las relaciones de la filosofía con el poder político en distintos tipos de sociedades. Lo que empieza como una pregunta sobre si los pueblos amazónicos tienen una filosofía propia termina discutiendo la misma naturaleza de la reflexión filosófica.

Palabras clave: Desana, amazonia colombiana, pensamiento filosófico, cosmovisión, religión.

Abstract

«Philosophy in an Amazon tribal society» shows how the anthropologist Gerardo Reichel-Dolmatoff evidences a philosophical thought, both at the level of philosophical concerns shared by ordinary people, as of a more elaborate reflection of the healers among the desana of the Colombian Amazon. This testimony about a tribal society clearly shows that the healers with their philosophy expressed in abstract concepts, are the ones who establish the worldview and religion as instruments of social management and self-government, and not the other way round as it is often assumed that religion precedes philosophy. We are talking, however, about a top secret knowledge that reflects the interests and power of the healers and gives a completely different view of their culture, not accessible to most of its members. And this gives us the opportunity to establish the relations between philosophy and political power in different types of societies. What begins as a question about whether Amazonian peoples have an own philosophy ends by discussing the nature of philosophical reflection itself.

Keywords: Desana, Colombian Amazon, philosophical thought, worldview, religion.

1. El mito de Occidente

En la tradición del pensamiento occidental el origen de la filosofía se ha venido a asociar fuertemente con el desarrollo de un discurso racional como instrumento y vehículo del conocimiento en la Grecia antigua, pensando que las filosofías de los eleatas son una suerte de anticipo de la ciencia moderna. Y esta visión se ha repetido hasta la saciedad en las introducciones a la filosofía. Pero esta creencia, porque no merece ser considerada una teoría, no es sino el mito de origen de Occidente y la manera como intenta apropiarse de la razón buscándole un origen excepcional y único. Intento que es fácilmente falsificable por toda la experiencia que tenemos con otros pueblos en todas partes del mundo y en todos los niveles y formas de interacción, porque con todos los pueblos se puede mantener diálogos coloquiales, e intercambiar razones sobre un sinnúmero de temas, sin ningún problema.

Podemos afirmar más bien que el uso de la razón está firmemente asentado en el discurso cotidiano y no estamos solos en esta afirmación porque René Descartes dice en su famoso *Discurso del método* que la razón es la cosa mejor repartida del mundo. En consecuencia querer apropiarse de la razón y ubicar su desarrollo en un periodo histórico y una ubicación geográfica determinada es un despropósito totalmente absurdo y sin ningún sustento. Que solo puede verse como un reflejo de la política colonial, a la par del racismo.

Por eso querer limitar la reflexión filosófica solo a la tradición de pensamiento occidental y tratar a los antiguos griegos como un pueblo excepcional, es al menos imprudente y va a depender del concepto de filosofía que nos hagamos, y eso está en discusión, por más que podamos señalar algunas características frecuentes de la reflexión filosófica, pero el tema queda abierto. Y hay que tomar en cuenta que junto a la tradición de pensamiento occidental hay otras grandes tradiciones de pensamiento en la India, China y Arabia, que en parte le anteceden. Y es muy probable que estas y otras culturas como la egipcia estén más interrelacionadas con la cultura occidental de lo que pensamos, puesto que hay múltiples referencias y préstamos entre unas y otras. En sus libros sobre los presocráticos Russo nos da testimonio de estos contactos.

Mientras los europeos del siglo XIX piensan que el origen del pensamiento abstracto y sistemático está en la Antigua Grecia, y caracterizan así a la filosofía, los mismos griegos antiguos afirman en sus escritos que se fueron a Egipto y hasta a Mesopotamia a aprender de ellos.

En estos casos, es innegable, que también encontramos un pensamiento racional con argumentos sistemáticos en otras tradiciones de pensamiento. Ciertamente es que algunas personas ven en esos textos antiguos, como *El libro del Tao*, solo formas sofisticadas de una sabiduría popular, porque falta el trasfondo de un interés orientado a la investigación científica, que se quiere poner como rasgo esencial de la tradición de pensamiento occidental. Pero proceder así es cuestionable, porque si bien se puede constatar que en la antigua Grecia había algún tipo de investigación, difícilmente va a satisfacer criterios de científicidad modernos. Y hay que constatar que las filosofías antiguas no estaban dedicadas a fundamentar la investigación empírica para contar con nuevos conocimientos, sino más bien, como es notorio en Aristóteles, a comprender y ordenar categorialmente el mundo, y que el mayor interés para muchos otros era desarrollar una teosofía y la especulación teológica. Y en el caso de *El libro del Tao* no es que desconozcan los conocimientos empíricos, es que los desdeñan a favor del camino del Tao, que es un conocimiento lógico que trata del retorno a la propia determinación y que plantea una visión dialéctica de la lógica que progresa por conceptos opuestos llamados *fan*.

Y tanto el «estudiarse a sí mismo» de Heráclito, como el volver al origen, a lo indefinido del Tao, para allí encontrar la verdadera determinación de las cosas y reconstruir las formas de entender el mundo, con oposiciones dialécticas, son procedimientos muy rigurosos. Pero no son modernos, porque la época moderna da una importancia central a la investigación empírica, porque quiere transformar el mundo, y su sistema económico tiene un ciclo de reproducción del capital que le exige innovaciones constantes para alimentar la expansión indefinida del mercado y de las rentas que producen las industrias. Y por ende, somete la historia y la creación del mundo a la investigación empírica, en lugar de tratar de explicar la historia desde el origen del mundo con una especulación lógica.

Considero que no sería apropiado identificar filosofía con el espíritu científico, aunque en muchas universidades se considera a la filosofía como otra disciplina científica más. A diferencia de David Sobrevilla (1992), por ejemplo, pienso que es esencial que la filosofía se mantenga autónoma y no asuma como propios los objetivos de la modernidad, ni ningún otro, porque si no pierde su capacidad de indagar y de cuestionar todas las formas de vivir y pensar y de cuestionar los marcos de referencia de esas culturas con la sola excepción de los marcos de referencia necesarios para comunicarse, es decir, los no especializados del lenguaje cotidiano. Y este rasgo cuestionador de la filosofía que no acepta marcos de

referencia ni techos políticos parece ser un rasgo importante del pensamiento filosófico que se ha ido construyendo a través de la historia.

2. Las diferencias entre los conocimientos del mundo

Las diferencias entre los tipos de conocimiento del mundo son explicables porque se trata de tradiciones que se dan en sociedades con economías muy distintas a la de la era industrial en que vivimos, con otros requerimientos sociales a sus sistemas de conocimiento y filosofías. Y más bien se refuerza la idea que la ciencia moderna nace con la modernidad y sus industrias y que la forma genérica de sus juicios, métodos y propósitos están atados a la era industrial y no son para nada universales, sino que tienen las limitaciones que le imponen los encargos sociales, económicos y culturales. Los testimonios de los curanderos que expone Gerarde Reichel-Dolmatoff evidencian que el pensamiento abstracto y las generalizaciones se asocian ya en las sociedades tribales al ejercicio del poder. Pero el poder en las sociedades tribales como la de los desana no es negativo: es el poder organizativo para poder sostenerse como sociedad, es el poder que emana de las competencias productivas y eventualmente de la delegación de poder, pero no es un poder de la dominación socio-económica. No se puede, sin embargo, asociar el uso de generalizaciones explícitas al ejercicio del poder, porque es una de las habilidades que se adquieren con el uso del lenguaje cotidiano, que es de todos, y porque básicamente hacen lo mismo que las generalizaciones que se transmiten de manera práctica, con series de ejemplos, modelos, imitaciones, etc. Es decir, las generalizaciones y abstracciones no tienen por qué ser privilegiadas como «superiores» en algún sentido.

Las distintas lógicas de argumentación, los conocimientos particulares, las generalizaciones prácticas implícitas y las explícitas, todas están todas contenidas en los usos del lenguaje cotidiano y los usuarios generalmente las entienden como complementarias. Nadie puede apropiarse de ellas y eso nunca ha ocurrido ni ocurrirá. Y este reconocimiento obviamente tiene que cambiar las valoraciones culturales y de la misma filosofía. Por eso es que el pensamiento abstracto puede haber sido una constante histórica de varias tradiciones filosóficas, pero cuando aparece la filosofía de lenguaje y trabaja solo con conocimientos gramaticales particulares también es reconocida como filosofía.

Lamentablemente la tradición de pensamiento occidental ha permanecido marcadamente autocentrada y ha tratado a la filosofía eleata como un cuerpo de textos autónomo (conversación personal con Juan Abugatas en 2004), lo que ha llevado a postulados en extremo etnocéntricos como que la razón solo sonrió a los eleatas y a los griegos antiguos, o que la filosofía es un asunto griego (Heidegger) y que el resto del mundo permaneció en un oscurantismo mítico. Lo que es totalmente falso, como decíamos arriba, porque el uso de razones y argumentos está firmemente anclado en el lenguaje cotidiano y si algo caracteriza a la humanidad es su lenguaje.

El dominio del discurso cotidiano es lo que une a las distintas culturas y a la humanidad y es en base al sentido común y la visión cotidiana de la vida que las distintas culturas pueden dialogar y explicar sus distintas concepciones, costumbres y creencias. Si el lenguaje cotidiano no tuviera esa capacidad de cuestionar lo que no entendemos de otras culturas y de responder esos cuestionamientos, no habría la posibilidad de diálogo entre culturas. Y de eso nos hemos asegurado en los muchos viajes que hemos hecho para conocer distintos pueblos.

3. ¿Qué va primero, la razón o el mito y la religión?

Lo que tenemos que explicar no es cómo surge la razón a partir de un pensamiento mítico, sino todo lo contrario: cómo usa la razón abstracta a los mitos, cosmovisiones y otros sistemas simbólicos como instrumentos para lograr propósitos como hacer entender los principios éticos abstractos, crear un orden social y gobernar. Y eso es justamente lo que aporta el caso de una filosofía en un contexto tribal que vamos a tratar aquí. Y los curanderos lo hacen generando toda una cultura simbólica y es allí donde toda la literatura oral que ellos si bien heredan, modifican y reintroducen, cumple con un sentido específico: sirve para expresar los modelos lógicos culturales.

Si bien los curanderos conocen los modelos culturales en su expresión abstracta, este conocimiento es secreto y excluyente, para el resto son expresados en forma de mitos, de una cosmovisión y de rituales que ponen en acción todas estas concepciones culturales, y que en buena cuenta aplican los patrones lógicos. Pero esta cultura simbólica, el universo de sentido cultural, que es una propuesta de los que la generan, generalmente los curanderos, no es idéntica con el universo de

sentido del lenguaje cotidiano, y además es producto de la filosofía de aquellos que la generan.

El discurso cotidiano se origina en el proceso de socialización con el que se adquieren los usos esenciales del lenguaje y la manera como los distintos tipos de palabras, expresiones y discursos se engranan con la realidad, esto es, lo que la filosofía de lenguaje contemporánea llama «gramática profunda». Pero luego las culturas desarrollan esos usos básicos e introducen nuevas unidades de sentido, válidas solo para esa cultura específica. Y a veces lo hace una sociedad con determinada forma de organizar su economía y ecología como los estados incipientes como cuando introduce los valores que necesita ese tipo especial de economía. Y entre esos discursos específicos está el de los curanderos en las sociedades tribales, y en otras que heredaron la institución, que tiene enorme influencia en las personas comunes, pero que como veremos nunca es absoluta y siempre da pie a la duda.

La ilusión del mito de origen occidental es que la filosofía surge del pensamiento mítico como la luz de la oscuridad, cuando el camino lógico y real es el exactamente opuesto: la cosmovisión, la religión, los mitos y todos los simbolismos y usos metafóricos son instrumentos políticos para ordenar y gobernar y son producto racional de una filosofía y de una política que tienen que generar medios de contención a los impulsos humanos en sociedades tribales en las que la autonomía de las personas es principio de organización fundamental y no hay medios de represión. Por lo tanto, la capacidad de interrelacionarse y de convivir tiene que ser renovada diariamente, porque no hay estructuras que funcionen como supuestos. No hay instituciones supuestas ni establecidas (salvo el parentesco): todos los días los que se creen autoridades tienen que poner a prueba que lo son y las tareas e ideas que propongan podrán ser aceptadas o no, sin ninguna forma de coerción, salvo su poder de convencimiento, y por ende muchos no los seguirán. Y es por eso que tienen que recurrir inteligentemente a la religión y a la cosmovisión como medios de coerción y regulación. Sin que eso implique todavía ningún tipo de opresión o de aprovechamiento económico.

Tanto el orden social como la relación entre sociedad y naturaleza son órdenes que tienen que ser mantenidos colectivamente y de la capacidad de coordinar esos esfuerzos depende la supervivencia. Por eso es que tanto los dueños de las especies, los espíritus de los sistemas ecológicos y de las esferas de acción humanas no anteceden al mundo, no están lejanos como los dioses en otro mundo, ni en un supuesto origen del mundo, sino que están entrelazados con la vida cotidiana, y

si hay una mistificación, y se personaliza especies y sistemas, es porque las especies y los sistemas ecológicos tienen que ser representados por alguien/algo para poder interactuar con ellos: su «presencia» es necesaria, porque es estructural para poder negociar, y *el intercambio recíproco* es el orden que se impone a la naturaleza en los pueblos tribales.

Y el intercambio puede expresarse con conceptos abstractos como «energía» o simbólicamente como «lo que une a los animales y humanos es la sangre» y cada esfera tiene su medio de intercambio. Y así lo que intercambia el dueño de los animales y el curandero son «almas». Y el intercambio tiene que ser tendencialmente equitativo, porque se trata tanto de la sostenibilidad social como ambiental, en una interdependencia mutua.

Los pueblos amazónicos saben perfectamente que es un orden impuesto a la naturaleza, una proyección social. Y saben que es un orden precario, inestable y con amenazas de fuga de energía, que hay que mantener a diario, y en eso tienen que colaborar todos los miembros del pueblo, bajo amenaza de enfermedad y muerte. Y el que los espíritus funcionen, sean efectivos, es la señal que la naturaleza acepta el trato, el intercambio. Y eso es lo que permite *regular los intercambios socio-naturales* para que la vida sea sostenible. Porque de eso se trata, de una propuesta regulativa, no de hacerse de una imagen del mundo para manipularlo o transformarlo. Por eso es que la creencia en espíritus depende de la efectividad, no de pruebas de su existencia, así no está construida la lógica de las creencias. Y si nos parece que algo falta, hay que recordar que la creencia en la consciencia, en el mundo subjetivo de una persona, sigue la misma lógica. Y la existencia del *pensamiento de una persona*, que obviamente no se ve ni se huele, existe porque hablamos de él y transforma el mundo, es efectivo. Y el pensamiento de una persona *vive* porque relaciona conceptos y deducciones de una manera específica. No porque sea algún tipo de fenómeno, ni interno ni externo, ni constatable ni no constatable. Entenderlo así sería malentender totalmente la lógica de lo que pensamos.

La modernidad, en cambio, vive de la ilusión que las leyes naturales son las reglas innatas de la naturaleza misma y no somos conscientes de las manipulaciones que hacemos para obtenerlas, porque el resultado de los experimentos empíricos (los hay también mentales) son una curva estadística y las presunciones de la ley natural o las leyes que pueden estar actuando son nuestra comprensión del fenómeno, y la manera de expresarlas con fórmulas matemáticas también es una interpretación. Porque los conceptos simbolizados, las definiciones, el tipo

de relación establecida entre ellos y hasta el mismo diseño del experimento, todo eso evidencia una visión y un aporte, que no solo es «científico», sino que tiene un componente personal y otro social y cultural.

En la modernidad nos detenemos y nos damos por satisfechos con las leyes naturales como explicación, cuando podríamos dar un paso más allá y preguntarnos: ¿Por qué las regularidades? Y es entonces que caeríamos en cuenta que orden y desorden dependen no del mundo objetivo, que permanece igual, lo veamos como lo veamos, sino de la mirada que lo registra. O de la colaboración entre la mirada que ordena y lo que se deja ordenar de esa manera.

4. Problemas con la tradición de las inquietudes filosóficas

En el extremo opuesto de la cultura globalizada, encontramos a la institución del curanderismo, la más antigua de la humanidad. En el Perú se mantiene en las sociedades neolíticas de la Amazonía y en las comunidades andinas, herederas de formas de vida en estados, hoy desaparecidos, así como de forma más aislada en la costa. El hecho que no haya en las cosmovisiones y mitos andinos y amazónicos ningún desarrollo similar o comparable con los de la antigua Grecia o con otra corriente filosófica se da por establecido y no sin cierta razón. Ninguno de estos textos recogidos por cronistas, viajeros, misioneros y antropólogos muestra una discusión sistemática en un afán de llegar a la verdad. A pesar de que existen muchas cosmovisiones y éstas pueden tener supuestos filosóficos y sus razones implícitas, no hay o no parece haber una tradición que los discuta. Al menos esto parecen decirnos las fuentes disponibles.

Pero ello puede no ser tan cierto como aparenta. Existe, en primer lugar, un problema de fuentes. Generalmente se han recopilado textos fijos, mitos, canciones, cosmovisiones; aquello que estos pueblos han considerado necesario fijar en un texto repetido por tradición oral. No se han recopilado las discusiones —entre los mismos indígenas— acerca de esos mitos y cosmovisiones que también se dan y nos consta personalmente que mientras recogíamos relatos entre los harakbut de la Selva Sur, cuando mi traductor Juan de Dios Chimatani le dice al relator, Humberto Chiring, que él no puede creer que la gente se haya olvidado de cómo hacer sexo, le respondieron que se trataba de «otra humanidad». Y entendimos que se trataba de una «otredad absoluta», porque todavía no se había establecido la cultura harakbut y su versión de la humanidad. Y el mito que relata trata

justamente de eso, de la época fundacional, en la que la humanidad olvida todo y tiene que reaprender todo. Y el recurso del olvido de toda la cultura es un recurso similar en su función al de la duda metódica, solo que aquí no se pone todo en duda, sino que toda la cultura se olvida y hay que reaprenderla de nuevo, para que «sea como antes» o «vuelva a amanecer-aparcer». Este es obviamente un recurso estructurador del mito y un recurso con implicancias filosóficas.

No importa aquí que el recurso a la duda metódica no sea sólido como lo ha demostrado Wittgenstein en *Acerca de la certeza*, porque la duda universal no puede esgrimir argumentos para todo y para dudar es necesario pensar y tener argumentos, caso contrario se puede *decir que se duda*, pero el *dudar* patina, porque no tiene argumentos con qué dudar. Y algo similar ocurre con olvidar todo, por si se olvida de todo, entonces se olvida también del mismo sentido de las palabras que está usando y todo se detiene en la mudez. Por eso es que las maneras en que damos sentido no se pueden poner en duda globalmente, porque necesitamos dejar algo fuera de duda para poner en duda otra cosa.

El problema con la tradición filosófica es, entonces, que no disponemos de recuentos de las preguntas y respuestas en torno a estos problemas que es justamente donde podía aparecer un discurso argumentativo, que recurra a conceptos abstractos y explicaciones. Y ello permanecería así, sino fuera gracias a la notable excepción del trabajo antropológico en detalle y profundidad de Gerardo Reichel-Dolmatoff acerca de los desana del río Vaupés de Colombia.

5. Los problemas de la vida resueltos y la razón práctica

No podemos dejar de mencionar, que estos grupos humanos no podrían vivir ni solucionar su sustento, si no tuvieran conocimientos prácticos suficientes, puesto que las flechas avanzan, rotan en el trayecto y dan en el blanco. Los venenos que usan matan a la víctima, mas no a quien come la presa, las casas que construyen no se derrumban con las fuertes tormentas tropicales, y las medicinas que usan logran mantener viva a su población, es decir son pueblos que resuelven los problemas de la vida. Por lo tanto, disponen de conocimientos prácticos por lo menos equivalentes a nuestros pensamientos y ciencias occidentales, y que también funcionan. Y esto puede decirse inclusive de otras especies de animales, que también solucionan los problemas de sus vidas con conocimientos adquiridos

y transmitidos en sus vidas y que no se embrollan para nada con sistemas de pensamiento, metafóricos y religiosos.

6. Las inquietudes filosóficas

Debemos asumir también, que aquí como allá y en todas partes y épocas las inquietudes filosóficas y la capacidad de dedicarse seriamente y con rigor a ellas no son necesariamente asunto de todas las mentes e intereses. Es decir, no esperamos que todos los pueblos indígenas posean una tradición filosófica muy elaborada, aunque posiblemente todos los pueblos tengan inquietudes filosóficas y hayan dedicado en algún grado sus esfuerzos a resolver estas inquietudes.

7. La filosofía de los pueblos

No estamos abordando la existencia de una filosofía indígena, por lo tanto, haciendo un paralelo estricto con los orígenes de la filosofía en la Antigua Grecia, aseverando que existe el mismo clima intelectual, de investigación y especulación lógica *contra* el pensamiento mítico y el expresarse con ilustraciones gramaticales, como se llama a las imágenes con las que entendemos los conceptos. No se trata tampoco de usar *filosofía* con un sentido tan amplio, que sea simplemente coextensivo con una cosmovisión o una cosmología, que es parte de la religión. Hacer filosofía tiene que ver con una reflexión sobre el pensamiento y la lógica del pensamiento que es su medio de existencia, así como también sobre las costumbres e instituciones, incluyendo las religiones. Pero éstas, como es de esperar, cambian con las distintas formaciones sociales.

8. Concepción intercultural de la historia

Pero a diferencia de la concepción de la historia más usual no consideramos que los pueblos que no se articularon a la globalización y que se negaron a usar distinciones de castas o clases como modo de organización política, no son los retrasados de la historia, restos en el camino a la modernidad, que la culmina, sino que son producto de las opciones políticas que tomaron y del hecho que no fueron conquistados y sometidos por otros.

Podrían ser más bien los ganadores de la historia, porque son los que supieron mantener su autonomía política y su cultura, mientras que los otros pueblos articulados no colectivamente sino individualmente a la globalización como ciudadanos de estados y como consumidores del mercado globalizado enfrentan la erosión y la pérdida de su cultura. Porque las culturas humanas no se han negociado a nivel global, se negocian y articulan en universos de sentido de pueblos. Y el supuesto general de un «sentido común» o de una «visión cotidiana de la vida» no es resultado de una negociación explícita a ese nivel global, porque no hay interacciones a ese nivel, sino que es el sedimento de las negociaciones culturales y de más bajo nivel. Y este es el *concepto intercultural de la historia*.

La consecuencia es que no podemos ver las filosofías de estos pueblos como antecedentes de la filosofía moderna, sino que tenemos que reconocer su vigencia contemporánea e iniciar y mantener un diálogo intercultural con esas propuestas filosóficas, porque no son posiciones superadas, sino un pensamiento vigente desde la extrema diferencia del pensamiento globalizado y por eso mismo sumamente valiosas.

9. El pensamiento filosófico de los desana

El pensamiento de los desana, como veremos más abajo cumple con las condiciones que le ponemos a la filosofía: hay inquietudes filosóficas compartidas por todos, y ese es seguro el sustrato de la filosofía, el tesoro filosófico de la humanidad. Pero también hay el pensamiento más elaborado de los curanderos, que tienen una visión del lenguaje, de la gestión simbólica de su cultura, una teoría de las esencias y una lógica de las intervenciones del curandero cuando aconseja, cura o daña. Pueden expresarse en términos de conceptos abstractos y son los que «inyectan» es sus sociedades una literatura oral que traduce los conceptos abstractos en una cosmovisión, mitos y rituales que son parte del ordenamiento socio-político que inducen los curanderos y a través del cual, también ejercen su poder específico en estas sociedades sin castas ni clases, pero que sí conocen este tipo de poder.

Es más estas sociedades tienen también «estados de bolsillo» y pueden organizarse con jerarquías y generar ejércitos para defenderse en tiempos de amenazas externas, como sucedió hace poco con el terrorismo en la Selva Central en el Perú. Pero que en épocas de paz se desestructuran para tener vidas cualitativamente

superiores, de personas autónomas que se interrelacionan por sus decisiones culturales y no por sus sistemas jurídicos. Quizá sea este un modelo de vida para una sociedad intercultural futura.

10. El subconsciente colectivo

El efecto secundario de la literatura oral es la generación de un subconsciente colectivo, que expresa la visión poética de estas sociedades. Y que es uno de los instrumentos sociales que los curanderos manejan en sus curaciones y daños. Pero también representa el sedimento de las ilustraciones gramaticales que ilustran la comprensión del mundo de una cultura. Y su arte, por ejemplo, se nutre de ese subconsciente colectivo y las sociedades a través de sus artes dialogan con sus subconscientes colectivos.

Hay que señalar que este pensamiento que recurre a nociones muy abstractas como la de energía activa/receptiva: *tulari-bogá* para explicar todos los intercambios energéticos entre muchas unidades duales, de las mitades del cerebro, entre grupos matrimoniales, entre las zonas de las casas, la zona habitada y cultural y la zona silvestre de su territorio, hasta finalmente llegar a proyectar este intercambio de energía al universo en la vía láctea, como dos enormes serpientes que se retuercen en el firmamento.

Pero estos conceptos no están desligados de la vida y circunstancias de los que se expresan así. No surge aquí el problema de querer explicar el mundo desde sus inicios, como si pudiéramos imaginar eso, ponernos en esa situación impensable, y luego querer explicar la creación y el inicio de los tiempos, por ejemplo, con el desenvolvimiento del Tao entre opuestos llamados *fan*, o también entre los acoplamientos opuestos que menciona Heráclito como la forma cómo se expresa el *logos*, que para Heráclito es la razón que antecede a los dioses y la razón humana.

Estas son formas de explicar la creación del mundo (de forma muy similar a como lo intenta Hegel en el siglo XIX) *con una teoría de la determinación lógica*. Y que como Zhuang-Zi en el siglo III o IV antes de Cristo se percata, este imaginar ponerse en el inicio del mundo y que la lógica mueve al mundo tiene insalvables problemas lógicos, porque fuera de los usos normales establecidos ya no se puede decidir el sentido de las palabras. ¿Vamos acaso a decir que hubo un inicio de los tiempos y que la nada existía? ¿O que existía el ser y no la nada? ¿Y quiere eso decir que antes del inicio de los tiempos hubo otros tiempos? ¿Y otros y otros?

¿Infinitos tiempos? Y nos vamos atrás en un regreso infinito. ¿Y puede decirse que la nada existe? ¿Y cómo puede entrar en existencia la nada? Quisiéramos que el lenguaje que da sentido en nuestras formas de vida cotidiana contemporánea también se aplique a unas circunstancias totalmente distintas, pero eso no va a ser posible, porque ya no sabemos qué sentido tienen las palabras y qué se puede decir y qué no. Faltan las reglas.

Es esta crítica la que pone en duda la posibilidad de existencia del mismo discurso filosófico y Zhuang-Zi es extremadamente moderno, porque su crítica coincide en sus argumentos y propósito con el pensamiento más moderno de la filosofía de lenguaje y que la frase de Ludwig Wittgenstein resume bien: «El lenguaje se fue de vacaciones».

Los pueblos que quieren reivindicar que también tienen un pensamiento filosófico, tienen esa posibilidad, de afirmar su filosofía, no lo dudo, pero también esta dificultad adicional, porque tienen que asumir esa crítica del pensamiento filosófico, cuando éste emana de las diferencias de castas y clases sociales o simplemente de la actitud contemplativa. Pero en el ejemplo de una sociedad amazónica que explicaremos más abajo en detalle, todavía no encontraremos estos problemas y estos divorcios que causan los declives socio-económico y las distintas actitudes. Mientras que en un caso simplemente podemos ver cómo es que podría ser la historia natural basados en los restos que tenemos y crear modelos (verdaderos y falsos), la otra tiene que recurrir a un proceso imaginario para explicar la existencia del mundo.

Hay que considerar finalmente que los problemas filosóficos, los métodos para atacarlos y en términos generales las características del discurso filosófico se dan en distintas etapas históricas y en distintas culturas o formaciones sociales de una manera distinta y, como acabamos de ver, con diversos grados de lucidez, entre otros porque las distintas posiciones sociales nos limitan acercándonos a ciertas perspectivas. Y si tratamos de ponernos en una situación absoluta de «poder saber cómo fue el inicio del mundo», las reflexiones de Zhuang-Zi nos demuestran que cuando imaginamos que estamos acercándonos a lo absoluto es cuando más limitados estamos, porque ya ni siquiera podemos decir si entendemos de qué hablamos.

No podemos suponer como asunto previo que sabemos qué es filosofía, porque esa es una cuestión que la misma investigación que estamos haciendo acerca de los orígenes de la filosofía tiene que plantear y resolver. Porque con las distintas

concepciones de la naturaleza de los problemas filosóficos cambia también el tipo de respuestas.

Si hemos usado arriba el criterio de la discusión racional arriba, que parece obvio, pero puede ser cuestionado por filósofos tan notorios e incuestionables como Diógenes por ejemplo, que ofrece una revuelta estética como postura filosófica que rechaza la cultura de raíz y busca una vida genuina y por eso critica a sus contendores filosóficos que comprometen su pensamiento con el deseo de gobernar como lo hacen Platón y Aristóteles, de manera muy distinta, por cierto.

Nietzsche es otro ejemplo de un filósofo que en ciertas ocasiones escapa al uso de la discusión racional como medio de hacer filosofía, pues usa de un lenguaje poético exaltado para exponer y resolver sus problemas filosóficos. Y las revoluciones estéticas de los jóvenes contemporáneos también pueden entenderse como tomas de posición filosóficas, deberíamos hacerlo, porque expresan el rechazo a la corrupción y las inconsistencias de la vida moderna.

Veremos abajo que los curanderos desana son capaces de pensar y entender su sociedad y su mundo con sus propias categorías, en este caso la del intercambio equitativo. En ello seguimos a Ernst Bloch, cuando interpretando a Marx y Lenin, dice que las categorías son formas de ser, en las que cada sociedad representa las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza. De ello se deriva además que la categoría primordial (Urkategorie) es «la relación» (cf. Bloch, 1971, p. 162) Y justamente de cómo llena de contenido el curanderismo la categoría de «relación» es lo que trataremos.

Pero el curandero es una posición social en su sociedad y una posición social interesada, por lo que tiene una posición específica: existe una forma particular y propia de cómo se plantea el problema filosófico, distinto de las inquietudes filosóficas en sí (los problemas particulares) del hombre común. Porque el curanderismo es una institución con un discurso específico que no es idéntico con la cultura y sobre el cual pueden caer dudas. Y de hecho las hay, por ejemplo, cuando el curandero dice que de noche puede convertirse en jaguar y deambular por el bosque o que puede volar. Esas son afirmaciones que perforan el sentido común y cuya validez queda suspendida, porque no encajan con el marco de referencia, hasta que se consiga evidencia a favor de lo uno o lo otro.

Podemos así, tomando como ejemplo a los desana del Vaupés, intentar formular las inquietudes filosóficas en esta cultura, pero que pensamos que son inquietudes representativas de la humanidad. Porque las inquietudes que mueven al común de los hombres son prácticas: los inquieta su temor a la muerte y al

dolor, le inquieta de sobremanera el no entender su mente, la naturaleza de su pensamiento, de la vida, de sus dioses y espíritus; tiene que resolver problemas de subsistencia y también saber guiar a su sociedad por conflictos de poder internos y externos y proteger a los suyos. Tuvieron que encontrar una forma de convivencia social que les permita sobrevivir, desarrollarse y crear una cultura, esto es su propia manera de vivir, con estos dolores, enfermedades y deficiencias y estos placeres que les llenan la vida.

No lo hicieron con una teoría social a la mano y no se plantearon los problemas en un tono académico, como lo hace Kant mucho después: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué esperanza puedo tener? ¿Qué es el hombre?, que son preguntas que se corresponden con disciplinas de la filosofía. Lo que hicieron fue tomar decisiones prácticas, y entonces le dieron sus hijas a los enemigos por esposas, y ya nunca más los atacaron. Pero se nota que las inquietudes filosóficas populares vistas arriba son inquietudes profundas cuya respuesta debía ser práctica, con toda la vida y que una teoría no va a resolver. Y las respuestas tienen que encontrarlas con su propio lenguaje cotidiano, el único que tienen. Los desana del Vaupés nos darán la oportunidad de acercarnos a esas experiencias.

11. Los desana del río Vaupés

En la siguiente descripción etnográfica nos acercaremos a un pueblo indígena amazónico, los desana de la selva del Vaupés de Colombia. Sumaban, al momento de la investigación, unos 600 y vivían en casas comunales ocupadas por varias familias. La descendencia es patrilineal; el matrimonio preferencial es con la prima cruzada, la residencia virilocal. Practican la agricultura y cultivan principalmente la yuca amarga, pero se entienden principalmente como cazadores, a diferencia de pueblos vecinos —con los que intercambian mujeres— que se entienden como pescadores o agricultores. Los desana viven en un equilibrio ecológico sumamente frágil que tratan de mantener controlando el consumo de carne y pescado, imponiendo una ética de respeto a la naturaleza y tomando severas medidas de control poblacional.

11.1 Las inquietudes filosóficas

11.1.1 Las esencias.

En occidente asociamos la esencia con una imagen muy fuerte: la de la nuez de un fruto. La esencia es lo común a lo disperso. Para los desana la imagen que domina su concepto de esencia es la opuesta: la esencia es la piel del fruto que lo sostiene. Lo esencial se asocia así con una envoltura que encierra o cobija.

No pensemos, sin embargo, que a pesar de esta manera de expresarse, desconocen la naturaleza de las esencias: no las idealizan, sino que reconocen que son las normas y los criterios sociales. Así dicen:

Vista desde abajo [...] nuestra tierra se parece a una gran telaraña. Es transparente y el Sol mira a través. Los hilos de esta telaraña son como normas según las cuales deben vivir los hombres y ellos van por estos hilos, buscando vivir bien, y el Sol los mira. (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 51)

Y agrega: «la telaraña se compara con la placenta en el sentido de un gran tejido de tradiciones y costumbres en las cuales la madre envuelve al niño ya antes de su nacimiento» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 88).

11.1.2 La transcendencia.

Este es quizá el concepto más difícil, puesto que sobre él recae toda la organización del mundo indígena de los desana. Partamos de su mito de origen: «El sol creó el Universo y por eso se llama Padre Sol (*page abé*). Es el padre de todos los desana. El Sol creó el Universo con el poder de su luz amarilla y le dio vida y estabilidad» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 50).

Conviene aquí señalar una palabra clave: *estabilidad*. Con ella quiere significarse equilibrio biótico o sostenibilidad, que es el medio para lograr la perpetuación del grupo social. El Sol (apenas con un sentido metafórico) establece un ciclo de energía, y es ese ciclo de energía la misma noción de transcendencia de los desana, porque eso es lo estable, lo que perdura.

Los desana usan una metáfora para expresar este ciclo de energía: el Sol que fecunda a la biosfera. A este nivel de aproximación metafórica a una intuición muy abstracta de una energía procreativa es que responde el texto inicial del mito de origen, cuando se establece la ley que prohíbe el incesto y a su vez los intercambios generalizados —la ley máxima de su pueblo.

Del sol actual se dice que no es el creador, sino su representante eterno y es a través de él que ejerce su poder, dando luz, calor, protección y ante todo, fertilidad. (cf. Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 68).

La luz amarilla, o como se le llama también la «intención amarilla», merece una aclaración, pues «no era palabra o pensamiento, sino un estado» [...] este estado fue luz amarilla y fue de ella que emanó la Creación, sin que un propósito fijo hubiera guiado este acto» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 67). Ese estado de «intención amarilla» es el de pre-excitación sexual, que fecunda el universo, y sigue dando un impulso que mantiene el ciclo de energía (cf. Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 86). La actitud femenina que es la contraparte es *se'eri*, que es acogida, receptividad; frente a la Energía somos los humanos «personas clamantes», cual pajarillos en un nido que «chillan a la sombra del Dios Sol quien nos cuida» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 86). Esa es la actitud que se espera de los jóvenes para recibir el conocimiento y la filosofía indígena.

Es esa intención amarilla justamente la cual es representada como hilos de telaraña, sustancia seminal, y que como hemos visto son las normas sociales dictadas por la tradición.

Pero más allá de sus expresiones metafóricas, que dominan de múltiples formas la vida cotidiana, el ciclo de energía también se vierte en conceptos abstractos. El prejuicio, pues, que el conocimiento se maneja solo con códigos simbólicos y no con conceptos abstractos es inválido. Existe *bogá*, una corriente continua de energía, un circuito, cuya cúspide, la fuerza que la pone en movimiento es *tulári*.

Tulári es el impulso mientras que *bogá* es el resultado de éste ... «*Tulári* es energía masculina y *bogá* es energía femenina. Los dos juntos —*tulári-bogá* y *uxúri-bogá* son la fertilización y fecundidad; son la gran corriente que circula». (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 80)

Es este ciclo de energía la noción de transcendencia que anima el universo de los desana. Pero a esta noción más abstracta solo acceden algunos pocos individuos, realmente dedicados al conocimiento, en su sociedad.

11.1.3 El alma

Para un desana el ser humano tiene alma y mente y salud.

Según los desana la sede del alma (*simpóra*) es el corazón. Es una telita que empieza a aletear y agitarse en el momento del parto, cuando el recién nacido comienza a

respirar y establece así contacto con el aire que es el medio comunicador. Este aire es «el viento que hace vivir» (*simpóra oxokaríru*), es decir el alma se interpreta como un soplo que, al mover la «telita» que mantiene el estado vital. (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 89)

El alma «no solamente «existe bajo el reflejo del Sol», sino que posee su propia luminosidad que el Sol le dio al momento de nacer» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 89).

Con el alma «el Sol señala, por su deseo de creación» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 89) y la misma palabra para alma se deriva de «señalar con el dedo» que a su vez es «establecer, crear». Esta luminosidad interna es solo visible a los iniciados, el curandero y el sacerdote.

«El alma es inmortal en tanto que es la parte del ser que al morir regresa a *Axpikon-diá*, donde el cuerpo resucita en forma de colibrí» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 90). Es por el alma que el hombre está señalado como integrante del ciclo universal de energía. El alma es impersonal, pero su interferencia (estorbo) o separación del cuerpo puede causar serios trastornos físicos y mentales. En algunos casos es transferible de persona a persona.

La mente *ka'í*, en cambio, reside en el cerebro. «El *ka'í* es la inteligencia, el raciocinio; es la acumulación de experiencias» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 90). Es, por lo tanto, un asunto social sobre el cual puede influir el curandero y el sacerdote; sobre el alma no, solo pueden «estorbarla». Similar al alma, la mente no muere con el cuerpo, sino que sigue existiendo como «una sombra, un espanto» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 90). También los animales tienen mente.

Un tercer componente es *diróa*, la salud, «la buena vida», que es energía vital que se asocia con el consumo de carne animal. El bienestar físico se expresa por actividad y alegría. (cf. Reichel-Dolmatoff, 1968, pp. 90-91)

Un detalle interesante es que alma, mente y salud están regidos por tres personajes que el Sol creó para cuidar de su creación: Cada uno de estos personajes rige sobre un circuito de relaciones de intercambio: los intercambios sociales, la relación entre humanos y animales (la salud) y el sistema que abarca a todos: el circuito energético. Mente, salud y alma corresponden cada uno a un circuito.

El modelo lógico para estos circuitos es, en última instancia, el sistema de parentesco con sus intercambios matrimoniales. Cada circuito tiene una representación simbólica: las gotas de semen para los patrilinajes, la sangre para el parentesco entre humanos y animales y la luz amarilla para todo el ciclo de energía.

11.1.4 Escatología.

Los desana también se preocupan por su destino después de la muerte.

El alma de las personas que han sido virtuosas y que han cumplido con las normas morales de su cultura, van a *Axpikon-diá* donde se transforma en colibrí. Este estado ideal, sin embargo es alcanzado sólo por una pequeña minoría, creencia que causa profundas angustias. La mayor parte de las almas tienen un destino muy diferente: el de ingresar a las grandes malocas uterinas, subterráneas o subacuáticas, donde moran los espíritus de los animales de la selva y de los peces. (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 91)

La idea es que «las almas constituyen la energía que se convierte en nuevos animales, que a su vez salen por el monte y el agua, para ser presa de los hombres» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 91). El *payé* (curandero) es quien decide dónde va el alma y se espera que eso se fundamente en los principios morales de la persona, pero en realidad depende mucho más de la negociación que establezca el *payé* con los dueños sobrenaturales de los depósitos de animales, cada vez que escacea la caza. Entre ambos se establece un diálogo, en el que se negocia la energía/almas —que no es otro que el diálogo entre cultura y naturaleza, dentro del gran ciclo de energía y del que depende la misma supervivencia del grupo y de la cultura.

La preocupación de los Desana no es tanto, si hay una vida eterna (ésta se infiere del ciclo de energía, lo permanente), sino del lugar que ocuparán en él.

11.1.5 Los espíritus.

Contrariamente a lo que se opina, la existencia de los espíritus del bosque no se debe a proyecciones o confusiones conceptuales - aunque éstas puedan eventualmente aparecer y jugar un rol secundario. La existencia de los espíritus tiene más bien un condicionamiento estructural en el pensamiento y praxis de los Desana.

Según los Desana, la sociedad humana y la fauna de su habitat participan ambas de un mismo gran potencial de energía reproductora, un gran circuito que anima la biósfera, en un continuo flujo y reflujo. La fertilidad de hombres y animales proceden de un solo fondo común compuesto de energía masculina (*tulári*) y energía femenina (*bogá*) que se complementan y reemplazan continuamente, pero cuyo alcance final tiene un límite fijo. No se trata de una fuente inagotable sino de un capital determinado; hay solo cierta suma de energía y, por consiguiente, es

necesario mantener un equilibrio [biótico]. [...] En este mecanismo se enfrentan los dos administradores del capital energético: el *payé* [curandero] y *Wai-maxë*, el Dueño de los Animales. Ambos son personajes fálicos, procreadores, cada uno trata de influir sobre la sexualidad de la esfera del otro; entre ambos se establece entonces el diálogo, el regateo, y cada uno trata de obtener ventajas para sus encomendados. No es una competencia por comida, por carne, por la mera satisfacción fisiológica del momento; es la lucha por la participación en la energía, en la vida misma, y las prendas que se dan son almas. (Reichel-Dolmatoff, 1968, pp. 253-254)

El indígena define así las relaciones entre el Hombre y el Animal (que es también cultura y naturaleza):

Los animales no tienen moral; solo tienen su modo de procrear. No tienen normas especiales; se procrean, viven, mueren, pero siempre están sometidos a *Wai-maxsë*. El les dice qué deben comer, dónde deben pasear, cómo deben procrearse. Es como un segundo mundo. *Wai-maxsë* es la recompensa de los actos del Hombre; su celo sirve para formalizar las reglas que estableció el Padre Sol y se vale de los animales para que se cumplan las normas. (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 263)

Contra algunas concepciones prematuras se puede decir, que el mundo de los espíritus se instaura para imponer un orden social a la naturaleza, que es pactado y debe mantenerse; no para describir un orden natural. El hecho que los espíritus respondan es justamente el triunfo de la cultura. Se establece así el diálogo y el pacto cultura/naturaleza —que la institución del curanderismo trata de regular— a través de una ética.

Así el comunicarse con el mundo de los espíritus, la otra dimensión, es comparado con un espejo, del que se ha retirado la cáscara de mercurio: uno sigue reflejándose, pero ve detrás.

«Es para relacionar lo distinto con lo conocido. Es para asegurarse» y, formando una palabra nueva en español para expresar sus ideas, dice: «Es para *humanarse*, para cerciorarse de la vida humana. Uno sabe que es otra cosa pero entonces uno sabe que sí uno pertenece a ella». (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 182)

¿Cómo trata el tema de la existencia de los espíritus? Reichel-Dolmatoff expone en el último capítulo de *El Chamán y el Jaguar* las diversas reacciones posibles, que van de la creencia ingenua a la duda e incredulidad total. Y esas mismas actitudes críticas las hemos encontrado en algunos mitos: «¿está mintiendo?», «¿ha

soñado?», «delira, ¿tiene fiebre?», «se ha engañado, son nuestros enemigos, gente real». Las críticas que exponen los mitos propios a las creencias no son de una naturaleza distinta a las críticas que les lleva la cultura occidental, dudan de la existencia, como lo hace la Ilustración europea. El curandero, sin embargo, trata una visión o un sueño como un síntoma, que le dice algo sobre el que relata la experiencia, de forma análoga a cómo el psicoanalista trata al sueño de su paciente como síntoma y no como descripción, no va a constatar si lo que relata el paciente como sueño es lo que realmente ha soñado.

11.1.6 El poder.

La noción del poder no se asocia al ejercicio del dominio sobre otras personas o sobre la naturaleza, sino, que es más bien participativa. El sacerdote *kumú* o el curandero *payé*, efectivamente deben acumular un gran poder social, puesto que llegan a conocer las motivaciones más íntimas a través de sus terapias y las sesiones colectivas con ayahuasca y otros alucinógenos. Pero en ello, de acuerdo a su propia comprensión, actúan como intermediarios o transmisores del ciclo de energía. «El oficio y poder del curandero se derivan directamente del Sol quien fue el primer *payé*» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 156).

Un *payé* reúne en sí varios conceptos de «poder». El uno *tulári*, que incluye fuerza física, capacidad intelectual [...] *tulári* se puede traducir también por «inyectar» en el sentido de transmitir algo [...] pero también se aplica el término a una persona que tiene la «mirada penetrante». Este poder penetrar tiene varias interpretaciones: por un lado en el sentido de visionario, de ver lo que está oculto a los demás; por otro lado tiene una interpretación sexual [...] representa un concepto fálico de procrear. También un aspecto del poder «penetrar» es la capacidad del éxtasis y del vuelo mágico [...]. (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 156)

«*El ka'í* [la mente] de un *payé* no tiene fuerza sin el conocimiento que da la luz. Solo puede actuar en un campo ya explorado por la luz. Es una parte de la luz del Sol» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 157). Y esto, como veremos se relaciona con su propia manera de ver el problema filosófico.

11.1.7 El símbolo.

«Los Desana distinguen claramente entre percibir y concebir» (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 118). Percibir es clasificatorio; concebir es diferente es saber-oir:

Y lo que se «oye» es el «eco» de las cosas. Oyendo este eco, se sabe qué es la cosa, qué simboliza. El concepto de simbolismo se expresa entonces con la palabra *keorí* que es el eco, la sombra, la imagen, la esencia. Como verbo, *keorí* significa medir, tomar la medida de algo y nuestro informante explica «el eco es la medida del sonido». (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 118)

Encontramos en los desana —lo que quizá no sea típico de las culturas amazónicas— pues un concepto de símbolo y una explicación muy lúcida.

Existen varios códigos metafóricos: el de colores, el de la sexualización de la naturaleza —que impone una clasificación sexual por asociación de color y textura a toda la naturaleza como preparación a la activación de y de la gran metáfora creativa— la de los sonidos que recuerdan la ley exogámica, etc. Pero aquí conviene mencionar también, que hay que agregar los códigos de símbolos con fosfenos, los efectos lumínicos que produce el ayahuasca en combinación con otras plantas: series de puntos, rombos, círculos, espirales, espirales dobles, etc. cerca de una veintena de signos. Con estos signos los desana decoran sus casas y su cerámica. Representan símbolos masculino/femeninos, pero también a las representaciones de los espíritus como el Dueño de los Animales, combinando varios elementos, etc.

Ahora bien, el ideal del hombre es justamente «oir el eco», la medida de las cosas, y para ello tiene que «estabilizar» sus pensamientos y emociones reflexionando. Ese acto se denomina: oir/entender-pisar-agarrar (*cf.* Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 118). No se trata de agilidad mental, elocuencia y buena memoria, se trata de conocer las ramificaciones del sistema simbólico, de poder recorrer sus niveles; en otras palabras de conocer la misma «memoria de la naturaleza» —a través de los *keorí*.

Para ello se dice que el pensamiento salta, por niveles de asociaciones que se pudieron sistematizar así (*cf.* Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 119):

- objeto/acto/evento/
- metáfora/metonimia
- fisiología sexual personal

- energía sexual de la biosfera
- energía cósmica.

Esta serie corresponde también a la estructura general del conocimiento, que reconoce cuatro etapas progresivas (cf. Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 287):

- «estar» (conocer los espíritus como diablos y bultos, algunos cuentos),
- «reflexión» (mitos, invocaciones, ceremonias),
- «conocimiento» (comprender el sentido de los sistemas metafóricos, mito de la creación como promulgación de la ley de exogamia) y
- «sabiduría» (ciclo de energía, interpretación del símbolo).

11.2 Lógica y la función regulativa del curanderismo.

El curanderismo maneja una serie de unidades duales: los intercambios matrimoniales, la relación sociedad/naturaleza, los sexos dentro de la casa comunal, en otros tantos espacios; esta es su función regulativa. En el centro del conocimiento del curandero encontraremos sorprendentemente un concepto de las esencias y una lógica que domina todo el sistema de conocimiento y que, a su vez, echa una luz sobre todo los simbolismos, metáforas, mitos, etc. que el curandero maneja hábilmente como guía social.

Es este el momento en que el conocimiento del curandero formula también su propio problema: el problema filosófico del curanderismo, o el problema filosófico para la institución del curanderismo, que no es equivalente a la visión del hombre común con sus inquietudes filosóficas para resolver la vida, aunque seguro trata de ganar influencia en éste.

11.3 El cerebro y las esencias

Los desana tienen un sorprendente conocimiento acerca del cerebro y sus funciones que les ha permitido reconocer la lateralidad del cerebro. Para ello se basan en milenios de experiencias en la caza, en la lucha con mazas, la observación directa en animales y humanos, así como el consumo de alucinógenos.

Cuando los desana refieren a las cuevas donde se reproducen los animales, bajo el cuidado del Dueño de los Animales, se refieren a *zahí turí*, la otra dimensión. Y esta «otra dimensión» tiene que ver con el cerebro. El hemisferio izquierdo (lado

uno) es el dominante; el derecho (el lado dos) es menos importante. La gran fisura del cerebro es vista imaginariamente como un lecho de río, o la depresión que dejó la gran anaconda cósmica al principio de los tiempos, pero también como una gran corriente de energía cósmica *bogá*.

«Toda la masa de cerebro es llamada *dihpú ka'í*, literalmente, «cabeza-mente». El término *ka'í* puede ser glosado como «esencia de conciencia»; está relacionado con el verbo *kaiári*, que quiere decir «pensar y ser consciente de algo, tener conciencia»». (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 82) Las convoluciones del cerebro se llaman *kae* y son tenidos por compartimentos y cavidades, algunos aislados y otros interconectados.

Cada cavidad *kae* contiene una cualidad (*buyá*), una imagen (*keorí*), un color (*gohseri*) y un olor particular (*mahsá seriri*) relacionado con el carácter amigable o retraído de la persona. Falta una noción de nervios, pero sí hay hilos —impulsos luminosos— entre los *kae*.

Para representar las distintas cualidades los Desana tienen una serie de imágenes a la mano: prismas hexagonales, cada uno conteniendo un color-energía, un atado de cristales hexagonales de turmalina, un panal de abejas con miel de distinto color, sabor, textura. Lo importante es que el cerebro izquierdo «contiene colores de los que ni siquiera sabemos los nombres» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p.83); mientras que en el derecho están los que tienen nombre, el amarillo, rojo y azul.

Cada *kae* tiene un nombre específico: «lugar amarillo», «lugar de la arcilla», etc. Estos «lugares» (*gororí*) son también llamados «flores» (*goróri*)- término importante porque se usa también para el efecto lumínico del ayahuasca, los fosfenos. Cada sentido es un «estado», un «estado de mente» y así lo que llaman «lugares», también puede llamarse «estados». Aparte de los sentidos existen compartimentos para cada noción, la cual está representada simbólicamente.

11.4 La lógica: patrones lógicos y su expresión simbólica

Del lado izquierdo del cerebro se dice que es *emekori mahsá turí* la dimensión de la gente del Sol, refiriéndose al Sol y sus primeros descendientes. Es masculino y dominante y se relaciona con el hermano mayor. «El hemisferio izquierdo es el asiento de la energía cósmica del Sol y contiene todos los colores-energía que los curanderos creen inherente al cristal de roca» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 84). Cada compartimento del cerebro contiene un *pesiro*, un poderoso pensamiento abstracto y también *inyamahsíro*, la intuición.

El hemisferio derecho, por el contrario, es femenino, dependiente, es *mahsá-turí*, la dimensión humana, la que ejecuta o pone en práctica el modelo de la izquierda. Contiene *pesirinye*, la expresión manifiesta de un pensamiento abstracto. Aquí está lo concerniente a todos los asuntos prácticos, la tradición viviente de los ancestros, reglas y rituales; todo lo que concierne a la naturaleza física, la salud, los procesos biológicos; también las alucinaciones con imágenes representativas. «Todo lo que es intuición a la izquierda se convierte en habilidad, saber-hacer, especialización en la derecha» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 85).

Y Reichel-Dolmatoff agrega:

En términos generales todo lo que se cree existir en un lado del cerebro también está presente en el otro lado; así existe el concepto de imagen-espejo. La diferencia se encuentra en la idea que el lado izquierdo proporciona el ideal, el modelo abstracto, mientras que al lado derecho está el potencial humano para poner el modelo en práctica. Es precisamente esta dicotomía a la que se refieren los curanderos cuando usan la figura idiomática expresada en el término *gahi vii*, la «otra casa». Y más que ello, *maría turí* significa «nuestra dimensión, nuestro mundo», mientras que *gahí turí* es «el otro mundo». La cuestión se plantea: ¿cuál es real? Los curanderos dicen: *mári ariri kéro dohpa inyari* «nuestra existencia como sueño aparece». (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 85)

Los curanderos son así lógicos duros, que no derivan los patrones lógicos de la realidad cotidiana, como abstracciones o intuiciones de normas, sino a la inversa ven la realidad cotidiana como aplicación de los patrones lógicos. Y esta es seguro también su deformación profesional. El recurrir al mito de origen y al inicio del mundo es aquí una ilustración gramatical, no se trata de imaginarse en esa situación, al inicio del mundo, sino de usar de relatos ilustrativos y de ilustraciones de conceptos para aplicar las intuiciones abstractas de los principios éticos.

La diferencia en lateralidad del cerebro es pensada también en términos de *arimetáro* 'abstracto-primer' y *arimetánge* 'existencial-primer'. La primera está asociada a la sabiduría (*mahsiro*), mientras que la segunda es *mahsíri*, conocimiento.

11.5 El problema filosófico

Gran atención es prestada a la relación entre ambas dimensiones y para ello tienen que desarrollar su noción de símbolo. Así los «curanderos declaran que la principal tarea consiste en convertir los patrones de pensamiento abstracto del

hemisferio cerebral izquierdo en imágenes, que pueden ser percibidas, comprendidas y puestas en práctica por el hemisferio derecho» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 91).

Este es, a mi entender el problema filosófico del curanderismo, o el problema filosófico en las condiciones sociales e históricas del curanderismo: el convertir el contenido ético de la creación —la lógica de intercambios— en lenguaje, a través de múltiples códigos y metáforas, incluyendo los mismos mitos. Así reconocen que en el hemisferio izquierdo existen pensamientos e ideas que todavía no ha sido posible convertirlos en lenguaje e imágenes comprensibles (*cf.* Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 94). Y este es un problema práctico: el problema de cómo entender y aplicar modelos lógicos. Un problema que tiene hasta la fecha la filosofía y que es junto a la explicación de la lógica del lenguaje su quehacer principal.

11.6 El sistema de pensamiento

El desarrollo espiritual del hombre es visto como una búsqueda (*amakuriró*) «que siempre lleva de lo abstracto a lo material y, a través de la última, de regreso a una más completa comprensión de la idea abstracta inicial» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 94) Esto a su vez nos motiva una reevaluación del curanderismo, alejándonos de la visión del curandero como místico (en Norbert Elías) para ver en él un guía social y un experto interprete y manipulador de símbolos.

Efectivamente es llamado «persona-comunicación» o una persona que habla. (*cf.* Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 92)

El modo como están coordinados los hemisferios cerebrales no es mecánico; no es un proceso congénito, automático, sino cultural. Puede ser orientado por la socialización inicial y la guía del curandero, pero finalmente debe convertirse en una disciplina individual practicada en soledad. El procedimiento es *pee yíri* «escuchar-actuar».

Para «escuchar-actuar» es necesario superar peligros para superar principios opuestos y llegar a la acción; estos principios, representados simbólicamente por la anaconda y la boa arco iris de la gran fisura cerebral, son «*la oscuridad devoradora y la manifestación del color energizante*» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 87). Pudiera inclusive haber una noción de subconsciente, glosada como «temor a lo abstracto».

En el hemisferio izquierdo se encuentra el «poder de la personalidad» *pépi turarí*, que significa sentir-fuerza. El término *turarí* lo conocemos: es el impulso de la corriente cósmica *bogá*. Así dicen, que sin el movimiento dinámico de

turarí/tularí la energía inmanente *bogá* no podría expresarse: «*Si se mueve con la corriente, adquiere significado; bogá tiene que ser puesta en movimiento por la fuerza abstracta de tularí*» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 93).

Así:

El concepto abstracto ubicado en el hemisferio izquierdo es un «impulso» un «instinto» que tiene que ser puesto en práctica transformándolo al hemisferio derecho. Para lograr esta transición la persona «tiene que hacerse a sí misma fuerte» y este es un acto de fertilización. Este estado lleva a un «nacimiento», a un entrar en vida de una acción moral. (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 93).

Tenemos aquí la explicación de cómo el sacerdote practicando escuchar-actuar fertiliza su propia sociedad, reafirmando el orden universal y el pacto sociedad-naturaleza.

Para lograrlo dispone de *gunyári*, la memoria. Pero, como veremos, no solo se trata de la memoria individual; allí está la memoria colectiva, en sus mitos, en los códigos metafóricos, en la gran metáfora creativa como re-presentación del ciclo de energía y finalmente, ya en un nivel muy alto de comprensión en los patrones lógicos de la cultura y su transformación en códigos y símbolos: la auto-fertilización de la sociedad, cuyo objetivo es sustentarse en el tiempo, perdurar, y con ella hacer perdurar el orden universal, en el frágil equilibrio ecológico en que viven.

Pero no solo hay la memoria individual y la colectiva, también existe la memoria de la naturaleza: los efectos lumínicos del cerebro, que pueden ser activados por alucinógenos, pero también por el ayuno o el miedo. Estas «flores» o «estados», representados en su pintura facial, en sus dibujos en las casas y cerámica y que combinados presentan al Dueño de los Animales y otros personajes, son la misma voz de la naturaleza, que recuerda los principios éticos del ciclo de intercambios y el intercambio de energía. El curanderismo logra así conferirle una voz a la naturaleza.

Nos hemos encontrado con una cadena isomórfica de unidades duales, que van desde el cerebro humano pasando por las casas comunales, las unidades sociales, hasta la esfera celestial. También ésta es vista como un inmenso cerebro, cuya gran fisura es la vía láctea. Y las estrellas y constelaciones son los animales y la gente, las mariposas y flores que ocupan los compartimentos cerebrales. Más allá se encuentra el espacio: tiempo - asiento - cavidad abdominal. Toda la cadena se encuentra enlazada por un fluido de energía, a cuyo ritmo pulsa el corazón humano.

Debo agregar que el proceso de auto-reconocimiento que implica el curanderismo amazónico no es impositivo. Cada individuo tiene que lograrlo por sí mismo. El curandero nunca intentará explicar el proceso de *gunyaro/ gunyáro/ gurunyá* (influencia – transformación - activación), nunca expondrá o elucidará. La misma persona tiene que caer en cuenta de la verdad, y por sí misma. (cf. Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 94). El sacerdote o el curandero solo recitará, cantará —lo bañará en símbolos—, pero nunca influirá directamente hasta que las piezas caigan y empiecen a dar sentido. «*Puede tomarle años, en realidad, toda la vida de un hombre, antes de alcanzar el momento de la verdad*» (Reichel-Dolmatoff, 1981, p. 94).

A modo de conclusión

El ser humano se ha ocupado desde siempre de sus inquietudes filosóficas. El registro etnográfico de los desana de Colombia lo demuestra una vez más. Son inquietudes que tienen el carácter de lo profundo porque emanan de su forma de vida y de las características de su lenguaje. Reconocido esto hay que conceder que nadie nos va a quitar el temor a la muerte, que la naturaleza de nuestra mente siempre le inquietará, que la inseguridad existencial y los problemas de conducción social son constitutivos a la existencia humana. Y por eso las inquietudes filosóficas del hombre común son genuinas, porque están arraigadas en su vida. Y expresarlas como inquietudes filosóficas es la forma más genuina y sincera de expresarlas.

Pero a lo largo de su historia la humanidad ha tratado de reformular las inquietudes filosóficas espontáneas y ha tratado de encontrar respuestas en la filosofía y en la religión. La cultura de los desana nos demuestra que las reflexiones filosóficas de los curanderos están atadas al poder y que eso desde un inicio le da forma a la reflexión que llamamos filosófica, porque claramente se trata de cómo aplicar los patrones lógicos de esa cultura, patrones lógicos que emanan de las prácticas sociales, de la necesidad de resolver problemas y de garantizar la supervivencia socio-ambiental, y no de una teoría. Ya aquí, a este nivel de un poder tan incipiente que tiene que ser renovado y confirmado a diario la reflexión produce un primer nivel de exploración lógica, que tiene que ver con la comprensión de su sociedad y el reconocimiento de sus principios éticos como intuiciones abstractas, pero también con una idea de la gestión del sistema social, la creación

de cultura misma, y su proyección al universo. A este nivel la reflexión lógica es sin duda análisis, conceptualización y comprensión de su sociedad y prácticas y en un segundo nivel la formulación de una dialéctica de energías que sostiene a su sociedad y al universo, que es el claro reflejo de la actividad del mismo curandero que siembra un sistema simbólico y así activa su propia sociedad. Esa dialéctica de las energías activa/receptiva expresa el modo de gestión socio-natural, no es una concepción naturalista.

Hay que saber que las sociedades amazónicas no solo reconocen una fuente de poder, la de los curanderos que curan y dañan, sino que hay varias, como la política que surge de la delegación de poder o la de las distintas actividades productivas. No solo hay curanderos, puede haber otros grupos de poder rivales o de soporte.

La comprensión de la filosofía de los curanderos no solo nos ayuda a ver cómo puede plantearse un pensamiento filosófico en un pueblo tribal, sino que es la piedra angular para entender qué es filosofía en general y sus relaciones con la cultura. Porque en este caso es muy claro y lo dicen explícitamente, los sistemas simbólicos y especialmente la religión es producto de los mecanismos de gestión cultural que genera la reflexión lógica sobre la gestión socio-ambiental; la religión es instrumento del poder social para gobernar y no producto de un asombro telúrico de la humanidad.

En las historias del pensamiento se ha trazado el camino a la inversa: de lo metafórico al concepto, de lo irracional a lo racional. Pero es claramente inconsistente con los datos: es la filosofía y la estrategia de gestión social para gobernar la que engendra los sistemas simbólicos, la cosmovisión y la religión. Pero la religión la crean los pueblos tribales mucho antes que haya división de clases y gente dedicada solo al gobierno y al ocio, porque los curanderos y todos los miembros de un pueblo siguen siendo productores manuales. Los mitos y rituales reflejan los principios éticos e intuiciones abstractas, son solo otro modo de expresar lo mismo. No hay aquí desfiguración o inversión de contenidos por cuestiones de clase social y la religión no es un universo inverso, las energías que ordenan son parte del mundo y son efectivas porque permiten gestionarlo. Las ventajas de los simbolismos son prácticas, porque introducen controles sociales efectivos y por lo tanto se justifican por ese lado.

La manera cómo se practica la filosofía en la tradición occidental no puede asumirse llanamente como paradigma de filosofar, por los problemas con la ideología que afloran claramente en los estados incipientes, en los que los filósofos usan de la especulación lógica para ponerse al inicio de los tiempos, para imaginar la

creación en situaciones tan excepcionales como «ex nihilo» y que quieren fundamentar por medio de la imaginación los conceptos puros como «el ser» «la nada». Pero en esas situaciones extremas no está claro cuáles son las reglas de uso de esos conceptos. Y esa es la crítica, mortífera por cierto, de Zhuang-Zi a sus colegas filósofos en el siglo III o IV antes de Cristo, los conceptos muy abstractos, que luego se conocería como «puros» no llegan a significar. Para significar es necesario que los usos sean parte de una práctica social, explicará la filosofía de lenguaje moderna. La reflexión deviene en una especulación lógica como podíamos llamarla y que los antiguos griegos reconocieron bien, cuando cayeron en cuenta que practicaban una actitud contemplativa muy distinta de la práctica.

La filosofía en su tradición occidental ha mantenido una actitud muy etnocéntrica con raras y valiosas excepciones, como el de la filosofía de lenguaje del *Tractatus* que descubrió que los espíritus eran un orden social impuesto como lo es también la ciencia con sus leyes naturales. Solo que los pueblos están más claros respecto de lo que hacen que la ciencia y el hombre moderno. Hay avances para superar los etnocentrismos por algunas ciencias, eso hay que reconocerlo, ciencias, como la biología y la ecología, inclusive la medicina, que de forma más o menos directa mantienen un diálogo con los curanderos y sabios indígenas y han inspirado algunos de sus conceptos más importantes en las culturas indígenas, como el de salud, cuando es holística, el de gestión de un sistema ecológico o el desarrollo sostenible. Pero no han cambiado su auto comprensión y esa es su limitación, no son interculturales.

Necesitamos de un concepto de filosofía amplio, que se oriente por un conjunto de problemas filosóficos, distintos de los científicos o técnico-prácticos, un concepto de filosofía que recupere una verdadera vocación antropológica y que no se encasille en la opción occidental por una apuesta de vida, por una manera de alcanzar un bienestar que resulta engañoso, porque somete con la promesa de bienestar, pero esta queda incumplida, mientras la acumulación de riqueza en manos de muy pocos es inmensa. Hay un modo de plantear las relaciones globales sociedad/naturaleza que es la instrumentalización del concepto para la dominación de la naturaleza que hay que superar y redescubrir la gestión económica-ambiental para conservar el sistema de vida del planeta. El problema de la verdad habrá que replantearlo en términos de gestión del conocimiento y no como adecuación a la realidad, que es una perspectiva demasiado estrecha.

Ello implica redescubrir las inquietudes filosóficas cotidianas con sus raíces prácticas y sus manifestaciones conceptuales como lo hemos hecho con la cultura

desana, y como hemos visto eso implica, a su vez, penetrar en la misma naturaleza del problema filosófico más allá de las manifestaciones superficiales en el lenguaje cotidiano o cuando malinterpretamos los problemas filosóficos como problemas teóricos y tratamos de responder con más teoría y en su lugar ir hasta sus fuentes más lejanas, en las opciones culturales ya medio olvidadas, cuando optamos por el conocimiento general como ideal del conocimiento, y dejamos los conocimientos de particulares y su lógica de lado, sin caer en cuenta que las generalizaciones se pueden expresar de manera práctica con la misma eficiencia que usando expresiones abstractas o generalizaciones explícitas, y además que la gestión de la realidad es siempre gestión de particulares, algo de lo que Aristóteles (1978) era consciente y que menciona en el primer capítulo de su *Metafísica*.

El pensamiento indígena ha sido caracterizado por carencias: de nociones abstractas, de coherencia interna y sistematicidad. Nada de ello se corrobora y se debe a la falta de información o malinterpretaciones. Lo dicho acerca de una lógica de lo concreto (Claude Levi-Strauss) que usa concretos para expresar conceptos abstractos, por ejemplo, tiene que ver con la lógica de adquisición de conocimientos prácticos y con el uso de ilustraciones gramaticales para expresar la esencia de los conceptos. Y esa es una concepción del lenguaje distinta a la concepción intelectual que encontramos en la civilización occidental, para la cual los conceptos expresan el conocimiento que tenemos de las cosas. Y por eso los conceptos son definiciones de las cosas. Pero las ilustraciones gramaticales si bien pueden aplicarse a usos cotidianos como re-presentar qué es una viuda o un perro, pueden usarse además para representar el discurrir del tiempo, los temores, los dolores y otras experiencias que por ser privadas o trascendentes, como sus espíritus y dioses, no pueden ser descritos con criterios objetivos, públicos y controlables, como son todas las reglas de uso de los lenguajes. Lo que no se dice es que las imágenes enlazan con la comprensión emocional, y que la comprensión emocional sería entonces el material con el que los curanderos curan y hacen daño, la razón de ser profunda de esta visión del lenguaje. Su concepción del lenguaje es la que necesitan sus prácticas sociales.

Cuando Gerardo Reichel-Dolmatoff convierte sus observaciones etnográficas sobre los desana y sus conocimientos del cerebro en teoría, obviamente está proyectando su propia condición a los desana, sin medir los implicados de su interpretación, puesto que el conocimiento de los curanderos, con sus aspectos sistémicos es obviamente un conocimiento con un marco de referencia práctico, no contemplativo como lo tendría una teoría.

Ciertamente el curanderismo amazónico tiene, como sistema de conocimiento, una orientación totalmente distinta a la occidental, responde a una necesidad social radicalmente diferente: la regulación de los intercambios de energía que se plasma en una ética y que, a su vez, se sirve de creencias y complejos sistemas simbólicos para ser efectiva. Y que responde a la inquietud filosófica de lograr la sostenibilidad de su sociedad y de la Vida. Y eso nos lo explica una hermenéutica de la cultura. Una hermenéutica de la cultura que tiene relaciones con la del lenguaje, como la propuso la filosofía de lenguaje. Pero ambas están en desarrollo y en interacción.

La apuesta de vida en la Amazonia es crear espacios sociales (vivienda, agricultura) pero garantizar que estos espacios puedan reconvertirse en sistemas ecológicos naturales en unos decenios. Y en los Andes mantener su ingeniería y alta tecnología a eternidad. Para lograr mantener estas estrategias el curanderismo tiene que asumir una función regulativa de sistemas - que se ha desconocido en occidente, o que se ha encargado con resultados muy pobres y más bien lamentables al mercado y al estado.

Aquí no puede hablarse, por lo tanto, de inhabilidades, ni de falta de desarrollo, las sociedades tribales son tan contemporáneas como las sociedades modernas, tienen la misma edad cronológica, solo que llegan a la modernidad sin haber perdido del todo su autonomía política y su capacidad de regular sistémicamente su ciclo de reproducción socio-ambiental, algo que las sociedades modernas capitalistas carecen por completo. Y que representa una ventaja. Lo que sucede es que sus apuestas de vida no exigen un sistema de conocimiento que reproduzca conceptualmente la realidad, lo pueden hacer y de hecho lo hacen, porque conocen con detalle su ambiente, pero no es eso lo característico de sus sociedades, sino la gestión ritualizada de su ambiente, que es un proyecto ético y que ahora descubrimos que es producto de una filosofía que guía a su sociedad a partir de conceptos éticos como la reciprocidad y la equidad en su relación con su medio, porque pretende la sostenibilidad. En cambio, la instrumentación del concepto, de larga trayectoria cultural, está destinada finalmente a la dominación de la naturaleza en las sociedades industriales. La ciencia no es la forma universal del conocimiento, sino que es la ideología de las sociedades industriales.

Pienso que la filosofía podría recuperar un lugar propio en el concierto de las ciencias interculturales con una función regulativa, de sistema, y con una función crítica de la cultura, como lo hemos demostrado en estas mismas reflexiones. Y

desde esa posición contribuir a la redefinición y adecuación de las ciencias a su nuevo status intercultural.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. England: Oxford University.
- Burga, E. (2012). Reflexiones y desafíos a la Educación Intercultural Bilingüe desde los pueblos indígenas amazónicos. En *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*. Lima: AECID.
- Feyerabend, P. K. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Trad. D. Riba). Madrid: Editorial Tecnos. (Trabajo original publicado en 1975).
- Hegel, G. W. F. (1971). *Lógica* (Trad. A. Zozaya). Madrid: Ricardo Aguilera Editor.
- Heise, M. (Comp.). (2001). *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: FORTE-PE.
- Helberg Chávez, H. (enero, 2018). La libertad creativa como principio social. *Amazonía*, 5(13).
- Helberg Chávez, H. (enero, 2018). Reflexiones para mejorar la Educación Intercultural Bilingüe. *Amazonía*, 5(12).
- Helberg Chávez, H. (2017). *Las carreras interculturales en el centro de la discusión política y académica*.
- Helberg Chávez, H. (2017). *Conocimiento intercultural. Indicaciones metodológicas*. Lima: Sur.
- Helberg Chávez, H. (2015). La gestión del conocimiento, los pueblos indígenas y el poder. *Desde el Sur*, 6(2). 11–23.
- Helberg Chávez, H. (2014). Interkulturelle Epistemologie. [Epistemología Intercultural]. *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 64.
- Helberg Chávez, H. (2012). Aufgeklärte Praxis: Philosophie für das 21. Jahrhundert [La praxis lúcida: Filosofía para el Siglo XXI]. *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 62.
- Helberg Chávez, H. (2012). Cambio de época. *Revista Solar*, UNMSM.
- Helberg Chávez, H. (2008). Epistemología de la interculturalidad latinoamericana. *El Vuelo de la Luciérnaga*, 1.

- Helberg Chávez, H. (1996). *Mbaisik. En la penumbra del atardecer... Literatura Oral Harakmbut*. Lima: CAAAP.
- Heller, E. (1959). Ludwig Wittgenstein. *Unphilosophische Betrachtungen* [Folleto]. *Merkur*, Heft 142. (Reproducido como encarte en la edición Suhrkamp de *Über Gewissheit*, de Ludwig Wittgenstein, Frankfurt am Main, 1970).
- Lao Zi. (1994). *El libro del Tao* (Trad. Juan Ignacio Preciado, edición bilingüe). México: Alfaguara.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos. The Sexual and religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago/London: The University of Chicago.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Jaguar and the Shaman: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1981). Brain and Mind in Desana Shamanism. *Journal of Latin American Lore*, 7(1), 73-98.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sobrevilla, D. (1992). ¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? En Teresa Martínez (Coord.), *Busquedas de la filosofía en el mundo de hoy* (pp. 163-208). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Winch, P. (1972). *Ethics and Action*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953/2001). *Philosophische Untersuchungen* (Kritisch-genetische Edition). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas* (Trad. A. García y U. Moulines). Barcelona: Grijalbo.
- Wittgenstein, L. (1978). *Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour* (Ed. G. E. M. Anscombe; trad. Linda L. McAlister y Margarete Schättle; edición bilingüe). Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1975). Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough» (Vorbemerkung von Rush Rees). En *Die soziaklwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1970). *Über Gewißheit* (Ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Zhuang-Zi: *Selected Chapters* (Lin Yutang's translation of the Chuang-tzu). The World Wide Web Library.