

CIENCIA AMAZÓNICA: NOTAS PARA UN ESTUDIO CRÍTICO DE LOS SABERES NATIVOS.

Oscar Calavia Sáez.
Departamento de Antropología.
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Expresiones como *etnociencia* - y sus variedades: *etnomedicina*, *etnobotánica*, *etnozoología*, etc. - pueden ser nuevas, pero nos recuerdan una relación muy vieja. Las ciencias occidentales han incorporado secularmente el patrimonio del sabedor *local* - coterráneo al principio, y después cada vez más distante y extraño. La novedad - relativa - es la disposición creciente a reconocer en ese saber local no sólo un yacimiento de informaciones en bruto, sino un conocimiento dotado de sistema, simbólico y/o cognitivo. Tal vez sea en la Amazonia donde mejor encarna la idea de los pueblos salvajes dotados de un dominio profundo de su medio natural. Pero las ideas sobre esa riqueza son imprecisas, como lo es el modo sumario en que la antropología suele acercarse al tema. Este artículo propone unas reflexiones al respecto, basadas en experiencias amazónicas, centradas principalmente en los saberes médicos y con una atención especial hacia la práctica chamánica*.
En una síntesis previa, pueden así resumirse sus principales puntos:

- a) Hay algunos problemas en cuanto al sujeto del conocimiento nativo. La heterogeneidad interna de los grupos amazónicos redundaría en heterogeneidad de la elaboración y transmisión de ese conocimiento. Hay que evaluar la existencia de especialistas y la autonomía que tales especialistas tendrían en relación a su sociedad.
- b) Es necesario revisar el empirismo presupuesto de estos conocimientos.
- c) Lo mismo se extiende a la clasificación de esos conocimientos como "tradicionales" y a la profundidad histórica que cabe atribuir a esta tradición.
- d) Vale la pena examinar relación de esos saberes con los universos simbólicos y las

* Mi tesis doctoral tuvo como tema la etnohistoria de los Yaminawa, un pueblo de lengua Pano que habita en las selvas del divisor de aguas entre las cuencas del Juruá-Purús, el Ucayali y el Madre de Dios - mi trabajo de campo tuvo lugar en la aldea yaminawa de Cabeceiras do Rio Acre, en el municipio brasileño de Assis Brasil, en la frontera con el Perú. En aquella investigación las cuestiones referentes a saberes o a chamanismo en particular estuvieron muy en segundo plano, pero el lector podrá apreciar que, por el contrario, el estudio histórico de aquél pueblo define buena parte de las reflexiones que se hacen aquí sobre tales temas.

cosmovisiones, para no identificarlos gratuitamente.

1. POCOS, PERO PLURALES

Tal vez como resultado de una excesiva especialización, es muy común que las "etnociencias" manejen en la Amazonia una sociología periclitada. La idea de una humanidad amazónica dividida en grupos minúsculos y aislados casa muy bien con la noción de saber local quizás porque sugiere autoctonía - y una homología formal con la naturaleza amazónica, provista de especies tan numerosas como demográficamente débiles. Las sociedades amazónicas son, efectivamente, minúsculas. Pero la etnología - y éso ya hace un buen tiempo - ha refutado su pretendido aislamiento y también la homogeneidad que supuestamente correspondería a su escala. A través y más allá de la "fluidez" de sus clases de edad, facciones o linajes¹, esas micro-sociedades cultivan la diversidad en su interior, y en torno de ejes muy diferentes. Encontramos en ellas una ideología de género que hace de la relación entre hombres y mujeres un conflicto esencial para la cultura, un segmentarismo social que se esfuerza en distinguir un *otro*, una mitad "extranjera" incluso dentro de un ámbito minúsculo e igualitario.

El conocimiento es así transmitido en un espacio surcado por canales y barreras. Que sea transmitido de las generaciones anteriores a las posteriores es obvio; no así el modo y el ritmo de esa transmisión. El saber puede ser ofrecido o requerido; transmitido a la nueva generación como un todo o a individuos determinados en función de lazos de parentesco o preferencias individuales; entre generaciones continuas (de padres a hijos) o alternas (de abuelos a nietos). Puede ser importante la transmisión horizontal, en forma de folklore infantil o un comercio de saberes entre adultos. El flujo del conocimiento puede ser continuo, o darse sólo después de una iniciación.

La distinción de género puede ser a veces muy visible, en forma de exclusiones absolutas pero poco se sabe de la influencia del factor "género" sobre conjuntos de saberes comunes a hombres y

¹ La comparación de las sociedades amazónicas (y sus morfologías sociales "fluidas" o "defectivas") con las sociedades africanas (y sus grupos corporados netamente definidos) es un tópico de la etnología sudamericana, cuya discusión ha llevado a un reconocimiento creciente de una sociología amazónica elaborada con recursos específicos: la distribución del saber es sin duda uno de ellos, entre grupos para los que la herencia de tierras o cargos (vide infra) no es relevante.

mujeres - selecciones diferenciadas, usos o interpretaciones diferenciadas de los mismos datos* El género afecta visiblemente a la herencia de los saberes, que como otros bienes pueden ser transmitidos a través de una línea masculina, femenina, paralela o cognática.

Las sociedades amazónicas, como hemos dicho, tienen un lugar reservado para la alteridad dentro de sus fronteras, por reducidas que estas sean. Cabe indagar si esa pluralidad interna, tópica en los estudios sobre historia y política, no tiene también su relevancia cuando se trata de la producción y la transmisión del saber. Tratándose de saberes como mitos, cantos, rituales o nombres, es común que se destaque su carácter "extranjero", su adquisición por trueque, compra, conquista o alianza matrimonial, o su adscripción a un segmento del grupo en particular. Podemos suponer una fragmentación semejante a respecto del resto de los saberes.

En suma, para hacer una "etnociencia" que no sea meramente "extractiva" deberíamos partir de una sociología concreta. Ello requiere, es verdad, un detalle etnográfico que es más fácil de exigir que de ofrecer*. Pero será necesario hacer a este respecto algunas precisiones: no se sugiere aquí que la descripción de los saberes deba ajustarse a toda esa compleja trama de variaciones. Hay que tener cuidado con dos supuestos igualmente arriesgados: el de que tratándose de una sociedad homogénea, el conocimiento debe repartirse de un modo equitativo entre sus miembros; y el de que en una sociedad recorrida por numerosos pliegues, el conocimiento debe ser transmitido por los mismos canales, con las mismas diferenciaciones. La experiencia etnográfica sugiere que la transmisión de saberes puede mostrar una cierta autonomía, escogiendo alguno o algunos de estos pliegues y descartando o desdibujando otros.

Todo indica que la existencia de especialistas es especialmente significativa en la Amazonia, hasta

* La exclusión de las mujeres de la práctica chamánica es corriente, pero menos absoluta de lo que suele aparecer en el discurso indígena. Hay una extensa mitología - los mitos de Jurupari, y semejantes - acerca de una lucha primordial entre hombres y mujeres que se centra en el conocimiento ritual. En uno y otro caso se trata más del derecho a saber y a mostrar ese saber que del saber propiamente dicho. Lo mismo puede decirse cuando son los hombres los excluidos (veanse las reticencias de los informantes masculinos al respecto del uso de las Cyperaceae, en Maxwell 1972)

* El autor del artículo participa - como coordinador del trabajo etnográfico en el lado brasileño - en el proyecto Transmission et transformation des savoirs sur l'environnement en milieux indigène et métis (Comisión Europea - DG XII Programa INCO-DOC) que se ocupa de estas cuestiones entre grupos indígenas de lengua Pano en el Acre brasileño y en Perú.

el punto de sobreponerse a la propia identidad de grupo. Wright & Hill (1992:260) por ejemplo, indican que la distancia entre el *idioma* sagrado de los chamanes y el habla común hay una distancia mayor que entre los diversos dialectos Waku. Los chamanes Pano crean hiatos lingüísticos entre sí mismos y sus vecinos sea por un uso altamente estilizado de su propia lengua (Townesley 1993) sea por el uso de lenguas extranjeras (cantos Culina, de lengua arawak, son muy apreciados) sea incluso, como puede ocurrir en el caso Shipibo, por el uso de un quechua ficticio. Esa diferencia con respecto al común del grupo, que consta de numerosas etnografías, no ha solido llevar sin embargo a un corolario inmediato: la discriminación de saberes "populares" y saberes "eruditos". La cuestión se ha zanjado, normalmente, seleccionando las nociones de los informantes más conspicuos, identificándolas con el saber indígena *tout court*, y subordinando así la etnografía a una visión "sacerdotal". Un conocimiento cabal de las ciencias indígenas exigiría medir la divergencia entre el saber especialista y el saber común, e identificar sus esferas de acción.

Es tópica, al hablarse de especialistas amazónicos, la distinción entre "chamanes" y "yerberos", que convive con tipologías más complejas de sabedores. Hay que tener cuidado, sin embargo, para no absolutizar las tipologías de especialistas que surgen en la investigación etnográfica. "Chamán" versus "yerbero" - sugiriendo una cierta independencia entre una técnica "espiritual" y un conocimiento "positivo" - puede ser una traducción racionalizada de distinciones no tan netas en la práctica. En otros casos, la voluntad de distribuir adecuadamente legitimidad o estigma puede magnificar la efectiva variedad de los saberes y prácticas, y convertir en cuadro sinóptico un proceso histórico: no es casual que en casi todas las tipología de especialistas que aparecen en las etnografías haya por lo menos una o dos categorías que ya no cuentan con representantes, habitualmente aquellas en que se concentran las potencias más activas y malhechoras. Tal vez haya que substituir esas tipologías por la noción de un "campo" - en el sentido de Bourdieu - de los especialistas, que contemple sus tensiones políticas y las mutaciones históricas del "especialista".

Toda esa economía interna importa porque permite conocer mejor la forma actual del saber indígena. Pero también porque influye mucho en la suerte que éste corre a través de los avatares históricos. Solemos pensar que es la superior eficiencia de los saberes occidentales la que obnubila a las ciencias o las terapias tradicionales. Discutiremos después el valor de la empiria en este caso; por lo pronto basta decir que en el campo nunca nos encontramos con esa disputa en términos abstractos, sino encarnadas en personas y redes sociales concretas que dirimen su destino. Los

ejemplos son potencialmente innumerables. Después de casi veinte años de marginación y desprestigio dictados por una misión bíblica americana, los chamanes Yawanawa* se ven alzados a la condición de maestros y patrimonio simbólico de su pueblo - sus aptitudes curativas son buscadas en privado y exhibidas en público. A partir de una historia de contacto con los blancos en principio equivalente, los diversos pueblos Tupi-Mondé (cf. Brunelli 1996) desarrollan actitudes divergentes frente a su chamanismo: puede perpetuarse en condiciones hostiles, puede “popularizarse” en forma de chamanismo “sin chamanes”, puede reaparecer después de un lapso más o menos largo (y en ese caso cabe preguntarse por las transformaciones que ese lapso favorece) o puede, en fin, ser sacrificado en aras de una nueva identidad. En sociedades donde tierras, casas u otras propiedades materiales no son objeto de acumulación o herencia, los saberes de todo tipo constituyen la base del prestigio, la riqueza y la autoridad: no es de extrañar que su gestión se lleve a cabo en un escenario explícitamente político, que en modo alguno es ajeno a los contenidos de ese conocimiento.

2. EMPIRIA Y VISIÓN

El empirismo que se suele atribuir a las ciencias locales - o al menos a las ciencias locales de sociedades sin escritura - puede tener significados muy diversos.

En muchos casos se refiere sin más a la "naturalidad" de esos conocimientos, a la contigüidad y a la continuidad del hombre primitivo con respecto a la naturaleza. El uso de fármacos vegetales podría detectarse por lo menos entre los primates superiores y llegaría sin solución de continuidad a los saberes humanos. Sería así un empirismo inconsciente e instintivo, como el que Ackernecht postula como origen de toda la medicina "primitiva". Pero no es necesario emprender aquí una polémica sobre etología o sobre divisores entre naturaleza y cultura. Basta recordar que los sistemas de conocimientos con los que habitualmente nos deparamos están muy lejos de esa frontera: como mínimo, hay un nombre y un sistema de clasificación entre el fármaco y el usuario. Sólo esa mitología implícita en nuestros discursos sobre la Amazonia - que hace de ella, desde

* Los datos sobre los Yawanawa proceden de una breve permanencia en su aldea del Alto Rio Gregorio, en el estado de Acre, en Brasil. Laura Pérez Gil, alumna del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, está realizando una investigación sobre la medicina tradicional de este

Humboldt e sua Hileia, una naturaleza por excelencia, o una naturaleza trascendente - nos hace pensar que sus secretos se hayan podido revelar "naturalmente" a sus habitantes*.

Antropólogos fundadores de la reflexión sobre el conocimiento indígena (pensemos en Malinowski o Evans-Pritchard) postularon desde el inicio la independencia entre una visión mágica y una visión empírica; libraban así al primitivo del supuesto de una mentalidad mágica, pero extendían también una división a priori de ambas esferas. El clásico que ha inspirado buena parte de las reflexiones etnocientíficas - *La Pensée Sauvage*, de Claude Lévi-Strauss - se sitúa en esa frontera con una apropiada ambigüedad. Por un lado, es bastante claro al rechazar el empirismo naturalista del saber *primitivo*. El pensamiento *salvaje* es capaz de operaciones más audaces: clasificación, hipótesis o teorías formuladas en términos concretos o sensibles. Por otro lado, es obvio que el adjetivo *salvaje* juega con las consonancias entre la mente y la naturaleza, o para expresarlo de otro modo, pone de relieve lo cognitivo en detrimento de lo simbólico, y de las mediaciones sociales e históricas del conocimiento. Habría que acostumbrarse a distinguir la "ciencia primitiva" de la "ciencia de lo concreto" y del "pensamiento salvaje": en ella caben algunas abstracciones y algunos cultivos.

En toda la Alta Amazonia, donde el uso de alucinógenos alcanza una frecuencia y una variedad difícil de igualar, la visión colabora y se entrelaza con la tradición oral para crear el acervo de conocimientos del chamán: imposible trazar entre ellas aquella frontera entre lo empírico y lo simbólicamente definido. La visión puede constituir no sólo un medio de diagnóstico, sino también indicar o identificar los fármacos adecuados - la farmacopea es así fruto de hipótesis nacidas de la visión -, para no hablar de su papel en la formación del propio especialista, que consiste frecuentemente en un largo proceso de absorción de sustancias tóxicas o alucinógenas.

Observemos otra vertiente del problema. El "empirismo" al que nos referimos puede disminuir la jerarquía de la ciencia indígena. Pero al mismo tiempo le ha supuesto una especie de salvoconducto, una garantía de respetabilidad: más vale ser un "sabio práctico" que una especie de alquimista. Es fácil identificar una consecuencia de ello en las tablas que resultan de la mayor parte de las indagaciones etnocientíficas: a la izquierda, un nombre autóctono; hacia la derecha, la

grupo, y sus relaciones con la medicina moderna.

* Vale la pena indicar que la elevadísima biodiversidad amazónica corre pareja de una cierta serialización de sus elementos: las especies se diferencian menos entre sí que en otros ecosistemas, lo que aún hoy dificulta enormemente las tareas de

traducción a alguna lengua franca, la identificación según la taxonomía canónica y al fin una descripción de sus efectos, compulsada por análisis de laboratorio. Esa es, al cabo, una *interpretatio* científica que salva la racionalidad básica del conocimiento local, como la *interpretatio* católica salvaba la ortodoxia de las divinidades indígenas o africanas en el mundo colonial*.

El origen de estas reflexiones está en una cierta perplejidad que me acompañó durante mi trabajo de campo entre los Yaminawa de la Amazonia. Los Yaminawa carecían de los recursos de la medicina moderna*. Parecía lógico que en esas circunstancias los remedios de la medicina tradicional emergiesen ocasionalmente, por mucho que la desagregación cultural del grupo hubiese desprestigiado su práctica. Pero no lo hacían: recursos que alguna vez habían sido considerados eficientes eran ignorados incluso cuando la necesidad acuciaba. La victoria de los médicos blancos no había determinado una subordinación, sino una exclusión.

Tendemos a entender los saberes de grupos indígenas en analogía con los saberes populares de nuestra propia cultura - es decir, como un producto subalterno sin pretensiones teóricas que tiene en la empiria su principal legitimación. La medicina tradicional Yaminawa, que daba una importancia a los eméticos, a las medicinas altamente tóxicas y a las prácticas dolorosas, recuerda mucho más a la llamada "medicina heroica" de comienzos del XIX - una medicina elitista - que a nuestra medicina popular. Tal vez lo que está en juego no es la eficiencia del medicamento sino la clausura definitiva de la época heroica de los guerreros y los cazadores: los fármacos de los blancos simplemente duelen menos, sea cual sea su eficacia, lo que los hace más adecuados para un pueblo que reconoce haberse "ablandado" y que probablemente no concibe de qué otro modo

identificación y clasificación en la Amazonia.

* Ese latín honra la considerable antigüedad de la práctica. La comparación entre dos autores del siglo XVI que se ocupan de la medicina azteca, el médico Francisco Hernández y el inquisidor-etnógrafo Bernardino de Sahagún, denota la preocupación de este último por legitimar el saber indígena depurándolo de "ruidos" simbólicos - comunicación personal de Jesús Bustamante, investigador del CSIC de Madrid.

* Michael Brown (1985:174-5) enumera algunos hechos, bien conocidos de cualquier investigador con alguna experiencia amazónica, que desmienten el supuesto de que la medicina occidental estaría ganando terreno en las sociedades indígenas simplemente por su mayor eficiencia empírica: los medicamentos circulan sin control médico, usados fuera del plazo de validez, en dosis inadecuadas, y raramente los tratamientos tienen la continuidad necesaria. Los resultados deben ser inevitablemente nocivos, y sus víctimas los perciben, por mucho que falten las estadísticas de iatrogenia: la continuidad de esa práctica es posible por el valor simbólico atribuido en general a los productos del "blanco" y por un modo tradicional de entender los fármacos que integra - más conscientemente que el

podría adaptarse a la nueva civilización. Un examen más extenso de la literatura etnológica podría allegar otros ejemplos.

Para los fines de este artículo basta indicar que ese supuesto denominador común empírico que parece servir de puente entre nuestra ciencia global y las ciencias locales puede convertirse con frecuencia en una barrera que nos impida apreciar la pluralidad de los caminos de cura.

C) EQUÍVOCOS DE LA TRADICIÓN

Buena parte de lo antes dicho se aproxima al tema de la tradición, o se puede repetir a su respecto. "Conocimiento tradicional" parece con frecuencia una paráfrasis de "conocimiento natural", en la medida en que el punto de partida esa tradición no interesa: denuncia por lo menos la suposición de que los saberes constituyen una parcela *conservadora* de la cultura. Nada impide centrar el estudio de los saberes locales en los modos de su transmisión, que probablemente colaboran decisivamente para moldearlos - "tradición" es en rigor éso, y no un postulado de antigüedad. El sofisma reside en la confusión de un conocimiento tradicional con un conocimiento tradicionalista, o en tomar las legitimaciones por historia factual.

De hecho la tradición oral, en este sentido, es un arma de doble filo. Por un lado es congruente con el tradicionalismo, por el otro facilita las revueltas y la refundación constante de una tradición *inmemorial*. Las etnografías están llenas de chamanes innovadores. Chaumeil define tres modos de aprendizaje chamánico entre los Yagua: o con un mítico creador del saber, o con los "dos cuñados" primordiales que fueron iniciados por él, o por los chamanes vivos que continúan su linaje. No debe ser casual que los chamanes más poderosos sean precisamente los que optaron por aquella primera opción, más ardua pero en definitiva más libre. Sarko, principal informante de Chaumeil, es uno de ellos. Langdon (nd) registra el cambio de paradigma entre los chamanes Siona: a comienzos de los años 80, una "nueva generación" de chamanes, que no han seguido los complejos procesos tradicionales de aprendizaje - centrados en buena parte en los sueños) comienzan a practicar los rituales curativos del yagé, obteniendo una audiencia positiva entre los blancos de la región y entre los propios Siona. Si asumimos la historicidad de las sociedades indígenas, puede ser ingenuo suponer que cambios de ese género afecten a los saberes tradicionales sólo después de la llegada del blanco.

El yagé o ayahuasca parece ser un buen eje para la producción o la percepción de tales cambios. Las informaciones de los Yaminawa, por ejemplo, son claras en el sentido de que el chamanismo actual, orientado hacia la cura, rompe radicalmente con el chamanismo que se practicaba no hace más de veinte o treinta años, y que estaba orientado esencialmente hacia la guerra y la venganza. Muy en contra de lo que suele suponerse, el chamanismo actual se dedica a la curación de enfermedades "que antes no existían", o sea de enfermedades de la era blanca: malaria, cólera o tuberculosis. La antigua medicina nawa, según informantes Yaminawa y Yawanawa, parece haber sido en gran medida y de modo explícito una medicina "preventiva", muy rica en tabúes alimentarios, normas de higiene, y sobre todo prácticas a menudo muy arduas destinadas a endurecer el cuerpo o a mitridatizarlo con la acumulación de algunos tóxicos. La historia reciente, con su diluvio de cultura "blanca", lejos de instaurar alguna especie de reino de la razón práctica, ha clausurado aquel método y ha dado inicio a dos terapéuticas paralelas con un potente núcleo simbólico: aquella - basada en el uso de la ayahuasca - que instrumentaliza los saberes del antiguo chamanismo guerrero y otra - administrada por diversas entidades asistenciales, gubernamentales o no - que representa fragmentariamente a la biomedicina occidental. En todo ese proceso - como en muchos otros semejantes en el ámbito de la Alta Amazonia - la ayahuasca ha sido un factor importante, sirviendo de ligazón entre viejas y nuevas prácticas y de inspiración/legitimación a estas últimas. La ayahuasca es así un vehículo de la tradición, pero de una tradición entendida en un sentido técnico y no ideológico, que propicia los cambios y borra sus huellas.

d) COSMOLOGÍAS: COGNICIÓN Y SÍMBOLOS.

Hace algunas décadas sería casi inevitable que un etnólogo rechazase la "autoría" de la cosmología por él descrita. Pos-modernidad mediante, es fácil ahora que el mismo etnólogo se acepte como filósofo de un pueblo sin filósofos, o como escriba de un filósofo nativo, compilador y sistematizador de mitos y creencias a menudo muy heteróclitas. Un vistazo a la introducción de Desana, de G. Reichel-Dolmatoff, nos presenta un joven indígena instalado en la ciudad, rememorando a gran distancia la cultura de su pueblo, ligando hechos y descubriendo analogías durante su colaboración con el antropólogo. La cosmovisión Desana surge por la colaboración entre un extranjero y un exiliado, en un ambiente extraño. Y ésto no es una crítica: incluso cuando recogidas de viva voz en plena selva, las cosmologías se deben a un autor - o serie de autores - y a

un cierto distanciamiento suyo con respecto a las creencias comunes* La tarea es muy digna, pero no nos exime de revisarla cuando utilizamos sus resultados. La cosmovisión es un saber-modelo, y habría que indagar en la relación entre ese y otros saberes. Habría que definir en qué medida el modelo actúa en relación a esos saberes como una teoría generativa que controla o encauza su expansión, y en qué medida es un arreglo simbólico a posteriori, lo que supone considerar la relación y la distancia entre conocimientos y símbolos. La propia cosmología puede ser el producto de la alteración por la memoria del discurso chamánico (Viveiros de Castro 1986:252): una relación que establece un parentesco pero también obliga a diferenciaciones. Volviendo a un ejemplo anterior podemos notar la disparidad entre el discurso especializado sobre la ayahuasca y los mitos en que ella aparece y que componen un panorama típicamente "cosmológico", estableciendo relaciones significativas entre el mundo humano y los ámbitos subacuático y celeste. Si en los mitos la ayahuasca es un vegetal capaz de operar prodigios, o un estupefaciente que genera terrores y riñas, en los relatos sobre el aprendizaje chamánico ella aparece como un agente con personalidad propia que instruye al aprendiz, le muestra cosas, o conversa con él. En ejemplos que guardan una notable coherencia de un extremo a otro de su área de expansión, la toma de ayahuasca manifiesta su importancia como "propedéutica" o como "método": conduce al chamán a la experimentación de otros vegetales, ofrece un modo de percepción que guía las prácticas chamánicas o el lenguaje en que ellas se expresan (Townsend). Es también un denominador común que sirve de base a una "escuela chamánica" considerablemente homogénea en la Alta Amazonia (esa coherencia es bien visible en Luna 1992). Resumiendo, el chamanismo que tiene por base a la ayahuasca manipula los sistemas simbólicos locales, pero creando con ellos otro tipo de discurso. Aunque como recurso cognoscitivo nos resulte decididamente exótica, la ayahuasca no se limita a reproducir universos simbólicos arcaicos: por el contrario, como hemos visto, parece desarrollar un "pensamiento de escuela" o un "paradigma" con principios y contexto histórico bien definidos.

CONSIDERACIONES FINALES

* El mismo Reichel-Dolmatoff (283-6) reflexiona sobre el grado en que esas nociones son actualizadas por los Desana, e intenta incluso sugerir porcentajes.

El motor de este artículo - con su opción por palabras como "propedéutica", "método" "escuela", "teoría" etc. - es una comparación sin duda excesiva entre ciencia global y ciencias locales. La ciencia global a la que me refiero no es aquella absoluta y mesiánica del positivismo, sino su versión más moderna, legitimada por la falibilidad, consciente de que sus paradigmas mudan y obedecen a determinaciones múltiples. Curiosamente, nuestra idea de las ciencias "primitivas", como hemos visto, suele estar más próxima de aquel modelo de ciencia. La pluralidad de epistemes y métodos y las mediaciones históricas del saber nos parecen condiciones más complejas, y he querido aquí demostrar que precisamente esa complejidad encuentra excelentes abrigos en las sociedades amazónicas. Pero verdad es que hablamos de sociedades con un uso incipiente y superficial de la escritura, de ciencias muy escasamente institucionalizadas. La comparación, repito, es sin duda excesiva: pero lo es porque busca compensar la tendencia habitual a hacer de los saberes indígenas un tesoro infinito pero infinitamente simple.

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, Michael 1985: *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society.* Washington Smithsonian Institution Press.

BRUNELLI, Gillio 1996: "Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente" in LANGDON, Esther Jean (coord.) **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas.**

CALAVIA SAEZ, Oscar 1995: O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre. Tese de Doutorado. DA FFLCH USP

CHAUMEIL, Jean Pierre 1983: **Voir, savoir, pouvoir. Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien.** Paris, Éditions de l'EHESS

LANGDON E.Jean & Gerhard BAER (eds.) 1992: *Portals of Power. Shamanism in South America.* University of New Mexico Press.

LANGDON, Esther Jean (coord.) 1996: **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas.** Editora da UFSC Florianópolis.

LANGDON, Esther Jean (ms): Representations of Shamanic Power in Siona Dream Narratives.

LUNA, Luis Eduardo 1992: "Ícaros: Magic melodies among the mestizo Shamans of the Peruvian Amazon" in LANGDON E.Jean & Gerhard BAER (eds.) **Portals of Power. Shamanism in South America.**

MAXWELL Nicole 1972 Actitudes de cuatro tribus de la selva peruana con respecto a plantas empleadas como anticonceptivos. Atas do XXXIX ICA Lima vol.IV:101-110.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: **Desana.** Bibliothèque des Sciences Humaines Gallimard Paris

TOWNSLEY Graham 1993: "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge" *L'Homme* Avril-Décembre 1993 XXXIII^e Année N. 126-128 pp.449-468

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1986: **Araweté: os deuses canibais.** Zahar/ANPOCS Rio de Janeiro

WRIGHT, Robin & Jonathan HILL 1992: "Venancio Kamiko, Wakuénai Shaman and Messiah" in LANGDON E.Jean & Gerhard BAER (eds.): **Portals of Power. Shamanism in South America.**