

Epistemología del saber tradicional*

PIERRE DÉLÉAGE**

El concepto de epistemología, lejos de restringirse sólo al saber científico, puede revelarse particularmente productivo en el estudio de los saberes tradicionales. Este artículo desea mostrar brevemente cómo las aproximaciones al saber cultural ordinario, al saber mitológico y al saber ritual —en particular el chamánico— pueden ser renovados si aceptamos la pertinencia de una metodología descriptiva que señale la importancia del contexto de transmisión de estos saberes y de las representaciones epistemológicas a las que da lugar. La hipótesis propuesta es que el análisis del saber tradicional puede adquirir mayor precisión y abrirse a un ejercicio comparativo riguroso, a partir de los cimientos teóricos en los que el punto de vista de los detentores del saber sobre sus propios conocimientos se encuentra objetivado.

Deseo mostrar en este artículo que el concepto de epistemología, lejos de limitarse al “estudio de la ciencia, de sus métodos, de su principio y de su valor”, puede permitirle al antropólogo mejorar y enriquecer sus descripciones del saber tradicional. Con este objetivo, propondré primero una definición de epistemología que sirva a nuestro propósito. Luego mostraré cómo este concepto per-

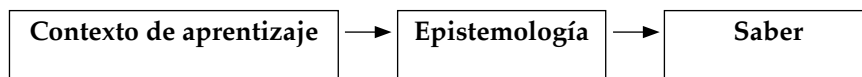
* Traducción de Natalia Gabayet.

** Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)-Francia.

mite ofrecer una nueva luz sobre los saberes culturales más comunes, los saberes mitológicos y los saberes rituales.

La idea de que los humanos ostentan una buena parte del saber restringido por principios cognitivos universales y que, por tanto, “pueden ser aprendidos sin ser enseñados”¹ es hoy en día una idea aceptada por numerosos antropólogos. Sin embargo, el conjunto de representaciones derivadas de estos principios intuitivos no agota toda la riqueza de los conocimientos que podemos observar en las sociedades humanas. Dan Sperber juzgó útil introducir el concepto de saber reflexivo que reagrupa el conjunto de saberes, que para ser comprendidos necesitan de un tratamiento meta-representativo.² Se trata de representaciones que no coinciden de manera evidente con la intuición, pero deben estar insertas en representaciones ordinarias con el fin de que su memorización sea posible. De manera característica, la representación poco intuitiva —según la cual “los fantasmas se aparecen en la casa” debe ser adquirida bajo una forma reflexiva donde una representación ordinaria, por ejemplo, “mamá dice la verdad”— vendría a encuadrar la primera representación y a conferirle un aspecto complejo, por ejemplo: “mamá dice que los fantasmas se aparecen en la casa”.

Por razones que desarrollaré en este artículo, propongo nombrar “epistemología” a la meta-representación que hace posible la adquisición de ese saber cultural. Deseo plantear la hipótesis general, según la cual la epistemología debe ser comprendida como la representación del contexto de aprendizaje del saber transmitido. Así, el análisis de la transmisión del saber cultural debe tomar en cuenta al menos tres elementos: el contenido del saber transmitido, el contexto de aprendizaje y su representación en el seno de una epistemología.



Las páginas que siguen tienen por objetivo mostrar la productividad de tal acercamiento en el estudio de diferentes formas de saber cultural.

¹ Scott Atran y Dan Sperber, “Learning Without Teaching: Its Place In Culture”, en L. Landsmann (ed.), *Culture, Schooling and Psychological Development*, 1991.

² Dan Sperber, *La contagion des idées*, 1996.

El saber cultural no intuitivo

Los antropólogos tienen tendencia a fascinarse por los aspectos que les parecen menos intuitivos de los pueblos que estudian. Estas representaciones, consideradas como un “regreso a la noche de los tiempos” o “una hermenéutica crítica de la modernidad”, son objeto de innumerables descripciones que desgraciadamente no se detienen en las condiciones de su aprendizaje, salvo algunas excepciones. En este sentido, no es más que a partir de tomar en cuenta estas condiciones que es posible reconstruir una epistemología del saber cultural. A partir de un ejemplo —producto de la investigación etnográfica entre los sharanahua de la Amazonia occidental—, vamos a mostrar los resultados posibles de una descripción más completa de este género de saber, incluyendo su contexto de transmisión.

Todos los sharanahua³ saben qué es un *yoshi*: una entidad invisible susceptible de ser el origen de diversas enfermedades humanas. Esta noción de agente invisible, cuya acción causal es probablemente intencional, hace difícil considerarla un saber intuitivo ya que no es posible describir esta intencionalidad. Aún más, el hecho que los *yoshi* sean seres invisibles, hace que la adquisición de su representación no se pueda efectuar más que a través de la comunicación verbal, esencialmente por escuchar fragmentos del discurso de los adultos.

La representación no intuitiva de *yoshi* debe estar enmarcada en la representación ordinaria del contexto de su transmisión. Este contexto, entre los sharanahua, no está señalado: los adultos no enseñan la noción de *yoshi* a sus niños. Estos últimos toman información de enunciados que no les son dirigidos directamente, enunciados a partir de los cuales ellos pueden desarrollar sus propias inferencias. El valor de la noción de *yoshi* es garantizado por la rela-

³ Los sharanahua hablan una lengua pano y son aproximadamente 650 miembros. Viven en pueblos de 150 habitantes, dispersos en las riberas peruanas del río Purus, en el corazón de la cuenca amazónica. Tienen por vecinos otros grupos pano, tales como los mastanahua, los amahuaca o los cashinahua, pero también los madihá (culina), de lengua arawa, o los yine (piro), de lengua arawak. La información aquí presentada proviene de un solo pueblo del Purus denominado Gasta Bala, donde residí 19 meses escalonados de octubre de 2001 a agosto de 2004. Los sharanahua, originarios de los afluentes del río Jurua, llegaron a la región a mediados del siglo pasado. Viven hoy en día esencialmente de la horticultura, de la mandioca y el plátano macho, con actividades de caza y pesca, altamente valorizadas.

ción de confianza que une a los niños con los adultos y la representación de tal relación constituye la meta-representación que hace válida la noción no intuitiva.

Esta meta-representación constituye entonces la epistemología del saber concerniente al *yoshi*. Esta epistemología exige tres observaciones: primero, es innegable que juega un rol causal en el proceso de aprendizaje y de memorización de la noción en la que permanece implícita. Aquel que ha adquirido la noción de *yoshi* podrá utilizarla sin remitirse obligatoriamente a esta epistemología. Después, en la medida en que este contexto de aprendizaje se apoya sobre una relación muy general entre adulto y niño, no exclusiva a la relación de *yoshi*, otras numerosas nociones del saber cultural se transmiten de esta manera y se apoyan sobre esta misma epistemología que aparece entonces como transmitida por defecto. Por último, como parte de su naturaleza implícita, esta epistemología está sujeta a modificaciones. En efecto, la relación de confianza que une a los adultos con los niños es susceptible de variar, tanto si las nociones transmitidas concuerdan mal con la experiencia empírica del niño, como si distribuyera su confianza de manera selectiva a ciertos adultos más que a otros.⁴

Así, entre los sharanahua, la epistemología implícita de la noción de *yoshi* opera diversas modificaciones. Ciertos relatos de los adultos proporcionan a los infantes procedimientos para detectar la presencia de un *yoshi*, en sueños o en la selva, que por consiguiente son memorizados bajo la forma de principios de inferencia que dan al niño la posibilidad de verificar por sí mismo la veracidad de la representación según la cual los *yoshi* existen. De tales experiencias de “encuentro” con los *yoshi*, los niños serán entonces capaces de modificar la epistemología ligada a la noción: no será únicamente sobre el testimonio de los adultos que reposará la adquisición de la noción, sino gracias a la observación directa, por lo tanto a la autoridad del testigo mismo.

Por otro lado, los adultos transmitirán igualmente a los niños, de diversas maneras, una epistemología más explícita de la noción de *yoshi*: un conocimiento pleno de esta noción la detenta el especialista ritual, el chamán, que se diferencia de otros sharanahua por el hecho que ha experimentado un contexto de aprendizaje muy

⁴ Melissa A. Koenig y Paul L. Harris, “The Role of Social Cognition in Early Trust”, en *Trends in Cognitive Science*, vol. 9, núm. 10, 2005, pp. 457-459.

particular, sobre el que regresaremos. Esta segunda modificación de la epistemología de la noción de *yoshi* es interesante, ya que no se acompaña de una transmisión de saber nuevo sobre la misma noción de *yoshi*. Lo que adquiere el infante, tarde o temprano, es la idea de que su saber —así como el de todos los adultos no iniciados— es incompleto, si se le compara con el del chamán, y que numerosos aspectos de la noción no pueden ser aceptados sino en la medida que la existencia de la institución chamánica garantice su valor.

La epistemología del saber ordinario concerniente al *yoshi* es entonces implícita, no exclusiva ni modificable. Aparece como la representación de un contexto de aprendizaje ordinario, al menos en un primer tiempo, y confiere todo su valor al saber transmitido.

El saber mitológico

Los relatos mitológicos han sido objeto de numerosas aproximaciones por parte de antropólogos y folcloristas. Sobre todo inclinados hacia los relatos mismos; tanto si desean abstraer una estructura narrativa, sintagmática o paradigmática, como si insisten en los caracteres formales o retóricos de estas narraciones. Raros son aquellos que estudian sus procesos de transmisión.

Típicamente, los mitos se transmiten de adultos a niños, como el saber sobre el *yoshi*. No obstante, este proceso de transmisión busca una finalidad muy diferente: lo que debe aprenderse no es un conjunto de principios inferenciales fácilmente reutilizables en contextos variados, sino una historia que narra una serie de eventos sucesivos, con un principio y un final. En este contexto de transmisión, no se requiere la memoria semántica sino la memoria episódica.⁵ Los mitos son hechos para ser repetidos. Una diferencia tal en la naturaleza misma del saber transmitido no puede ser posible más que si le añadimos una epistemología explícita.

Los niños tienen frente a los relatos míticos narrados por los adultos una epistemología “por defecto”, sustentada, como en el caso del *yoshi*, sobre la confianza concedida. Esta epistemología de los mitos es entonces similar a la del saber ordinario, excepto que la relación de transmisión se inscribe en el marco más general de la relación de jerarquía de edad —en la que la relación entre adulto y

⁵ Endel Tulving y Fergus Craik (eds.), *The Oxford Handbook of Memory*, 2000.

niño no proporciona más que el paradigma—, donde el narrador más viejo es considerado el más legítimo. Sin embargo, los narradores van a transmitir igualmente a su auditorio —niños o adultos—, de manera explícita, una epistemología propia a los mitos que legitimará su valor y definirá los modos de utilización.

En efecto, todos los relatos míticos, tanto entre los sharanahua como en otros pueblos, van acompañados de una representación de su contexto de transmisión.⁶ Ésta puede tomar la forma de un prefacio de la narración o ser más difusa, sin ser menos su permanencia, afirmando que esos relatos tienen por autores originales los seres de los tiempos míticos, es decir los seres que fueron testigos, más o menos directos, de los sucesos narrados.⁷ Un efecto típico de este género de meta-representación es que el narrador de un mito continuamente toma distancia frente a la veracidad de los relatos que transmite: si puede permitirse no ser el garante, es porque sabe que otros, los seres míticos, llevan a cabo ese rol de manera mucho más eficaz. Enfatizamos, no obstante, que esta epistemología no define de una vez por todas el valor epistémico que los narradores y los auditores del mito pueden conceder a esos relatos: unos buscan la verdad útil y otros no los escucharán más que como entretenimiento —ciertos relatos se prestan más a una aproximación que a otra—. Lo importante es que la relación original de confianza se desplaza de un humano vivo a un ser mítico de tiempos pasados.

El saber mitológico está entonces ligado a dos epistemologías: una queda de manera recurrente implícita y reposa sobre la relación que une al narrador y a sus escuchas, y la otra es necesariamente explícita y reposa en la relación que une a los seres de los tiempos míticos con el narrador. La primera epistemología surge de la representación de una interacción vivida por el auditor, mientras la segunda es una representación de múltiples relaciones de transmisión no directamente vividas. Mientras que la primera epistemología es implícita, no exclusiva y modificable, la segunda es explícita, exclusiva y no modificable. En efecto, se trata de una meta-representación que define un género de saber el que si viene a ser eliminada es el estatus del saber el que será modificado: no tendrá más que ver con

⁶ Pierre Déléage, "Le chamanisme sharanahua: apprentissage et épistémologie d'un rituel", tesis, 2005.

⁷ Julien Bonhomme, "Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale", en *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, 2006, pp. 49-62; Pierre, Déléage, "Evidentiality in Sharanahua Mythical and Ritual Discourses", en prensa.

la mitología, sino serán anécdotas extrañas que no tendrá sentido transmitir.

Mi hipótesis es que más allá de las complicaciones propias de cada tradición,⁸ este fenómeno de duplicación epistemológica que caracteriza la transmisión de todos los saberes instituidos, ya sean mitológicos o rituales, permite oponerlos en bloque a todos los otros saberes culturales.

El saber ritual

Así como la transmisión del saber mitológico, la del saber ritual debe igualmente acompañarse de una transmisión de su epistemología explícita. No obstante, mientras la epistemología de relatos míticos se transmite bajo la forma de una representación, la del saber ritual se basa en una interacción. Tomemos como ejemplo el aprendizaje del saber de los rituales chamánicos, sabiendo de antemano que ese saber, a diferencia de aquellos que revisamos anteriormente, es distribuido de forma desigual. Así, en principio nos situaremos en el punto de vista del chamán y no en el del lego, que por definición carece de acceso al saber ritual chamánico.

El saber del chamán toma múltiples formas. Éste generalmente debe adquirir un saber sobre las enfermedades a diagnosticar, un repertorio de cantos terapéuticos y un saber hacer el ritual poniendo en juego una gestualidad más o menos compleja, y donde pone en uso un conjunto más o menos rico de parafernalia, es decir de accesorios rituales. La transmisión de este saber puede efectuarse de diversas maneras: el chamán llega a adquirirla de manera discreta, observando a otros chamanes; mediante una relación directa con un maestro chamán que le hará pasar por la iniciación; o también puede después de una enfermedad entrar en una sociedad iniciática que le dará un saber esotérico, a través de numerosas secuencias de interacción ritual. En todos los casos, es imitando a otro chamán que uno se convierte en chamán, no importa en qué contexto.

Tomemos como ejemplo la transmisión del chamanismo sharanahua. Ésta se instituye como una iniciación de un maestro a su alumno. Muchas secuencias de interacción ritual se harán para que

⁸ Donde la narración de ciertos mitos puede estar reservada a ciertos segmentos de una sociedad, o donde la identidad de los autores originales de los mitos puede variar.

el novicio comprenda que la relación de transmisión que lo une a su maestro puede también ser considerada como una relación terapéutica. Esta es la lógica que encontramos en la mayor parte de las iniciaciones chamánicas donde existe la “muerte” o la “enfermedad” iniciática. Así, el maestro comenzará por enfermar a su novicio, haciendo que ingiera veneno y sustancias eméticas, para después trasmitirle el saber y los cantos que le permitirán restablecerse y constatar la eficacia del ritual. Las representaciones que el novicio puede inferir de estas secuencias de interacción son bastante simples: no hace más que revivir la experiencia iniciática que su maestro vivió antes que él. La lógica inferida aquí es aquella de una epistemología “por defecto” de imitación.

Sin embargo, ninguna iniciación chamánica puede satisfacerse sólo de este modo de trasmisión y de esta primera epistemología. Debe ser completado, al menos, por una representación del origen del saber transmitido que sobrepasa la simple transmisión humana de generación en generación. Es por ello que todos los chamanismos insisten sobre el carácter sobrenatural del saber trasmitido. La transmisión de este saber puede efectuarse de diversas maneras: el chamán puede adquirirlo observando a otros chamanes más o menos discretamente, pretendiendo nunca haber recibido enseñanza humana. Como los totonacos de México, que pasan de la representación de un modo de transmisión de humano a humano declarando que el conjunto de su saber ritual es producto de una revelación, de una experiencia visionaria gracias a la cual han establecido una relación con una o varias entidades sobrenaturales.

Es una estrategia comparable a la que recurren los chamanes sharanahua, incluso si son más rápidos en reconocer igualmente la importancia de la transmisión humana de su saber. En efecto, en el curso de su iniciación todos los novicios deben obtener visiones, ya sea producto de la absorción de diversos alucinógenos o que sean simplemente soñadas. Ahora bien, estas visiones aparecen como interacciones —consideradas reales— con las entidades sobrenaturales, y estas secuencias de interacciones son completamente similares a aquellas que lo unirán a su maestro. Así, estos seres sobrenaturales, llamados *ifo*, comenzarán por enfermar al novicio acribillándolo de flechas o haciendo que ingiera diversas sustancias tóxicas, luego lo curarán y al mismo tiempo le transmitirán su saber, sus accesorios rituales —pipas, ornamentos, armas, todos virtuales— y sus cantos. La visión iniciática construye entonces un

nuevo contexto de aprendizaje que viene a superponerse al contexto humano; al realizarse permite al novicio inducir una nueva epistemología.

El saber chamánico entre los sharanahua se concentra esencialmente en los cantos rituales. El contexto de su transmisión es simple: el maestro profiere cantos y el novicio los repite; no obstante, esta transmisión se efectúa después de que el novicio ha ingerido grandes cantidades de alucinógenos, es decir en el momento mismo en el que interactúa, según las secuencias que habíamos descrito, con los seres sobrenaturales. El novicio, por tanto, puede inferir que los cantos que repite aparecen tanto como provenientes del maestro humano como de los maestros sobrenaturales.

Estamos de nuevo ante una transmisión del saber condicionado por una duplicación epistemológica. Mientras que en el caso de la mitología, la epistemología explícita transmitida por el narrador toma la forma de la representación de un contexto de transmisión de narraciones que desembocan *in fine* a los seres de los tiempos míticos, en el caso del chamanismo la epistemología es inferida por el novicio a partir de interacciones alucinadas con los seres sobrenaturales, bajo la forma de la representación de una transmisión sobrenatural de los cantos rituales. En los dos casos hay una duplicación, en la que a la epistemología fundada “por defecto”, sobre la relación de transmisión de humano a humano, se sobrepone una epistemología explícita, exclusiva y no modificable fundada sobre una relación de transmisión —representada o vivida— de no humano a humano. Es esta duplicación que da todo su valor a los relatos mitológicos —y, en particular, la necesidad de su transmisión fiel— y que confiere una gran parte de la eficacia —al menos cognitiva— de los cantos chamánicos terapéuticos.

El análisis de la epistemología del saber chamánico no puede sin embargo detenerse ahí, puesto que el saber chamánico únicamente es adquirido para ponerse en marcha en el seno de un ritual terapéutico que pone en presencia al chamán y a su paciente. En esta situación, el chamán posee mucho más saber que su paciente: conoce el proceso exacto del desarrollo de la enfermedad, sabe identificar los agentes patógenos que permanecen invisibles para los no iniciados y comprende el sentido de los cantos que profiere —sentido que continuamente es considerado como inaccesible para los no iniciados—. El ritual terapéutico no va a tomar entonces la forma de una comunicación de ese saber a su paciente; sino que va

a consistir en la puesta en escena de la epistemología de ese saber esotérico. Así, el chamán va a exhibir una serie de indicios que deberán ser interpretados por el paciente como las pruebas de la relación de transmisión que une, por una parte, al chamán a su maestro humano y, por otra parte —lo más importante— al chamán a las entidades sobrenaturales.

Esta exhibición entre los sharanahua es mínima: no es más que por su postura postrada y la recitación de un canto, los ojos cerrados, los cantos terapéuticos considerados como ininteligibles, que el chamán va a darle a ver a su paciente el origen sobrenatural de su saber y de la acción eficaz que sucede. En el seno de otras tradiciones, esta forma de meta-comunicación puede apoyarse sobre indicios gestuales complejos —por ejemplo los “trances”—, sobre artefactos de origen sobrenatural —los “fetiches” transmitidos en el curso de visiones por seres sobrenaturales—, o incluso en la comunicación preliminar del relato de la iniciación pasada del terapeuta.

Conclusión

Espero que este breve análisis de tres formas de saber cultural, producto de mi investigación entre los sharanahua, haya convencido al lector del interés de la noción de epistemología en el estudio de saberes diferentes al científico. Me parece que permite elaborar un programa de investigación productivo, que concierna a las modalidades de aprendizaje de los saberes culturales más ordinarios y focalizarse sobre sus variaciones no solamente semánticas, sino también epistemológicas. Ofrece también una nueva mirada sobre el estatus de las tradiciones mitológicas y sobre el problema que deriva el grado de creencia que se les otorga. Permite además construir una definición de la transmisión ritual, conveniente a los rituales donde un saber es efectivamente adquirido, pero que puede igualmente ofrecer la iluminación pertinente sobre los rituales iniciáticos, donde lo que se transmite es menos un saber que la representación de una desigualdad dentro de la distribución del saber. Finalmente, tomar en cuenta estos fenómenos epistemológicos es tomar en serio el punto de vista que los detentores mismos tienen sobre su propio saber, y tal vez se le haga una mayor justicia a sus tradiciones.

Bibliografía

- Atran, Scott y Dan Sperber, "Learning Whithout Teaching: Its Place In Culture", en L. Landsmann (ed.), *Culture, Schooling and Psychological Development*, Norwood, Ablex, 1991.
- Bonhomme, Julien, "Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale", en *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, 2006, pp. 49-62.
- Déléage, Pierre, "Le chamanisme sharanahua: apprentissage et épistémologie d'un rituel", tesis, París, EHESS, 2005.
- , "Trois points de vue sur les revenants sharanahua", en *L'Homme*, núm. 183, 2007, pp. 117-146.
- , "Evidentiality in Sharanahua Mythical and Ritual Discourses", en prensa.
- Koenig, Melissa A. y Paul L. Harris, "The Role of Social Cognition in Early Trust", en *Trends in Cognitive Science*, vol. 9, núm. 10, 2005.
- Sperber, Dan, *La contagion des idées*, París, Odile Jacob, 1996.
- Tulving, Endel y Fergus Craik (eds.), *The Oxford Handbook of Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.