

Conocimiento Indígena: Elementos constituyentes*

OSÉS GIL, ALEJANDRO

Doctorado en Humanidades-Universidad Central de Venezuela

e-mail: *alejoosés@hotmail.com*

RESUMEN

Se trata de acercarnos conceptualmente a la comprensión de los elementos básicos sobre los que las comunidades indígenas han construido su complejo sistema de conocimientos. El logos en la cultura indígena se conforma desde una perspectiva integral, donde participan activamente el lenguaje, el arte la razón, la religión, la magia, el mito. A partir de estos elementos se crea un marco epistemológico que necesariamente no se corresponde con la forma como es interpretado y valorado el conocimiento científico en occidente, sin embargo esta diferencia en la construcción de la diversidad de los saberes no implica superioridad ni inferioridad en la efectividad para producir resultados..

PALABRAS CLAVE: Etnociencia, tradición, ciencia, conocimiento, mito, saber, indígena.

Indigenous knowledge: component elements

ABSTRAC

A conceptual approach to an understanding of the basic elements of a complex knowledge system constructed by indigenous communities. Their cultural logos is integral in that it includes language, art, reason, religion, magic and myth. From these diverse elements an epistemological framework emerges that does not necessarily correspond to forms interpreted and valued by objective scientific knowledge in Western civilizations. Nonetheless, difference in knowledge constructs need not imply superiority or inferiority in the efficiency of producing a result.

KEY WORDS: ethnology, tradition, science, knowledge, myth, knowing, indigenous

* Recibido: 30-03- 2009. Aceptado: 23- 06- 2009.

1. Introducción

Desde el arte de las imágenes fotográficas el maestro Gervasio Sánchez¹ nos enseña el respeto y la valoración por el dolor del otro, nos dice que:

“Para conseguir transmitir el dolor también tenemos que estar dolidos. Hay que involucrarse y vivir el sufrimiento de los demás en primera persona. Para ser capaces de transmitir lo que sufre una persona o un pueblo hay que ir más allá de la superficialidad, hay que buscar y sentir por uno mismo las injusticias que padece el prójimo. No hay que utilizar la cámara para robar el sufrimiento de los demás.” (Sánchez, 2008: 1).

Este sentido de profunda valoración por lo humano, es pertinente aplicarlo, cuando nos acercamos al campo de los saberes indígenas. El logos indígena, en si mismo, también es arte, es lenguaje, abstracción, racionalidad, imaginario y creatividad. No hay que invadir despreocupadamente su intimidad, involucrarse evoca necesariamente respeto, valoración, tolerancia y comprensión.

Toda cultura humana posee un sistema propio de cogniciones, organizadas y compartidas históricamente. El elemento esencial del Etnoconocimiento es el intelecto, cuyas características definen la cosmovisión y la identidad cultural, sus manifestaciones están en el plano de la singularidad étnica, por lo que el presupuesto de universalidad de pensamiento no pasa de ser una utopía. Sin embargo, es importante buscar elementos culturales de articulación, donde se puedan conjugar rasgos comunes desde la diversidad de sistemas cognitivos existentes en el planeta.

Cada pueblo indígena ha construido una serie de representaciones y categorías organizadas sobre el universo, los seres y objetos de la naturaleza, así como, sobre las normas de comportamiento en relación con estos, la continuidad de esta cosmovisión depende de cómo sus miembros y los observadores foráneos la perciben, la comprenden y la sienten.

No se puede entrar al mundo del conocimiento indígena, sin intentar introducir una perspectiva psicológica que nos permita verlo desde un centro intelectual diferente, pero no excluyente, sino complementario con la metodología científica moderna. Implica introducir análisis Históricos, Antropológicos, Filosóficos y Etnológicos que posibiliten comprender las formas de organización social del saber, entendida como una definición de la función de la naturaleza humana o esencia del hombre, por lo que:

“La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos constituyentes, los diversos sectores de este círculo” (Cassirer, 1993:108).

Este sistema complejo de pensamiento primario liga estrechamente las acciones organizadas de la realidad cotidiana en interacción con el mundo organizado de las abstracciones:

“La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico” (Cassirer, 1993: 49).

El intelecto en la sociedad indígena conjuga dos realidades, primero por ser una realización en el desarrollo simbólico del hombre, debido a que los productos de la obra humana no son tan solo materiales, sino constructos abstractos, e intangibles de su espíritu y se constituyen en el logro más elaborado de la cultura. En segundo lugar, el conocimiento ha sido interpretado como fuente de poder, porque permite desarrollar procesos de transformación de la realidad con el uso pleno de su conciencia.

La ciencia en cualquier contexto, busca la verdad con la cual el hombre afianza su antropocentrismo y su pertenencia al mundo, con la verdad descubierta adquiere experiencia y confianza en sus actos, conquista la idea del cambio que le confiere poder y dominio sobre la naturaleza y con ello fomenta la ilusión de seguridad. Este es el sentido de episteme² con el que la sociedad griega construyó los gérmenes de la ciencia moderna, y propició el descubrimiento paulatino de las leyes y principios que rigen el mundo.

En la cultura indígena el sistema de pensamiento se conforma desde una visión integral donde participan activamente diversos elementos como: el lenguaje, el arte, la razón, la religión, la magia, el mito, que de ninguna manera es simple, inferior o anacrónico, sino que obedece a un complejo sistema organizado de interpretaciones, clasificaciones y universalizaciones de experiencias en tiempos y contextos propios que caracterizan a cada grupo humano. Se trata entonces de comprender que en la contemporaneidad coexiste diversidad de formas de conocimiento y representaciones del mundo, que no existe un absolutismo epistemológico, sino muchos caminos desde donde intentamos explicar los fenómenos del cosmos, de la naturaleza y del hombre. A la postre, todas las formas de búsqueda de la verdad guardan la misma consideración universal por la incertidumbre, son las mismas inquietudes por el origen, los mismos conflictos existenciales sobre la vida y la muerte y las mismas expectativas por la trascendencia, desde luego expresados en escenarios, tiempos, métodos y lenguajes diferentes que les confieren singularidad.

La etnociencia³ reconoce una gran variedad de saberes contruidos históricamente por las comunidades. Esto implica, crear un marco epistemológico que necesariamente no se corresponde con la forma como es interpretado y manejado el conocimiento en la cultura académica occidental, es decir, no se pueden crear taxonomías y modelos de racionalización verificables

y demostrables universalmente. Deben por lo tanto, poseer una flexibilidad tal que se correspondan mas con universos singulares y procesos de categorización abiertos e interrelacionados entre lo material y lo simbólico: “La realidad física es una invención de la imaginación y la única verdadera realidad es el pensamiento” (Von Newman, 1996: 534).

Es imprescindible entender que el logos indígena no ha sobrevivido a la modernidad tan solo como un residuo, es importante que la cultura actual se acerque a estos saberes de manera incluyente, tolerante y comprensiva, para hacerle frente a la subvaloración existente producto de un proceso de globalización dominante en lo cultural y económico. La posibilidad de sobrevivencia esta en generar desde el interior de los mismos grupos étnicos una verdadera valoración y reconocimiento de los saberes ancestrales que logren impactar e impregnar a las diversas comunidades que miran desde fuera.

2. Lenguaje

El lenguaje se constituye en el eje central y vehículo articulador de la etnociencia, pero no desde la concepción instrumentalista, como simple medio de comunicación, sino como lo que hace posible que el hombre piense, porque, el lenguaje permite pensar:

“El lenguaje no es solo un medio de comunicación, no es un código ni un catalogo de la realidad. El lenguaje no es una mera traducción del pensamiento. La relación entre pensamiento y lenguaje no es extrínseca sino intrínseca. El lenguaje es el vehículo del pensamiento porque lo contiene y lo expresa de modo que propiamente no hay distancia entre pensamiento y lenguaje” (Conesa y Nubiola, 1999: 94).

Los etnoconocimientos se afianzan en el lenguaje. En este territorio es donde se cimenta una conexión fuerte, entre las vivencias de la cultura en interacción con su entorno cósmico.

Cuando el ser humano se inserta culturalmente en el lenguaje se posibilita la construcción de los lazos sociales, vivimos determinados por el lenguaje: “En todo nuestro pensar y conocer estamos ya, desde siempre, sostenidos por una interpretación lingüística del mundo” (Gadamer, 1992: 149). Los saberes étnicos son un escenario un punto de encuentro común, donde la naturaleza y el ser humano se convierten en registros simbólicos ligados por el lenguaje y que contienen a la vez el orden de lo real y el orden de lo imaginario:

“Las palabras y expresiones usadas en complicados quehaceres como la navegación, la edificación, la medida y la prueba; los numerales y las descripciones cuantitativas, las clasificaciones correctas y detenidas de los fenómenos naturales, de los animales y las plantas, todo ello, nos habría llevado exactamente a la misma conclusión: El hombre primitivo puede observar y pensar y posee, incorporados en su lenguaje, sistemas de conocimiento que es en verdad metódico, aunque rudimentario” (Malinowski, 1985: 28).

En el desarrollo histórico de las culturas indígenas, el hilo conductor de educación y permanencia de los saberes se ha dado a partir del arte, la religión y la cultura material, recogidas a través de la tradición oral, que se transmite de generación en generación. En la oralidad del discurso se puede debatir la coyuntura que ha de llevar al escenario de la realidad vivida. El indígena amazónico Marceliano Guerrero, nos enseña sobre como aprenden los niños de su comunidad:

“Nosotros no tenemos dificultad para aprender de toda la naturaleza, de las cosas porque desde que nace el niño, antes de dar el seno de la madre le damos el liquido o zumo de ciertas plantas sagradas. Luego lo alumbramos con una cinta encendida de cierto árbol para que sus ojos miren al mundo de la naturaleza con claridad. Es el primer contacto de nosotros con las plantas. El padre o el abuelo un tío o un anciano sabio lo cogen luego y le repasan la historia, nuestra historia. Desde ese momento queda ligado a la naturaleza, ya puede recibir, poseer el

saber indígena porque el líquido que toma el niño es la memoria de nuestros abuelos ancestrales que va a su inteligencia, que aumenta y progresa a medida que la persona crece. Ayudado por los ancianos con repaso pleno de la historia oral; de sus análisis, de sus revelaciones. Así es el comienzo del aprendizaje de los indígenas Murui-Muinane.” (Guerrero, 1987: 47).

La existencia y cohesión cultural de los pueblos indígenas, depende del éxito en mantener la tradición, que es aprendida a través de complejos procesos de transmisión generacional. Ramón Gil. *Indígena Gobernador Kogui, de la Sierra Nevada de Santa Marta*, nos ilustra al respecto:

“Para tener memoria, y aprender, los Mamas nos cuentan en la noche. Todas las noches nos enseñan lo que le cuentan a uno., se le queda ahí grabado en la cabeza, todo. Para todos nosotros la Sierra Nevada, esa terraza, todas esas tumbas que eran de cuatro clases, todo esto es muy sagrado para nosotros. Hoy en día los guaqueros la saquean, la venden, la negocian. Entonces los Mamas mayores de la Sierra Nevada se ponen tristes” (Gil, 1987: 43).

Este sistema fundamentado en la palabra como principio de la conservación de las comunidades indígenas se hace cada vez mas frágil, debido al ímpetu y afán de las sociedades modernas occidentales por imponer un modelo de cosmovisión excluyente y dominante, hecho que pone en grave riesgo a las diversas culturas indígenas minoritarias y con ello la desaparición de los valiosos saberes milenarios:

“Advirtamos que, en condiciones primitivas, la tradición es de supremo valor para la comunidad y nada importa tanto como la conformidad y el conservadurismo de sus miembros. El orden y la civilización solo pueden mantenerse mediante la estricta adhesión al saber y conocimiento recibidos de generaciones pretéritas. Cualquier descuido en este contexto debilita la cohesión del grupo y pone en peligro su avio cultural, hasta el punto de amenazar su misma existencia” (Malinowski, 1985: 36).

La naturaleza, ese escenario donde nace y vive el indígena, esta circunscrita al lenguaje, este recoge la realidad cotidiana, pero no tan solo como palabras, expresa la relación social, los conflictos, los seres y fenómenos del mundo, o los mundos, todo allí reunido en una interacción en permanente dinamismo:

“El lenguaje es manifestación de una cultura, pues cada lengua contiene los saberes, ideas y creencias acerca de la realidad que comparte una comunidad..... Los lenguajes no solo son receptáculos pasivos que se limitan a recibir y reflejar una cultura. La lengua no solo recibe, sino que influye sobre los individuos”. (Conesa y Nubiola, 1999: 26-27).

El lenguaje influye profundamente en la organización de la mentalidad y la cosmovisión indígena, fluye en todas las direcciones, todas las cosas del mundo tienen voz: “De las plantas aprendemos a distinguirlas, a entender su lenguaje, porque la planta habla en tres formas: Su aroma, su ruido, su sabor. Hay que entender su lenguaje para conocerlas” (Guerrero, 1987: 48). Las lecturas interpretativas de la Etnociencia competen el orden de lo simbólico, gracias al lenguaje los seres humanos han construido su propio universo, un universo simbólico que les posibilita entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia.

Si la sociedad contemporánea logra convalidar científicamente el reconocimiento de la diversidad de sistemas de saberes y formas de explicar el mundo, se esta generando consenso sobre la pluralidad de conocimientos como un elemento esencial de convivencia, de identidad cultural, y debate filosófico, como una posibilidad para:

“El hombre que quiere saber; el hombre que aspira a que el saber sea la realización de su ser; el hombre que quiere saber porqué hace algo, para que lo hace, para quien lo hace; el hombre que tiene una exigencia de autonomía” (Zuleta, 1995: 25).

El conocimiento en las culturas indígenas es participativo, porque los médicos tradicionales, brujos, chamanes, jaibanas, ancianos y la comunidad en general aportan colectivamente sus conocimientos. Esta es una forma de investigación y aprendizaje, porque, se intercambian oralmente los saberes y experiencias entre sus miembros.

3. Fundamentos Epistemológicos

El logos indígena, se explica desde si mismo, como un modelo autónomo de pensamiento. Hipotéticamente se pueden hacer aproximaciones interpretativas usando la perspectiva de análisis de la metodología científica moderna, pero sin caer en reduccionismos ni determinismos racionales. Los trabajos encaminados a aplicar a la etnociencia las categorías y estructura de la ciencia moderna, siempre van a ser insuficientes, su valor radica en aportar ideas para el estímulo de la discusión investigativa.

La comprensión de las estructuras del conocimiento indígena, requiere necesariamente de una visión integradora. En las sociedades modernas la ciencia es autónoma, se separa y contrasta con otras formas de explicar el mundo. En las sociedades indígenas ciencia, religión, mito y magia, se articulan y complementan, formando un conjunto complejo pero armónico y funcional:

“En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el sagrado y el profano; dicho de otro modo, el dominio de la magia y la religión, y el dominio de la ciencia” (Malinowski, 1985: 7).

Para evitar el riesgo de la generalización en el análisis epistemológico, se debe considerar la singularidad de la diversidad cultural. Existen diferencias de orden conceptual y practico en la expresión cotidiana de la magia, la religión y la ciencia entre los grupos humanos. La complejidad de la cosmovisión indígena

evoca elementos de la realidad que son interpretados desde el sistema de organización racional, pero también contiene elementos del simbolismo interpretados a la luz de la magia, el mito y la religión.

3.1. Panteísmo indígena

La religión ha existido en todas las sociedades humanas, es un referente cultural, en general se entiende como las creencias y rituales relacionados con los seres y fuerzas sobrenaturales. Sin embargo dependiendo de la cultura y de los niveles de complejidad no siempre es fácil asimilar las expresiones religiosas, como tampoco es fácil distinguir los límites entre lo natural y sobrenatural:

“La religión es un universal cultural debido a que tiene muchas causas, efectos y significados para las personas que toman parte en ella. Pero las religiones son partes de culturas particulares, y las diferencias culturales asoman sistemáticamente en las creencias, prácticas e instituciones religiosas” (Conrad, 1994: 357).

El mundo creado por la religión es muy diverso y complejo, en el se encuentran articulados diversas expresiones simbólicas relacionadas con los espacios, las cosas y los seres sobrenaturales:

“Ciertamente no puede definirse en un sentido estricto refiriéndose a lo que es su tema principal o sea, el –culto de los espíritus- de la naturaleza- ò – de los antepasados- la tal incluye: El animismo, el animatismo, el totemismo y el fetichismo, pero no es ninguno de ellos con exclusividad” (Malinowski, 1985: 32).

La idea de que la religión surge de la necesidad de explicar tan solo fenómenos relacionados con los dioses, con los espíritus, con el alma y todos los seres sobrenaturales ha sido muy limitada, la expresión religiosa se materializa en acciones sociales y esta

profundamente arraigada en la construcción cultural de los pueblos: “Hoy sabemos que la religión es mucho mas que un intento de explicar fenómenos enigmáticos. Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas”. (Harris, 2001:343). La influencia religiosa desde las sociedades primitivas ha sido muy estrecha con lo natural, al punto de generar dependencia para el aseguramiento de la sobrevivencia como especie, en términos de que: “Reproducción y nutrición ocupan un lugar de la mayor importancia entre las urgencias vitales del hombre. Su relación con el credo y las practicas religiosas se ha reconocido a menudo, e incluso se ha exagerado” (Malinowski, 1985:38). En las sociedades indígenas Andinas es común por tradición el uso de la coca, el tabaco, el yagé y otras plantas, que por ser consideradas sagradas, se constituyen en el eje desde donde se posibilita la articulación entre lo natural y lo sobrenatural, como nos lo explica el indígena Vicente, de la comunidad Wuitoto de Araracuara, Amazonas, Colombia:

“Las palabras, la sabiduría, la inteligencia, las obras de trabajo y la medicina, están unidas en una sola planta. Como la coca y el tabaco, en forma material son dos plantas pero en espiritual, son humanos, el hombre tabaco y la mujer coca unidos para la germinación, tanto las plantas como el ser humano” (Makuritofe, 1987: 61).

La religión es un escenario que proporciona la posibilidad de dar explicaciones sobre los acontecimientos de la vida y la muerte, de la naturaleza y el cosmos. Las culturas indígenas viven en estrecha relación e interdependencia con el ecosistema esa es su esencia y la clave de su existencia física y cultural. . Por tal motivo se le han atribuido propiedades vitales y espirituales a todos los objetos de la naturaleza y el universo, lo que Robert Marett denominó Animatismo, que significa el asignarle poderes especiales a los objetos y fenómenos del mundo, aquí la religión

adquiere una dimensión extraordinaria, como articuladora entre el mundo del imaginario y el mundo de lo real: “Hay que subrayar que pocas culturas dividen clara y oportunamente sus creencias en categorías naturales y sobrenaturales” (Harris, 2001:347). Este es el origen de la idea de lo holístico, como la sociedad moderna ha reconocido histórica y románticamente la organización de las comunidades tradicionales, algunos pueblos indígenas no diferencian entre lo natural y sobrenatural, otros consideran estas dos dimensiones como contrarias. La concepción animatista como una práctica de vivificación de la naturaleza ha permanecido en el tiempo desde las sociedades más antiguas, para Freud, esta concepción es una primitiva –filosofía de la naturaleza-

“ Tales pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito numero de seres espirituales benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la acusación de todos los fenómenos naturales, y por los que creen animados, no solo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte” (Freud, 2002: 99).

En la actualidad se interpreta como un naturalismo panteísta, que involucra expresiones directas de experiencias psicológicas de carácter excepcional. Al respecto la concepción de los Nasa de la comunidad indígena Páez, del sur Colombiano, cuenta que:

“Lo que contiene la naturaleza tiene su transformación natural y sobrenatural, transformación natural: En nuestra cultura es claro que todo lo que contiene la naturaleza se transforma, por incidencia de la misma naturaleza, por ejemplo: Los minerales en la ciencia occidental se dice que son seres inertes, pero para nosotros estos se conciben como vivos, animados. Esta forma de concepción nos dice que todo lo que contiene la naturaleza tiene vida o incide en nuestro vivir. La transformación sobrenatural: Al concebirse a la naturaleza como nuestra madre, como un ser femenino que nos amamanta, esto incide en la formación de transformación sobrenatural (religiosa) en donde las plantas, animales y minerales tienen su dueño o espíritu y hacen su

trance de lo natural a lo sobrenatural y de lo sobrenatural a lo natural. Por ejemplo: Las serpientes cuando se envejecen se vuelven armadillos (variedad o especie negra) y también se vuelve sierpe, al enterrarse en un nacimiento de agua y después salen en forma de Yu`luc (hijo del agua); es decir se convierten en arco iris. Hay otros animales como las luciérnagas que se convierten en otros animales, es decir se vuelven espíritus (personas sobrenaturales). En el caso de la medicina tradicional, las plantas y los animales, los minerales son seres que tienen diferentes poderes y por eso enseñan. Hay piedras que a través de rituales, enseñan a sus parteros; hay piedras especiales, utilizadas para hacer brotar aguas, para atraer el rayo, se le dice piedra del trueno. De la misma manera las plantas y los animales tienen diferentes poderes, en dos sentidos. Para el bien o para el mal. De esta manera la forma de clasificación de lo que contiene la naturaleza, hace que todo lo que contenga, se convierte en signos y símbolos naturales y sobrenaturales” (Yule, 1991: 211).

El sistema panteísta identifica a la divinidad con el mundo, es impersonal, esta presente en todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, se corresponde con lo íntimo de las cosas, especialmente con la psique humana. El panteísmo se revela en una conciencia cósmica, donde Dios, la materia, el mundo, el espíritu, el cuerpo y el alma no son diferentes. En el panteísmo no es posible establecer una división radical entre Dios y la naturaleza.

El universo es sagrado y la naturaleza forma parte de él, este cosmos no implica un ser sobrenatural omnipotente, sino la manera como los sentidos, la razón y la emoción se orientan a responder ante el gran misterio abrumador que nos rodea:

“ El Emberà habla de la importancia y del valor de los recursos naturales no solo por su valor comercial y la importancia para la fuente de vida, sino que se dan su valor por la capacidad que tienen estos recursos naturales en mantener el equilibrio ecológico y espiritual, para mantener un ambiente sano para que existan múltiples formas de vida en un ecosistema, es allí donde habla de que cada especie, viva o muerta, posea un poder en el universo que los emberà llaman SHI MIA que sirve para hacer el bien y el mal. Los CHI MIA actúan como

fuerza de poder energético de manera violenta que genera catástrofes como son los grandes terremotos, borrascas, grandes crecientes, grandes derrumbes, esto es ocasionado cuando los SHI MIA sufren un desequilibrio por la depredación ambiental, ocasionada por la destrucción que hace el mismo hombre que destruye el hábitad donde están concentrados los poderes (SHI MIA)” (Achito, 1996: 350).

Una característica importante del panteísmo religioso es que hace sentir al hombre parte integrante de la naturaleza y del universo, ya que estos representan a la vez el origen y el destino. Todos los seres están hechos de la misma materia, la naturaleza es parte del cosmos y es quien los crea, los conserva y los destruye. El mundo es el hogar y allí se permanece por siempre, allí están todos: vivos y espíritus, porque al morir los seres de la naturaleza, sus restos se disipan por el espacio en un reciclaje perpetuo, así, mismo, los pensamientos, los recuerdos, la personalidad se esparcen en el tiempo. El panteísmo satisface la necesidad de ser reverente ante algo mayor que el individuo mismo. El foco mayor del panteísmo es la vida no la muerte, se construye con un sistema de conocimientos emanado de la misma naturaleza, no requiere de revelaciones divinas sino del contacto de los ojos y la mente abierta al universo. El indígena es panteísta, se liga íntimamente con la madre tierra a la que venera, es su esclavo, en el sentido de la adoración umbilical del hijo a su madre:

“Una de las primeras manifestaciones de expresión de esta relación son los rituales, antes, durante y después del nacimiento del niño. Al nacer el niño, el cordón umbilical se entierra con remedios (plantas medicinales con animales y minerales) en un hueso. Esto indica la primera relación que mantenemos con la tierra. Esta cosmovisión concibe que el hombre y la naturaleza estén relacionados. Así el cuerpo se clasifica según estas relaciones, las cuales se expresan en el lenguaje, la cultura y el pensamiento. Por este hecho la tierra es concebida como tiwe –tierra madre- (madre tierra), ya que es la que nos da el sustento diario para una vida armónica. Este hecho es universal, no solo para los Nasa o el hombre latinoamericano, sino para toda la humanidad.”(Yule, 1991: 207).

El indígena escucha las voces misteriosas que brotan del viento y dialoga con los espíritus del bosque, en esta concepción se aniquila dulcemente ante la naturaleza solemne mediante una ética de reconciliación y de conformismo con los fenómenos del mundo.

Para que la sociedad contemporánea pueda legitimarse ante la humanidad y prolongarse en el porvenir, es necesario incorporar a su mentalidad, a su conocimiento y filosofía los espíritus eternos y siempre vivos del vitalismo indígena, para que los sueños acompañen siempre a la realidad tan marcada por los prejuicios cientificistas. Este sentimiento vitalista ha sido expresado en los mitos de origen de todas las culturas existentes o extintas. El humano es hijo de la naturaleza y por razones analógicas va descubriendo semejanzas esenciales entre sus manifestaciones vitales y las de la naturaleza y se identifica con ellas:

“Un investigador que contemple la naturaleza como un niño a su madre y que este penetrado de una simpatía inconsciente hacia ella, contemplara los fenómenos naturales no como extraños, sino como naturales, llenos de vida y de alma, el rayo y el murmullo del follaje, serán para él manifestaciones de la naturaleza tan evidentes como su propia voz y sus movimientos. Este hombre será fundamentalmente vitalista, o mejor dicho vitalista universal, ya que mide con criterio biológico todos los fenómenos de la naturaleza”. (Radl, 1988: 154).

En la modernidad occidental, la tendencia es a abandonar esta filosofía original, entre mas desarrollo del pensamiento científico-técnico, mas se convence el hombre de su alejamiento de la naturaleza, considerándola como un objeto extraño, incomprendible, que despierta curiosidad, y cuya tarea primordial es descubrirle las leyes y principios que la rigen.

3.2. Mito y conocimiento

Aun prevalece en algunos sectores de intelectuales la idea que los mitos indígenas no son más que un constructo de la imaginación, importante solo en la literatura por sus fantásticas leyendas y narraciones poéticas:

“Durante mucho tiempo y desde diversos escenarios, se ha sostenido que la tradición oral de los pueblos indígenas es simplemente evocación de un mundo irreal, maravilloso, que a lo sumo se puede catalogar dentro del genero de fabulas o historias infantiles”. (Moya, 1988).

Sin duda alguna esta visión desvirtúa la esencia y el significado teórico-practico de los mitos en las culturas indígenas. Si bien los mitos se construyen desde los escenarios simbólicos que pueden inspirar los fenómenos naturales y culturales, su explicación es muy compleja:

“Por mi propio estudio de los mitos vivos en entre los salvajes debería decir que el hombre primitivo posee en muy pequeña medida interés alguno de índole puramente artística o científica por la naturaleza; no hay sino poco espacio para el simbolismo en sus ideas o cuentos; y el mito de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de varios ensueños sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante”. (Malinowski, 1985: 109).

El valor del mito esta dado por la representación dialéctica en la conjugación de la historia particular de cada pueblo indígena con las prácticas en su experiencia real cotidiana:

“El mito tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vivida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos... Estudiando en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explica-

ción que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral” (Malinowski, 1985: 113-114).

En los grupos indígenas, el mito forma parte esencial de sus tradiciones sacras que revitaliza la fuerza que cohesiona la conducta moral y social en la comunidad.” En el mundo indígena, toda experiencia humana tiene sentido, es decir valor social incluso aquellas numinosas o sagradas, al re-crear mitos en enseñanzas” (Gómez, 2000: 263). La narración mitológica esta relacionada con las actividades y experiencias cotidianas de la comunidad, pero sin llegar a ser de índole intelectual, una ciencia primitiva o con algún carácter de sistematización estructural de ideas. En la historia de un pueblo, el mito tiene el poder de entrelazar el pasado vital con el destino próximo, para mantener viva su identidad cultural:

“Así, un mito que se transforma pasando de tribu en tribu, se extingue al fin sin desaparecer por ello. Quedan dos vías libres: La de la elaboración novelesca y la de reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia a su vez, puede ser de dos tipos; retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse”. (Levi-Strauss, 2006: 253).

En la base de todo conocimiento indígena subyacen elementos mitológicos:

“Hoy los pueblos indígenas reafirmamos nuestra cultura con dignidad

y autonomía, y en este proceso retomamos nuestra tradición oral en la que se plasma lo más genuino de nuestro pensamiento, que concentra el saber filosófico, biológico, médico, geográfico, astronómico, ético-religioso y demás áreas del conocimiento. Los mitos, historias o cuentos, son la interpretación de nuestra propia vida, son nuestras categorías de análisis en la lógica de las lenguas amerindias. El saber indígena ha podido conocerse hoy porque nuestros antepasados lo han manejado muy bien a través de la tradición oral, transmitiéndolo de generación en generación” (Moya, 1998).

Los mitos yacen en el transfondo de la historia de los pueblos, estos expresan ideales, están presentes en cada palabra o acto, ya sea producto de la razón o la emoción, permiten ir entretejiendo la trama de la vida y el sistema de conocimientos con que una comunidad permanece en el tiempo.

“¿Qué sería de todos ustedes?

Estaban parados en una esquina de la capital, el jefe y tres de sus hombres, sin miedo. No los sobresaltaba el vértigo del tráfico de las máquinas y los transeúntes, ni temían que los edificios gigantes pudieran desprenderse de las nubes y derrumbárseles encima. Acariciaban con la yema de los dedos sus collares de varias vueltas de dientes y semillas, y no se dejaban impresionar por el estrépito de las avenidas. Sus corazones se compadecían de los millones de ciudadanos que les pasaban por encima y por debajo, por los costados y por delante y por detrás, sobre piernas y sobre ruedas, a todo vapor ¿qué sería de todos ustedes - preguntan lentamente sus corazones - si nosotros no hiciéramos salir el sol todos los días?” (Galeano, 1994: 30).

3.3. Pensamiento mágico

En todas las épocas, la necesidad de sobrevivencia del hombre, lo ha llevado a que se interrelacione estrechamente con su entorno natural, no solo para suplir exigencias biológicas, sino también del orden cultural, espiritual y emotivo. Lo espiritual lo ha suplido en parte basado en las creencias mágico-religiosas:

“ La magia es humana no solo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: este se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Va dirigida no tanto hacia la naturaleza como hacia la relación del hombre con la naturaleza y a las actividades humanas que en ella causan efecto”. (Malinowski, 1985: 82).

En el indígena, el pensamiento mágico permea toda la vida cotidiana y esta contenido no tanto en el ideario racional, sino en los estados emotivos, de tal manera que las razones que impulsan al hombre hacia la magia obedecen al orden de lo psicológico:

“Los motivos que impulsan al ejercicio de la magia resultan fácilmente reconocibles; no son otra cosa que los deseos humanos. Hemos únicamente de admitir, que el hombre primitivo tiene una desmesurada confianza en el poder de sus deseos. En el fondo todo lo que intenta obtener por medios mágicos, no debe suceder sino porque el lo quiere. De este modo, no tropezamos al principio, sino con el deseo” (Freud, 2002: 109).

Los actos mágicos que son verdaderas técnicas de carácter sobrenatural, son celebrados por especialistas, en rituales con temas diversos según cada cultura indígena:

“La fuerza de la magia no es una fuerza universal que esta en todas partes y que fluye allí donde es su gusto o donde se quiere que lo haga. La magia es el único poder específico, fuerza única en su clase, que solo el hombre tiene, que se libera solamente por su arte mágico, que brota de su misma voz y que es convocado por la celebración del rito” (Malinowski, 1985: 84).

La magia esta concentrada en el hombre, el es su portador, y le confiere el poder de articularse con lo sobrenatural, la evoca y maneja para sus propios fines. Las experiencias mágicas son verdaderas vivencias en la que sus gestores reciben la revelación de su poder:

“Los pueblos embera no separan el conocimiento de su vida cotidiana, es así como se tiene un maestro muy identificado: Pacore, quien ha sido considerado como el dueño de la selva y el dueño de los conocimientos sobre la medicina. Este personaje mítico fue el primero en enseñar sobre el manejo de las plantas, raíces y árboles medicinales a los Embera, así como sobre el manejo de los Jai, de manera que combinando el manejo de estos, el embera realiza actividades curativas. El jaibana - patrón de los Jai,- es la persona que siempre vive en constante comunicación con Pacore, el que maneja los espíritus y que siempre esta presente dentro de la vida cotidiana de nuestros pueblos” (Achito, 2000: 116).

Cada cultura indígena desde su cosmovisión designa nombres a quienes se encargan de las actividades mágicas, estos pueden ser: Chamanes, brujos, curacas, magos, palabreros, jaibanas y otros:

“Los chamanes son individuos a quienes socialmente se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. Todo el complejo chamánico incluye alguna forma de experiencia de trance durante la cual se aumentan los poderes del chamán” (Harris, 2001: 355).

En la magia el hombre afirma su poder para causar efectos sobre las personas, fenómenos o cosas valiéndose de los rituales. Es en sí un proceso subjetivo muy básico en su estructura pero complejo en su función, pues la magia le confiere al grupo étnico su cohesión social, la confianza en su poder, le abre puertas a la esperanza, confirma su identidad y garantiza su permanencia cultural. Al chamán no le basta con estar equipado con sus instrumentos y conocimientos sobre magia; es importante que evoque y enfrente espíritus, deidades y fuerzas sobrenaturales de toda clase con sus cánticos y artefactos, que pueden actuar como contras. En esta pauta de creencias y rituales individualistas, el chamán construye esquemas y procedimientos rituales, muchas veces a través de la influencia de las drogas alucinógenas, durante estados de trance en sueños y visiones:

“La investigación y la practica van ligadas íntimamente con el Yage. El Yage es lo que para los médicos occidentales el endoscopio, microscopio, etc..., pero con la ventaja que puede adentrarse en el espíritu mismo de la persona, en su pasado, en su presente y en el futuro si así lo desea. Sin el Yage el curaca esta limitado. Solo podrá diagnosticar los casos de menor importancia como fiebres, diarreas, vómitos, dolores musculares, hongos. Pero se encontraría imposibilitado para atender casos muy graves, sobre todo en el campo espiritual. En la medicina indígena existen dos mundos: el espiritual y el físico. De allí que a veces las causas de las patologías se deban tratar con el rigor que exige la ciencia del Yage” (Jamioy, 1996: 139).

En términos del oficio del chaman o brujo hay diversidad de expresiones en las practicas y manejo de los poderes mágicos, pues cada cultura lo utiliza según su necesidad. Se puede decir que la magia es universal pero sus expresiones son singulares:

“Muchas culturas tiene especialistas con dedicación a tiempo parcial que no usan el trance, pero que diagnostican y curan enfermedades, encuentran objetos perdidos, predicen el futuro y confiere inmunidad en la guerra y éxito en el amor” (Harris, 2001: 357).

La magia remite a una utilidad social practica y esta destinada a solucionar los problemas concretos de la realidad, en que están inmersas las comunidades indígenas.

3.4. Magia y ciencia

Los saberes indígenas se construyen integrando el imaginario y la realidad, intervienen la magia, la religión, el mito y la ciencia. La mente humana es capaz de compartimentar y complementar los diferentes tipos de información, llevándolos al plano del inconsciente y a la racionalización según las categorías del pensamiento y a las necesidades cotidianas.

“Esta claro que la ciencia no existe en ninguna sociedad incivilizada en cuanto poder conductor que critica, renueva y construye, la cien-

cia nunca se hace, allí de manera consciente. Pero según tal criterio tampoco tendrían los salvajes ley, gobierno o religión. La cuestión sin embargo, de si hemos de llamar a tal cosa ciencia o solamente conocimiento empírico y racional no es de importancia primaria en este contexto. Hemos tratado de clarificar la idea de si el salvaje tiene tan solo un dominio de la realidad o dos, y hallamos que, además de la región sacra del credo y culto, cuenta con un mundo profano de actividades practicas y de puntos de vista racionales” (Malinowski, 1985: 31).

En la mentalidad indígena es difícil hallar separaciones o limites entre lo sagrado y lo profano. Como magia y ciencia se entrelazan, es fácil pensar que el pensamiento mágico es una especie de ciencia primitiva, ó el preámbulo desde donde se fue construyendo la ciencia. También es fácil pensar que el conocimiento indígena por estar impregnado de magia es atrasado y especulativo. Tanto la magia como la ciencia son autónomas, cada una conserva sus categorías de análisis y corresponden a mundos complejos, que en determinados momentos se articulan:

“ El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto en vez de oponer magia y ciencia, seria mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento desiguales en cuanto a los resultados técnicos y prácticos” (Levi-Strauss, 1964: 30).

Un ejemplo concreto de interacción entre la cosmogonía sobrenatural, espiritual y el mundo de lo natural, esta dado por la aplicación de la medicina indígena en el pueblo Nasa- habitante de los departamentos del Cauca, Valle, Tolima, Huila y Caquetá, cuyo numero de habitantes es de 140.000-. El Indígena Nasa, Adonias Perdomo nos cuenta sobre estas prácticas ancestrales:

“La medicina sobrenatural: Este campo comprende la creencia en esencias sobrenaturales y su manejo para contrarrestar efectos de esencias que no están al alcance de la concepción de la medicina natural y atacan al ser humano. ¿Cuales podrían ser algunas de esas esencias sobrenaturales que afectan a las personas? En la cosmogonía de la comunidad nasa existen esencias vivas sobrenaturales como Kxthus “el arco iris”, el Eewee “la cometa” y el Ptaz “el sucio cósmico”. En el campo del pensamiento, de la creencia y de las prácticas nasa, cada una de estas esencias sobrenaturales tiene la posibilidad de afectar el cuerpo físico de las personas, en algunos casos a nivel individual, en otros a nivel de la familia e inclusive hasta el nivel de todo un gran grupo veredal o de cabecera de pueblo.

La gran pregunta es, entonces, si el pueblo nasa esta condenado a sufrir todo este karma impuesto por estas fuerzas sobrenaturales. La respuesta es no. Para esto, la investigación de la medicina nasa ha desarrollado la utilización de elementos naturales para responder a los efectos sobrenaturales. Por ejemplo, para responder al impacto que producen el Kxthus, el Ee wee, y el Pya’z, los the’jwala han encontrado unos contra-procesos que aplacan y dominan los efectos de estas esencias espirituales que impactan sobre la salud de los seres humanos” (Perdomo, 2007: 59).

La diferencia no implica desigualdad en términos de la eficacia en los resultados entre estas dos formas de conocimiento. La sociedad moderna considerara el pensamiento mágico como simples especulaciones inmaterializadas y fetichismos irracionales:

“Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido la obra de una función fabuladora que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estando sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de cierto tipo: Los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar por esencia limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales,

pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización” (Lev-Strauss, 1964. p.34-35).

En el marco de la cosmovisión primitiva, en la interacción hombre-mundo la magia representa una etapa sensible colmada de deseos, la ordenación de los procesos de pensamiento y la asociación básica de las ideas expresadas en lenguajes especializados:

“ Y lo que es mas: no solamente por su naturaleza estas anticipaciones pueden a veces verse coronadas por el éxito, sino que también pueden anticipar doblemente; anticiparse a la ciencia misma, y a métodos o resultados que la ciencia no asimilara sino en una etapa avanzada de su desarrollo, si es verdad que el hombre se enfrento primero a lo mas difícil: La sistematización al nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora solamente a reintegrar en su perspectiva” (Levi-Strauss, 1964: 28).

Entre la magia y la ciencia hay ciertas similitudes, ambas tienen un propósito por desarrollar íntimamente relacionado con las necesidades concretas humanas:

“La ciencia incluso la que representa el primitivo saber del salvaje, se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y esta fundamentada en la observación y fijada por la razón” (Malinowski, 1985: 98).

La magia y la ciencia son dos formas diferentes de conocimiento y no etapas diferentes de un solo sistema, son procesos alternos de aproximación y observación de la realidad. La magia esta mas cerca de la percepción y la intuición sensible, pero no solo como cuerpo doctrinal o filosófico, sino como una manera especial de comportamiento, una actitud pragmática, producto

del deseo, la razón y la voluntad. Paralelamente a la magia se ha construido un cuerpo intelectual fundamentado en la racionalidad, donde el hombre da razón de los principios predeterminados de la naturaleza:

“Por otro lado, un momento de reflexión basta para mostrarnos que no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, ni forma organizada de caza, pesca, cultivo o depredación que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón; esto es, sin los rudimentos de lo que es ciencia” (Malinowski, 1985: 7-8).

Existe una ciencia indígena con un cúmulo de saberes alimentados por la tradición generacional, con una metodología flexible, que admite en su seno otras categorías de pensamiento de tipo mágico y religioso, que cohesionan y determinan su permanencia. Estos diversos mundos se incluyen mutuamente originando una visión integral del universo. El compromiso de las naciones del mundo es la recuperación, conservación y coexistencia del logos indígena, también propiciar la participación social y los múltiples diálogos entre todos los ciudadanos del mundo proveedores de saberes, si se sumaran los distintos conocimientos del mundo la humanidad gozaría de mas sabiduría. Es prioritaria la permanencia de esos hombres y de su legado cultural, que se han resistido a desaparecer de la historia, para que la sutileza de su distinción siempre este presente:

“Sin dejar de estar en la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Las que todavía hace poco, habían protegido mejor sus características distintivas se nos presentan como sociedades a las que inspira el cuidado predominante de perseverar en su ser. (Levi-Strauss, 2006: 32).

En este sentido la tarea de las sociedades indígenas aun existentes es la de conservarse, pero no como un objeto de estudio, ni como un vestigio heroico o romántico del pasado, o una pieza de museo, sino como cultura autónoma que vive cada día y se proyecta en el mundo con fuerza transformadora.

4. Notas

1. Gervasio Sánchez. Fotoperiodista Español, experto en conflictos internacionales, desde 1984 ha cubierto la mayor parte de los conflictos armados en los cinco continentes. La UNESCO en 1998, lo nombro “Enviado especial por la paz”. Ha publicado diversos libros sobre temas de la guerra y las consecuencias que estas tienen sobre la población civil. El se declara fotógrafo independiente del consumismo mediático. Sus fotografías se centran en la tragedia individual para explicar la universal. Gervasio siente el profundo dolor de las victimas de las guerras que morirán y quedaran inmortalizadas en su obra, mantiene una actitud humilde y habla de los que sufren ignorándose a si mismo. Cada victima se merece una biografía.
2. Episteme es un término que se deriva etimológicamente de una raíz griega que significa: estabilidad y firmeza.
3. Sistemas de conocimiento pertenecientes a cada grupo étnico.

5. Bibliografía

- ACHITO, Alberto. 2000. “Conocimiento tradicional, la palabra de nuestros mayores y las leyes del pueblo Embera”. En: *Revista Nova & Vetera. Boletín del instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano*. Facultad de Investigaciones ESAP. Bogota.
- ACHITO, Alberto. 1996. “Doara creación del Embera”. En: *CESPE-DECIA. Publicación del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, INCIVA*. Vol. 21. N° 67. Cali. Colombia.
- SANCHEZ, Gervasio. 2008. “Hay que ir mas allá de la superficialidad”. En: *Boletín periódico del Centro de Registro y Tratamiento de la Imagen*. Universidad de Pamplona. Pamplona, Colombia.
- CASSIRER, Ernst. 1993. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Santafé de Bogotá.
- CONESA, Francisco y NUBIOLA Jaime. 1999. *Filosofía del lenguaje*. Editorial Herder. Barcelona.
- FREUD, Sigmund. 2002. *Tótem y Tabú*. Editorial Esquilo. Bogota.
- GADAMER, George. 1992. *Verdad y Método*. Hombre y Lenguaje. Editorial Sígueme. Salamanca.
- GALEANO, Eduardo. 1994. *Úselo y Tirelo: El mundo de fin del milenio visto desde una Ecología Latinoamericana*. Grupo Editorial Planeta. Buenos Aires.
- GIL, Ramón. 1987. “Comunidades de la sierra nevada de Santa Marta”. En: *Memorias Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.
- GOMEZ, Muñoz Maritza. 2000. *Saber Indígena y Medio Ambiente: Experiencias de aprendizaje comunitario. La complejidad Ambiental*. Editorial Siglo Veintiuno. México.
- GUERRERO, Marcelino. 1987. “La mirada del indígena hacia la investigación botánica”. Memorias En: *Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.

- GUERRA, Curvelo Weildler. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad Wayuu*. Ministerio de Cultura. Bogota.
- MARVIN, Harris. 2001. *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. Madrid.
- JAMOY, Yanangona Otilia. 1996. "La mujer indígena amazónica y los procesos de investigación". En: *CESPEDECIA. Publicación del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, INCIVA*. Vol. 21. N° 67. Cali. Colombia.
- KOTTAK, Conrad Phillip. 1994. *Antropología: Una exploración de la diversidad humana*. Editorial McGraw-Hill. Madrid.
- LEVI, Strauss Claude. 2006. *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- LEVI, Strauss Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini. Barcelona.
- MAKURITOFÉ, Vicente. 1987. "Palabras sobre las plantas". En: *Memorias Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.
- MOYA, Manuel. 1998. *Cuéntelos bien como yo le conté: Cuentos Embera*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.
- PERDOMO, Dizú Adonias. 2007. "La medicina Nasa: componente fundamental de la memoria indígena del pueblo Nasa". En: *Construcción de la memoria indígena*. Bety Osorio Garcés compiladora. Universidad de los Andes. Siglo del hombre Editores. Bogotá.
- RADL Emanuel. 1988. *Historia de las teorías Biológicas I. Hasta el siglo XIX*. Alianza Editorial. Madrid.
- YULE, Marcos. 1991. "Naturaleza y Territorio armónico". En: *Memorias del tercer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. INCI-VA. Cali. Colombia.
- ZULETA Estanislao. 1995. *Educación y Democracia. Un campo de combate*. Corporación Tercer Milenio- Fundación Estanislao Zuleta. Bogotá.