

REFLEXIONES PRELIMINARES PARA LA PROPOSICIÓN DE UNA LÓGICA INFORMAL MITOCÉNTRICA Y SU RELACIÓN CON LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

Jorge Brower Beltramin

Universidad de Santiago de Chile

jorge.brower@usach.cl

PRELIMINARY THOUGHTS ON THE PROPOSAL FOR AN INFORMAL AND MYTHOCENTRIC LOGIC AND ITS RELATIONSHIP WITH THE INDIGENOUS WORLD

Resumen: En el cruce problemático del diálogo interdisciplinario al que concurren la epistemología, la filosofía general, la teoría literaria y la antropología interpretativa, por mencionar un conjunto de disciplinas gravitantes en torno a la producción de conocimiento en el vasto campo de las Ciencias Sociales, emerge la posibilidad de delimitar y describir la existencia de diversas formas de articular los procesos gnoseológicos, diferentes a las propuestas por el canon aristotélico que ha validado el saber en Occidente por más de veinte siglos. Dichas formas de articular el conocimiento son denominadas aquí como lógicas informales mitocéntricas, estableciendo que éstas se encuentran de manera específica en el mundo indígena y su forma de comprender y/o interpretar la existencia. De este modo, presentamos diversas aportaciones teóricas que ayudan a configurar estos procesos lógicos para finalmente exponer un conjunto de narraciones provenientes de la cultura mapuche que dan cuenta de su cosmovisión utilizando esta manera otra de conocer.

Abstract: In the problematic crossing of the interdisciplinary dialogue to that they concur epistemology, the general philosophy, the literary theory and the interpretative anthropology, to mention a set of menacing disciplines around the production of knowledge in the vast field of Social Sciences, appears the possibility of delimiting and of describing the existence of diverse forms to articulate the processes of knowledge, different from the proposals by the aristotelian canon that has validated the knowledge in the West by more than twenty centuries. These forms to articulate the knowledge are denominated here like mythocentrics informal logics, establishing that these are of specific way in the indigenous world and its form to include/ understand and/or to interpret the existence. In this way, we presented/displayed diverse theoretical contributions that help to form these processes logical finally to exhibit a set of originating narrations of the mapuche culture which they give to account of his cosmovisión using this way other to know.

Palabras clave: Epistemología. Lógica. Heterológico. Racionalismo. Mitocentrismo. Epistemology. Logic. Heterologic. Rationalism. Mythocentrism

El hombre -afirma un pensador mapuche- que piensa solamente con la cabeza mata a su pueblo y mata su alma.

I. Voces filosóficas y quiebres epistemológicos para el esbozo de una lógica informal mitocéntrica.

El paradigma que estructura el pensamiento desde la *ratio* aristotélica, define y delimita los campos gnoseológicos a través de los cuales el hombre podía desarrollar conocimiento que se validaba mediante ciertos ejes articuladores del saber. Estos ejes correspondían a la *metafísica* que definía lo real, la *epistemología* que sentenciaba lo que era conocimiento verdadero, la *lógica* que aceptaba ciertos procedimientos como pertinentes a través de los argumentos retóricos, la *ética* que establecía aquello que era bueno o malo a partir del comportamiento humano, y finalmente la *estética*, desde la cual era posible definir lo bello y lo imaginario.

Esta articulación del conocimiento, a partir de los ejes antes descritos, se mantuvo en constante contradicción desde su génesis originando un conocimiento paradójico, pues la existencia humana sobrepasa a cada momento la rigidez de una racionalidad universalista concebida para accionar dentro de criterios axiológicos estrechos que incluyen en categorías generales, la especificidad y singularidad de lo concreto y cotidiano como expresión del sentido común.

Frente a las múltiples experiencias que dan cuenta de lo concreto-cotidiano, el canon aristotélico y la articulación del *logos* que lo representa, ha impuesto porfiadamente un pensamiento metafísico que se origina en la cosmovisión medieval. El *teocentrismo* de aquella época, genera una racionalidad dentro de la doctrina del Ser. Asimilando la *lógica aristotélica*, el *silogismo* se convierte en la pieza angular para argumentar, desde operaciones *logocéntricas*, la existencia del hombre y de la divinidad, como fenómenos posibles de ser separados y en donde Dios ocupa un lugar inaccesible, de superioridad absoluta respecto de sus creaturas. Allí se origina un *pensamiento ontológico* que establece relaciones descontextualizadas y asépticas entre el sujeto y el mundo que habita, relaciones atravesadas por un discurso categorial que regirá el pensamiento durante un largo período en la historia de Occidente.

La ontologización del sujeto, su concepción esencialista, y por tanto desvinculada del conato de la existencia, sólo hizo que la producción de conocimiento fuera distante de dicho conato y de los múltiples desafíos que éste implica.

Aún cuando en estos 25 siglos de administración del conocimiento ejercido por el *racionalismo ontometafísico*, han existido múltiples perspectivas que lo contradicen y cuestionan, existen ciertas posturas epistemológicas que quisiéramos revisar aquí y que exponen de manera significativa una posición que reacciona frente al *logos* trascendente antes descrito. En tal sentido nos interesa dar cuenta de algunas claves conceptuales aportadas por la *fenomenología alemana* y por otro lado, el cambio cualitativo que significó el paso de la *física clásica* a la *física cuántica*. Estas concepciones del hombre y del mundo físico, resultan ser un aporte relevante para el planteamiento de una *lógica informal mitocéntrica*.

En primer término, la fase alemana de la *fenomenología* es clave, pues representa una forma de institucionalización filosófica que emprende el camino de regreso al sujeto concreto, en un principio de manera tímida y muy interconectada con ciertos esencialismos propios de la *tradición ontometafísica*, pero luego, desarrollando un campo reflexivo que pone en el centro de toda problemática al hombre en el mundo.

En este camino de regreso al sujeto es Husserl quien, a través de su *Fenomenología de la conciencia*, marque un quiebre con el positivismo y el pragmatismo. En *Investigaciones*

Lógicas (1900), plantea que la filosofía comprende o conoce desde la conciencia subjetiva, desplazándose desde lo fáctico positivista y desde la metafísica (aristotélica) hacia la vida y las vivencias del sujeto. Este primer acercamiento al sujeto real implica a su vez un segundo desplazamiento correlativo al primero, y tiene que ver con un cambio de lógicas como procedimientos cognoscitivos.

Preocuparse por la vida en tanto que existencia concreta pone en funcionamiento lógicas-otras utilizadas por el hombre en su construcción de la existencia, más allá de la matriz metafísica racionalista. He aquí un primer contacto con el carácter informal que hemos atribuido a *lógicas reales*, a través de las cuales el ser humano interactúa con el prójimo y con el mundo. En este contexto, se trata de reconocer las diversas formas del pensamiento cotidiano en contextos específicos, como una puesta en marcha de lógicas ligadas directamente con la existencia diaria de individuos concretos en sociedades y culturas también concretas.

Por otro lado, Husserl le asigna vital importancia a la intuición inmediata y a la subjetividad absoluta como base de su *fenomenología trascendental*, re-semantizando buena parte de la filosofía anterior, y poniéndonos de frente a una nueva forma de comprensión del Ser.

Intuición y subjetividad marcarán el camino posterior de la fenomenología y de paso aportarán elementos nocionales fundamentales para las propuestas epistemológicas alternativas, dentro de las cuales se sitúan las lógicas informales, que nosotros hemos llamado además mitocéntricas.

El trascendentalismo husserliano y el de la filosofía posterior, ya no será más el del contexto ontometafísico, sino que se referirá al sujeto en tanto que existencia, la intuición y la subjetividad, por otro lado, articularán, desde nuestra preocupación epistémica, toda posible lógica. El sujeto concreto se instala como centro fundamental de preocupación filosófica, desplazando los dispositivos teóricos que producen una construcción distante de dichos sujetos.

El trabajo iniciado por Husserl es continuado por Heidegger quien, en su obra fundamental *Ser y Tiempo* (1927), da una nueva vuelta de tuerca a la concepción fenomenológica del sujeto. Con Heidegger nos acercamos más al existente concreto o *ser-ahí* (*Dasein*) que se manifiesta en el lenguaje.

Esta expresión del *Dasein* como el existente, tiene que ver ahora con una forma particular de estar en el mundo. Arrojado en el mundo, deyecto dirá Heidegger, el ser tiene al tiempo como horizonte, en el que se desarrolla hasta la muerte.

Dos cuestiones nos aportan en forma relevante el pensamiento heideggeriano en relación a nuestro trabajo sobre lógicas informales mitocéntricas. En primer lugar, su concepción del sujeto representa un compromiso vital con el *conatus essendi*, entendido como tramamiento del hombre con el mundo, cargando en cierta medida con la agonía (lucha) que significa la existencia. Esta fricción consigo mismo y con los demás se traduce, en los términos de nuestro trabajo, en la necesidad de generar diferentes formas de aproximación que el *Dasein* hace respecto a la vida. Lógicas dislocadas respecto del pensamiento binario oficial, que se tensan al límite, cuando las sensaciones vitales se aproximan al fenómeno de la muerte, frente a la cual toda claridad se oscurece y en definitiva, toda racionalidad pierde puntos de referencia sobre los cuales construir un *explicandum* que aleje al hombre del abismo-último hacia el cual todos somos conducidos. En ese trance, palpitante desde siempre en el alma humana, la racionalidad no podría ser más que fragmentación de posibilidades puestas en la arquitectura de la narración de la vida que desemboca en la muerte, puestas en la *fábula de la existencia* sobre el soporte del lenguaje que como señala Heidegger es la casa del ser. La segunda cuestión que nos aporta de manera enriquecedora la concepción del ser en este filósofo, tiene que ver precisamente con el lugar que le asigna al lenguaje como expresión auténtica del *Dasein*.

El sujeto vive en el lenguaje según esta postura, pero más allá de que se constituya como expresión auténtica del mismo, nos resulta significativo, la centralidad que ocupa en el pensamiento heideggeriano. En efecto, si aceptamos que el lenguaje define la existencia del hombre, podemos agregar que el sujeto es básicamente un productor de discurso, y desde nuestra perspectiva, de narraciones respecto de todo lo que le acontece. Esta proposición se vincula directamente con el carácter mitocéntrico que asignamos a las lógicas informales.

Mitocentrismo expresado en la fabulación del mundo de la cual no podemos escapar pues nos define de manera esencial y definitiva. En este sentido nuestra propuesta mitocéntrica va más allá del carácter ficcional del mito, para detenerse en su base narrativa que, finalmente es la que produce toda construcción de realidad.

Así como el proyecto filosófico de Husserl nos entregaba su aporte a través de una concepción de la subjetividad y de la intuición, Heidegger nos acerca al *Dasein* (sujeto) deyecto (arrojado) en la existencia y expresado básicamente en el lenguaje.

Es a propósito de esta ubicación capital del lenguaje en la existencia del hombre, a partir de la cual es posible todo discurso, y como hemos dicho antes, toda narración y mito entendido como *explicandum* primordial de la vida humana y del mundo natural, que no podemos terminar con los aportes de la fenomenología alemana, sin hacer un alcance inevitable a Nietzsche. A juicio de muchos pensadores contemporáneos, este filósofo anterior en el tiempo a Husserl y Heidegger, es el gran inspirador de toda posible reflexión posmoderna. Para Habermas, Nietzsche representa una verdadera plataforma giratoria¹ desde la cual es posible detectar proyectos filosóficos que, en mayor o menor medida, han impactado en todos los filósofos contemporáneos.

El pensamiento nietzscheano es múltiple y siempre profundo, desde sus reflexiones sobre el arte y la religión hasta sus enunciados sobre epistemología, cuando plantea que la posibilidad del conocimiento es la interpretación. Para Nietzsche, es imposible acceder a una verdad única, sino que por el contrario lo que tenemos son relatos sobre la verdad. En uno de sus tantos textos nos confiesa con cierta nostalgia respecto de verdades primigenias:

“El mundo se vuelve fábula, el mundo tal cual sólo es fábula: fábula significa algo que se cuenta y que no existe sino en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un acontecimiento contado y por eso una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia son otras tantas interpretaciones diversas del mundo o, mejor, tantas variables de la fábula” (Descombes, 1982: 239).

El regreso de la fábula y del sujeto que la produce a través de procedimientos propios de un pensamiento heterológico, nos prepara a su vez, para salir del tiempo histórico positivistista y entrar al tiempo del mito. Eterno retorno para Nietzsche, que nos exige abrir nuevas dimensiones del entendimiento humano hasta las fronteras de la magia y por otro lado nos obliga a reencontrarnos con los gestos más ancestrales de nuestra especie, clausurados por el monismo ontometafísico.

1 En el texto *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, (1989), Habermas dedica el capítulo 4: “Entrada en la posmodernidad : Nietzsche como plataforma giratoria”, p.p. 109-134 a plantear desde su metalectura, el pensamiento nietzscheano como la fuente fundamental de inspiración de la filosofía contemporánea más radical. Allí, y a propósito de nuestra propuesta de *lógicas informales mitocéntricas*, Habermas señala, respecto al salto que da Nietzsche respecto de la dialéctica de la Ilustración: “La modernidad pierde su posición de privilegio; sólo constituye ya una última época en la historia de una racionalización que viene de muy lejos y que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito” p.113.

Hacia el rescate de esa vida arcaica y mítica, apunta nuestra proposición de “lógicas vivas”, y que desde la informalidad y la narración hacen explotar el tiempo histórico, para luego buscar entre las ruinas de su estructura lógica, las voces ancestrales que piden ser validadas como articuladoras de toda cosmogonía y de toda cosmovisión.

El desplazamiento del *logos* al *mythos* y para efectos de este trabajo, de la *lógica formal binaria* a una *lógica informal mitocéntrica* se produce entonces, a través del reconocimiento de que ese *logos*, no ha sido más que un mito, un *epos* o discurso que intenta una posible explicación en la trama infinita del *textum*, de la cultura que abre sus caminos de sentido a voces provenientes de diversos tiempos y espacios en un juego de atracciones y rechazos, de yuxtaposiciones y separaciones que configuran la gran sinfonía semántica que el hombre necesita para la construcción de la existencia.

Al comenzar este artículo, señalamos que nos interesaban ciertas posturas filosóficas y quiebres epistemológicos en relación al pensamiento metafísico aristotélico, para argumentar la propuesta de la *lógica informal mitocéntrica*. Por un lado, hemos revisado algunos postulados de la fenomenología en su fase alemana (Husserl y Heidegger), con importantes alcances al pensamiento de Nietzsche, que sirven como referente conceptual reflexivo para nuestra propuesta. Por otro, nos parece significativo rescatar los aportes de la física cuántica como una producción de conocimiento que también entrega claves para la delimitación de una *lógica informal mitocéntrica*. A continuación veremos cuáles son dichos aportes y cómo se vinculan al tema de la lógica informal que tratamos aquí.

Para describir los avances de la física teórica y experimental en términos de sus implicancias epistemológicas y por tanto filosóficas, es necesario situar un punto de referencia dentro de la obra de I. Newton. En la síntesis teórica planteada por este físico fundamental, destaca su proposición de leyes universales a través de las cuales se delimita un mismo concepto de tiempo y espacio. El universo mecánico de Newton describe los fenómenos dentro de ese tiempo y espacio de manera absoluta sin contemplar la posibilidad de otros tiempos y espacios. Por otro lado, todo acontecimiento obedece a relaciones de causalidad y esta se convierte en explicación de cualquier fenómeno natural.

La contundente física mecánica newtoniana caló con profundidad en los pensadores de su época, y en todo el pensamiento posterior. Filósofos como Leibniz sostendrán que todo tiene una razón, *Omne ens habet rationem*, y el matemático francés Laplace persigue el conocimiento exacto de la velocidad y la posición de todas las partículas del Universo. Esta obsesión tenía el claro fin de poder predecir el pasado y el futuro, para el resto de los siglos.

Se establecía de esta forma, la idea de un universo estático regido por leyes absolutas e inmutables. Así, toda la producción de conocimiento de los siglos dieciocho y diecinueve gira en torno a postulados referidos a la inmutabilidad y a la causalidad. El positivismo podría ser considerado una de las crestas de esta forma de explicar la realidad.

Sin embargo, el desarrollo de la física nos lleva a nombres como los de Maxwell y Boltzman, quienes desarrollan la *teoría cinética*, analizando los mecanismos de un gas, y señalando que en el funcionamiento de dichos mecanismos existe un grado de caos regido por un orden observable a nivel macroscópico. Sin embargo, a ese orden subyacen irregularidades que imposibilitan la predicción de las trayectorias individuales de los átomos.

A los trabajos de Maxwell y Boltzman seguirán los aportes sustanciales de Heisenberg. Con este físico se da comienzo a la teoría de la *mecánica cuántica*, con la que cualquier estructura determinista inicia su proceso de destrucción.

El principio de incertidumbre de Heisenberg postula que es imposible conocer y por tanto medir al mismo tiempo, la posición y la velocidad de una partícula. “De lo anterior se deduce que de acuerdo con la mecánica cuántica, cualquier medición inicial es siempre insegura y que el caos asegura que las incertidumbres sobrepasan la habilidad de hacer cualquier predicción” (Shifter, 1996:18).

El planteamiento de Heisenberg respecto al principio de incertidumbre es clave para el desarrollo posterior de la teoría del caos dentro de la física cuántica. Entendida como una ciencia del desorden, escondido bajo un aparente orden real, postulará la imposibilidad de la predicción y del causalismo simplista.

Las implicancias epistemológicas y luego filosóficas de la física cuántica y en particular de la teoría del caos, son claves para nuestro planteamiento de lógicas informales mitocéntricas, entendidas como procedimientos para la comprensión de visiones de mundo, como las construidas por las culturas indígenas.

Con la teoría del caos, se acaban los determinismos, no sólo en las ciencias físicas, sino también en las ciencias sociales. El indeterminismo, coincide con las posturas postestructurales en teoría literaria, en antropología y en otras disciplinas propias del ámbito humanista.

En relación a la lógica informal que aquí nos interesa proponer, esta contiene el tema de la impredecibilidad y la no causalidad propuesta por la teoría del caos. Precisamente el carácter informal de la lógica propuesta, significa un salto cualitativo respecto de la lógica binaria de la tradición griega, porque su característica multivalente obedece a un estado vivo de la lógica, que se adecua a las diversas situaciones de la contingencia para explicarlas y resolverlas desde esa misma contingencia, desde lo concreto de la cotidianidad.

De esta forma, la lógica informal acoge la incertidumbre para proponer múltiples vías de explicación de la realidad, desde la racional hasta la magia. La lógica informal aplicada por los pueblos primitivos, contiene una autoconciencia que se traduce en la necesidad de ser capaces de resolver los problemas y desafíos que la vida hostil les depara, y para ello, es claro que una sola forma de explicación a través de la *ratio* es insuficiente. La lógica informal es, al igual que los componentes del caos, oportunista, es decir, no obedece a formas canónicas para la explicación y resolución de problemas, oportunista en definitiva, porque será más válida aquella forma de raciocinio que mejor de cuenta de una situación concreta. En el caso de las comunidades indígenas ancestrales, cada ámbito de la existencia será enfrentado con procedimientos heterológicos, desplegados desde acciones espirituales hasta otras de carácter terapéutico.

2.- Algunas lecturas relevantes sobre las cosmovisiones indígenas: hacia una proposición epistemológica para el entendimiento de la articulación interna del pensamiento ancestral.

Respecto a cómo se han leído e interpretado las cosmovisiones indígenas y la mayor o menor identificación de lógicas informales mitocéntricas involucradas en dichas cosmovisiones, nos interesa revisar dos cuestiones fundamentales.

En primer término, haremos una descripción de cómo se trata o ha tratado en los últimos años el fenómeno de las etnias originales desde la ciencia blanca (que incluye las teorías literarias, la antropología, la etnografía y otras), teniendo estos antecedentes como referencia teórica-práctica que de una u otra forma (por quiebre o por continuidad), posibilitan el desarrollo conceptual de lo que aquí hemos denominado *lógicas informales mitocéntricas*.

En segundo lugar, retomaremos los aportes desarrollados en la primera parte del artículo, referidos a consideraciones filosóficas para el planteamiento de un pensamiento informal heterológico, delimitando con mayor especificidad los pilares epistémicos que sirven de base para dicho pensamiento. De acuerdo al orden planteado, veremos cuáles han sido las bases o sustento teórico que ha guiado y tal vez inspirado, el estudio de las etnias nativas.

Desde el período de las conquistas de América, la carga cultural de Europa fue tan fuerte, que imposibilitó a los protagonistas de este proceso histórico, poder ver realmente quiénes eran los conquistados, en tanto que humanidad y desarrollo de civilizaciones ricas en contenido simbólico y en formas de interacción social con sus divinidades.

Será el discurso de la otredad como señala A. Pizarro², el que abre una posibilidad de comprensión de este “otro hombre”, como sujeto integral, desarrollado en múltiples dimen-

² Parte importante de la reflexión de esta sección del artículo, es deudor de las investigaciones que Ana Pizarro (1985) desarrolla en su texto *La Literatura Latinoamericana como proceso*.

siones de la existencia y dueño de una visión del cosmos, de la vida y de la muerte.

Sin embargo, mientras generamos desde Occidente este discurso de la otredad, fundamentalmente durante el siglo XX, las ciencias oficiales, todavía cargadas del logocentrismo metafísico, insisten en una mirada sesgada y clausurante del mundo indígena. Con una fuerte vocación trascendentalista y por tanto universalizante, intervienen la realidad indígena con estructuras inmanentistas de origen positivo, para re-organizar la vida de estas culturas milenarias desde el canon judeo-cristiano. Un caso paradigmático es el representado por C. Lévi-Strauss y sus múltiples trabajos de semántica antropológica³, cuyo resultado no deja de ser una mirada desde el estructuralismo más ortodoxo, de las relaciones del parentesco, en comunidades indígenas de regiones como África, Nueva Guinea y Sudamérica.

Sin embargo, investigaciones como las de Strauss y muchos otros antropólogos y teóricos del ámbito etnográfico, no son capaces de describir y explicar el rico espesor semántico contenido en las diferentes formas discursivas de los mundos nativos. Como señala la investigadora A. Pizarro, se produce un desborde del riguroso marco lingüístico logocéntrico, en las textualidades indígenas, desde donde se fugan mundos inalcanzables para la máquina teórica de Occidente.

De esta forma, nos vemos exigidos a re-conocer el espacio cultural indígena en su heterogeneidad esencial, evitando los reduccionismos propios “[...] de transferencia de modelos teóricos, de simplificaciones, de nacionalismos de todo tipo, que entregaban al investigador actual respuestas no satisfactorias, caminos por los que no podía transitar” (Pizarro, 1985: 21).

La re-visión de las culturas ancestrales de América Latina tendrá que ver entonces con “[...] el desarrollo de un aparato crítico que adapte, relativice y cree el instrumental conceptual necesario para montar ese ‘cañamazo mínimo’ que permita construir un discurso global y coherente [...]” (Pizarro, 1985: 22), para intelegibilizar en forma pertinente el entramado interno del pensamiento nativo en todas las dimensiones de la existencia (arte, economía, política, religión, etc.)

Es justamente en esa línea de acción, que se encuentra la propuesta de este artículo, a través de la descripción de lógicas que permitan conocer, desde una mirada desprejuiciada la trama profunda de una cultura milenaria que nos convoca, para ser validada en la escena heterogénea de las sociedades planetarias.

La invitación tiene que ver, como señaláramos en la primera parte de este trabajo, con superar los esquemas rígidos del tiempo histórico, tiempo de conquistadores y explotadores imperialistas, tiempo de estructuras positivistas y mercantiles centradas en el logos ontometafísico, para entrar en el tiempo del *mythos*, tiempo y espacio, en donde la primera tarea tiene que ver con un imperativo ético, el del reconocimiento del otro, cuya gravedad y sentido profundo se refiere a su humanidad ligada al cosmos, a través de múltiples construcciones de sentido, de múltiples narraciones que lo centran en el mundo. Hasta aquí, sólo hemos decapitado a ese otro hombre, tanto física como culturalmente, despojándolo de sus dioses y en definitiva, de su espiritualidad.

La construcción comprensiva de lógicas informales centradas en el tiempo del *mythos*, quiere rescatar a ese otro hombre en tanto que humanidad productora de un discurso explicativo de la vida y de la muerte, desde el plexo mismo que palpita en el espíritu del sujeto

3 El proyecto teórico-metodológico de la Semántica Antropológica, es desarrollado por Lévi-Strauss en su texto *Antropología Estructural* (1972). En este libro se sientan las bases más importantes de una aproximación analítica estructuralista a la textualidad y sistemas discursivo-simbólicos, a través de los cuales se expresan las cosmovisiones y cosmogonías de diferentes culturas. Dichas cosmovisiones y cosmogonías se entienden en su estatus de mitos. De igual modo, Lévi-Strauss pretende dar cuenta de la forma en que opera la racionalidad aborígen en su trabajo titulado *El pensamiento salvaje* (1964). Sin embargo, es necesario enfatizar que estas aproximaciones no logran dar cuenta del real funcionamiento de los procesos cognitivos puestos en acción en las culturas indígenas, pues son descritas desde una episteme estructuralista articulada sobre el *logos* Occidental.

ancestral menos contaminado por Occidente. Este esfuerzo, se puede entender dentro de todo un movimiento intelectual latinoamericano que se desarrolla en torno a una *filosofía intercultural*⁴ cuya aproximación a nuestra realidad, pretende superar la visión que la modernidad a estructurado como centro opresor respecto a nuestras construcciones culturales anteriores y por cierto exteriores a la máquina productora del discurso logocéntrico.

Así, nuestra postura epistemológica se descentra, para ponerse de cara al otro hombre de ascendencia precolombina, y a través de su interpelación se inspira, para hacer de la periferia, el centro de producción discursiva mítica, pero a la vez profundamente verdadera, desde la dis-localización más radical posible, desde la otra orilla en la cual nunca hemos estado, con una ética en la que se revele la dignidad humana como soporte vital y esencial de cualquier narración epistémica.

Una vez revisado, de manera muy sintética, el estado en que se encuentran las diversas aproximaciones teóricas y metodológicas a las culturas precolombinas, regresamos al desarrollo reflexivo planteado en el primer punto de este artículo.

Frente a las descripciones historicistas marcadas todavía por la impronta positivista y estructural, y por otro lado, testigos de la producción de un discurso de la otredad al interior de una filosofía intercultural, que pretende validar las culturas ancestrales, trataremos, en el resto de la segunda parte de este trabajo, de delimitar con la mayor precisión posible, el marco epistemológico que da vida a nuestra propuesta de lógicas informales para la comprensión de los universos míticos.

Por todos los antecedentes expuestos hasta aquí, es claro que nos encontramos frente a un desafío teórico de gran envergadura. Los discursos epistemológicos en torno al mundo ancestral se ven exigidos a desplazarse desde el centro lógico dominante, hacia la construcción de otras voces cuya trama constituye una epistemología compleja que, apelando a criterios interdisciplinarios, aborde con mayor pertinencia un fenómeno cultural como el que aquí nos ocupa, tan atravesado por múltiples códigos del saber occidental.

El desplazamiento antes mencionado en relación al discurso del conocimiento, implica, en primer término, la descripción de campos de problemas por sobre objetos de estudio, más allá de las fronteras de abordajes unidisciplinarios, produciendo con ello el requerimiento de nuevos enfoques metodológicos conectados de manera directa con espacios culturales concretos, con praxis simbólicas que desde la cotidianeidad, definen una forma de sociedad.

Esta relación teoría-praxis, por lo demás, enunciada como propósito desde hace mucho tiempo, re-envía el discurso científico a las formas de prácticas sociales que lo hacen po-

4 Los intentos por desarrollar una filosofía intercultural han sido descritos con bastante pertinencia por José Luis Gómez-Martínez en su artículo "La cultura indígena como realidad intercultural", aparecido en *Corredor de las Ideas. Integración y globalización*, Editora Unisinos, Sao Leopoldo, organizado por Antonio Sidekum, año 2000, p. 221 y s.s. En síntesis, la *filosofía intercultural* propone el establecimiento de un diálogo entre las culturas de América Latina, desde una dimensión ética de respeto por esas culturas, validando el reclamo de autonomía cultural, política y territorial, hecho por grupos sociales de ascendencia precolombina. Esta postura implica un descentramiento de la reflexión filosófica respecto de todo posible centro dominante, a través de una interconexión cultural que privilegie lo concreto de las praxis culturales de estas comunidades ancestrales. El autor intelectual (o uno de los autores intelectuales) de la filosofía intercultural, Raúl Fornet-Betancurt, resume los objetivos y sentido de esta propuesta, de la siguiente forma: "Desde el contexto histórico de América Latina, creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas". Esta cita aparece en el artículo de José Luis Gómez-Martínez, ya mencionado, p.239. Corresponde al texto de R. Fornet-Betancurt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica. Editorial Dei, 1994. Precisamente, para la comprensión de las diferentes articulaciones de sus logos (de los pueblos precolombinos), es que nos encontramos generando las propuestas epistemológicas en torno a la informalidad mítica del pensamiento ancestral.

sible.⁵ Este conocer desde las prácticas sociales dinámicas y mutables, se manifiesta como desborde de flujos de sentido, sobrepasando toda organización estructural de dichos flujos de sentido. Esta actividad antianalítica desde la perspectiva logocéntrica, se conduce más bien como acción destructiva que anula simultáneamente una aproximación gnoseológica unidisciplinar, dándose la libertad de emprender rutas múltiples del saber oficial y marginal, construyendo una red epistemológica que se nutre de la localidad del discurso cultural como expresión primordial de su existencia.

Dicha red epistémica que se nutre con los saberes locales y que no resiste la nominación de la globalidad por espuria y sin sentido, se desprende o descuelga desde el montaje de la metáfora, de la palabra, para organizarse como *hermeneia* del mundo o epistemología crítica.⁶

La epistemología crítica es entendida en este contexto, como lectora vigilante de la singularidad discursiva de un *tejido-textum*, que conoce desde los *themas* producidos por el hombre, en el conato permanente que representa la existencia, traducido en cultura, en intento de sobrevivencia, traducido finalmente en galaxia significativa, en pos del orden frente al caos incodificable que la mayor parte de las veces nos ofrece el rostro vital de ese conato.

Desde la exigencia de un nuevo tipo de saber, de un reordenamiento y redescubrimiento del saber, emergen con fuerza los criterios transdisciplinarios que permiten articular la unicidad con la diversidad, deteniéndose, como ya señalábamos, en los *themas* locales, como singularidades problemáticas, para describir allí, sin ánimo de globalización, posibles esbozos generativos que den cuenta del sentido aplazado-desplazado tantas veces, y que en la frontera de su propia memoria cargada de signos, limita con la vida-bios de un pueblo, de una sociedad ligada a un territorio, a una tierra en donde se trama un proyecto de futuro.

A partir de esta reflexión inicial, se desprende nuestra intención propositiva como una declaración previa insoslayable que contiene en su integridad la preocupación radical por el otro hombre, margen exterior de la Polis-metrópolis, que no acepta la definición fascista e higiénica del logos y que se resiste a ser suplemento de otro suplemento discursivo oficial que, lejos de integrarlo o de dia-logar con el, lo expulsa y anula.

Nuestra preocupación es también semiológica, en tanto que movimiento sobre la memoria de los signos, no para su goce metafísico, sino que para generar “[...] una suerte de torsión, de fractura final que detenga la invaginación escritural [...] suspendiendo la auto-complacencia que produce el nombrar [...]” (Brower, 1996), para ponernos de cara al otro hombre ancestral, como primer y último signo de todos los signos.

Lo que aquí hemos estado exponiendo como tema, es entonces la re-construcción de una mirada, de un ver múltiple cuyo soporte-atalaya exige ser diseñado de tal forma que los instrumentos gnoseológicos se ajusten a criterios de un universo local y a la vez plural, para comprender al prójimo como “[...] lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual” (Levinas, 1977: 25), entendido a su vez, desde un proceso que “Consiste el llevar hasta sus últimas consecuencias una filosofía de lo concreto que no acepta amortiguar la generalidad, la singularidad de lo individual [...]” (Levinas, 1977: 20).

5 La necesidad de un discurso científico vinculado estrechamente a la vida cotidiana representa una de las preocupaciones que manifiesta G. Balandier al referirse a las epistemologías de lo concreto, conectadas a la teoría del caos y al pensamiento complejo, contexto en el que todo objeto de estudio es difícil de delimitar, presentándose como borroso, debido a su permanente estado de cambio, evolución y/o transformación. Cf. De este autor *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la Fecundidad del movimiento* (1994).

6 El concepto de epistemología crítica es utilizado en este artículo, como una perspectiva o propuesta que emerge de la propia reflexión epistemológica, advirtiendo sobre el peligro de teorías del conocimiento desvinculadas entre sí y sin una ligazón importante con los contextos en que se producen los fenómenos estudiados. Cf. J.M. Benoist: “La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales”. En L. Apostel y cols. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Edit. Tecnos-Unesco, Madrid, 1982.

En esa perspectiva, el prójimo indígena, concreto y existente en la trama inagotable de la subjetividad, quiere ser iluminado aquí como productor discursivo de una palabra viva, singular en su génesis, anterior y exterior al discurso enciclopédico y a la clausura de la razón occidental.

Productor de un *Decir*⁷ que, estructurado sobre una práctica significante establecida, la desborda para hablar de lo otro, vivo bajo el sedimento de la lengua, vivo como explicandum del mundo, el propio, en la textualidad más ancestral.

De esta forma, la aventura semiológica propuesta, tiene que ver con la construcción de una lente, cuyos cristales provienen de múltiples ámbitos, expresión genuina de una epistemología de la complejidad, cuya vocación heurística no se fatiga en el discurso del otro hombre, en su “Decir” presente cargado de una longevidad cuyo desarrollo se pierde en la memoria de textos y códigos colectivos. “Decir” como metáfora expresiva de una cultura, no porque ésta sea concebida como un sistema de signos, sino porque “[...] ya la relación con el signo y la signicidad, representa una de las características fundamentales de la cultura” (Lotman, 1979: 75). De este modo, signo y sentido, relación símbolo-mundo, se presentan en la base de esta propuesta, en definitiva, de una semiótica de la cultura, entendiendo en este ámbito particular por cultura “[...] un mecanismo que crea un conjunto de textos [...]” (Lotman, 1979: 77). Dicha creación de universos textuales es considerada como invaluable representación de un prójimo que nos interesa en su despliegue metafórico de magnitud semiótica total inabordable. Dicha creación de universos textuales explica el mundo, conteniendo en esa discursividad explicativa, la huella, el rastro, finalmente, la memoria de sistemas de signos remotos que sobre cierta base universal, apelan a la tierra y al cosmos, a los dioses y a los héroes, para explicar el sentido último de su vida, y la del contexto en el que habita.

Hacia ese ámbito, vuelve su mirada el acto semiológico que se constituye como uno de los centros de gravedad para la formulación de las lógicas informales mitocéntricas que hemos venido explicando en el desarrollo de este artículo. Movimiento placentero (este semiológico), que intenta re-construir las múltiples avenidas del sentido en pos de gestos originarios, de residuos míticos cuya arquitectura final represente la aparición epifánica de la o las escenas ancestrales contenidas en voces primitivas, que dan luz a la primera teleología, a la primera cosmogonía, cargadas de un profundo pasado, antes del cual no hay verdad ni falsedad, no hay rito ni dioses.

Mirada semiológica por tanto, que se exige y tensa hasta el límite de un abismo cargado de silencio, reino del caos en el que la palabra, soporte del sentido, sujeta el desorden de las pasiones, para administrar la vida del hombre.

Qué voz o voces míticas son las que descansan en el subsuelo del texto producido por ese otro ser, que se revelan frente al acto fagocitante de la cultura oficial, resistiéndose a la conquista del hombre que porta el símbolo del poder técnico y moderno, en un acto heroico que intenta finalmente detener la muerte, su propia muerte.

Sobre esas voces míticas es necesario poner atención, pues es allí donde se expresan las lógicas informales mitocéntricas permitiendo poner en marcha una polifonía de saberes, que incluyen de manera protagónica al sujeto que conoce, dando forma a una epistemología de segundo orden⁸, diseñada desde las múltiples rutas de la intersubjetividad, ilusión del saber, sueño y ensueño del conocimiento que siempre se desplaza y nos deja para un más

7 Hemos tomado el concepto levinasiano de “Decir”, distinto a lo “Dicho”, para referirnos a un lenguaje experiencial en el ámbito de lo concreto, propio del otro hombre, para explicarse como ente en el mundo. Cf. del mismo autor; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (1987), y en J. Brower; “Semiología del Otro Hombre” (1996)

8 Este concepto ha sido trabajado en la década de los años 80 por Jesús Ibañez, en textos como: *Más allá de la sociología*. (1979) y *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social* (1985).

adelante.

En ese camino *ad infinitum* se encuentra este trabajo, que busca en el discurso mítico del prójimo indígena, esa lengua-otra, que da cuenta de la lógica informal mitocéntrica⁹ alimentada por los “[...] conceptos ricos de la primitiva épica [...]” (Feyerabend, 1989: 9), teniendo como base, la experiencia de la vida cotidiana.

La huella discursiva a la que nos referimos, explicativa del hombre y del mundo desde la estructura básica de la creencia, desborda la obligación de la verdad¹⁰, la limitación de lo verdadero al argumento racional, para situarse en tanto que mito, en el centro de la explicación de la vida arcaica. Allí se despliega el pensamiento informal, y en su desarrollo sobre la diversidad de los elementos constitutivos del cosmos, pone en juego una lógica de la ocasión¹¹, haciendo fracasar las formas de raciocinio único y clausurante, para actuar desde el discurso sobre una pluralidad de textos.

La proposición de este movimiento semiológico deconstructivo¹² quiere así, superar el borde trópico del argumento metafísico, para reencontrarse y recrear la experiencia en el mundo de la primitiva épica, que conoce a través de la narración del otro hombre no domesticado y que se expresa, como ya señalábamos, por medio de los mitos, entendidos como estructuras textuales que “...relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso” (Eliade, 1985: 17) y que explican:

“[...] no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, [...] un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas” (Eliade, 1985: 17).

De este modo, el nativo, local y concreto, reconstruye la discursividad en los términos de una explicación sobre su vida y la del universo, utilizando un conjunto de ideas y creencias que ponen en un mismo plano lo natural y lo divino, en el contexto de sociedades primitivas reguladas, al parecer, por las relaciones del parentesco. Este rescate épico-cosmológico (como primera manifestación narrativa de una civilización), realizado por el hombre en su estado más arcaico, está lleno de *topoi* o lugares comunes que combinan personajes heroicos y sobrenaturales, con un mundo real y a la vez fantástico, que participa activamente sobre la existencia de los individuos.

Lo que aquí proponemos entonces, es que desde este discurso epopéyico (verso explicativo del cosmos como realidad integral), en que conviven dioses, héroes y sujetos comunes

9 La noción de lógica informal mitocéntrica es propuesta por primera vez en un artículo titulado “Consideraciones preliminares sobre una lógica informal mitocéntrica en el estudio de la comunicación social” de J. Brower en la Revista Reflexiones Académicas, N° 6, Facultad de Ciencias de la Comunicación e Información. Universidad Diego Portales, 1994, p.p. 42 y s.s.

10 Esta expresión ha sido utilizada por Foucault en *Microfísica del poder*. Allí se refiere al tema del “dispositivo económico-político de la verdad”, eje central del pensamiento de este filósofo, muy en consonancia con el sentido inspirador de este artículo.

11 Término utilizado por Lyotard en *Instrucciones paganas*. en relación al efecto del relato cultural sobre los hombres: “[...] siempre estamos bajo el efecto de un relato [...]”. p.47

12 Utilizamos en este artículo la noción de deconstrucción en un sentido amplio, cuya base teórica se encuentra en el concepto de desconstrucción propuesto por Derrida en sus múltiples textos, y que se refiere a la lectura derivativa sobre la estructura del discurso metafísico (logocéntrico), y que intenta revelar “[...] las diversas dislocaciones del logos, sus yerros, envíos y transferencias”. La vocación desconstruccionista es la de la derivación, de la derivabilidad, del dicho de otra manera, que describe nuevas formas de nominación”. En J. Brower; “Semiología del Otro Hombre”, (1996) Cf. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. J.Derrida, Paidós/I.C.E.-U.A.B.1989.

y en donde se establecen profundos lazos con el ritualismo religioso, se diseña un tipo de discurso cognitivo. Sobre esta base mítica descansa buena parte de la narración epistemológica contemporánea, sin poder eludir su naturaleza narrativa, y por consiguiente metafórica. Lo que ha variado, sin duda, es la forma de administrar el conocimiento, pues los mecanismos estatales que reemplazaron a los mecanismos gentilicios de las sociedades primitivas¹³, han implementado normas jurídicas (derecho positivo), que deliberan respecto a qué deben saber los ciudadanos y cómo deben acceder a ese conocimiento. Para manejar a sociedades compuestas por millones de sujetos, el discurso del Estado crea elementos de control coercitivo y a veces violento, dentro de los cuales no cabe la diversidad expuesta por la rica épica primitiva a la que ya aludíamos.

Así, las sociedades contemporáneas alcanzan niveles de integración aparente sobre un saber también colectivo que no da lugar a la singularidad, o a la localidad sobre la que aquí hemos tratado. De esta forma, el trayecto heurístico diseñado en este artículo, intenta recuperar el carácter profundamente mitopoético del conocimiento, su vocación creativa por sobre un *factum* inaprehensible que por lo tanto sólo puede generar dispersión.

Desde esa dispersión pretendemos caracterizar un tejido de voces (mitologías) que nos devuelven a interacciones primarias, en donde el encuentro real con el prójimo es un imperativo cargado de humanidad, trama de sentido que nos invita también al cara a cara con la experiencia, para conocer el sentido más profundo de lo que en este trabajo hemos llamado *conato de la existencia*.

III.- Algunas narraciones en la cosmovisión mapuche como expresión de lógicas informales mitocéntricas.

Esta última sección del artículo se adentra en un tiempo y espacio más allá de coordenadas históricas concretas. En términos más específicos, se trata de una vinculación y reconocimiento del mito, creador de mundos insospechados que en el caso de la cultura mapuche, son concebidos como un “Universo vivo dotado de diversas formas de conciencia o interioridad” (Mora, 1991: VI).

El nuevo tiempo y espacio a los que nos enfrentamos y en los cuales quisiéramos entrar, presenta “[...] conexiones entre los mundos y los planos [...] íntimas, sutiles e inesperadas. Así, por ejemplo si un varón falla a su palabra, algo se altera en el cielo intermedio, el *ankamapu*, que hace que una porción de fuerzas rebeldes y en desorden (*wekufe*), modifiquen negativamente el destino del universo” (Mora, 1991: VI).

Esta visión integradora, entre múltiples planos de realidad, cuyo soporte es una narración básica sobre muchos estados posibles, todos interconectados, nos va acercando a la lógica informal mitocéntrica expuesta en las dos partes anteriores del artículo.

La evolución de las diversas facetas de la vida social mapuche se ven comprometidas en esta articulación lógica informal: “[...] si una mujer no pensó positivamente de su marido, esa energía recorre los laberintos más estrechos del subsuelo, del *minchemapu*, y se traduce en derrota en la guerra, en cansancio del caballo, en fracaso económico de una transacción o negocio o enfermedad de sus miembros o del cuerpo de su conyugue” (Mora, 1991: VII).

Aquí vemos cómo el pensamiento da paso a la acción, a través de una serie de elementos materiales, siempre ligados a la tierra. Las energías negativas se canalizan e interactúan con ámbitos como el bélico, el económico o el de la salud, teniendo para cada uno de ellos, una forma (para nosotros, lógica informal en torno al mito) de entendimiento y explicación. En el mundo mapuche, nada ocurre de manera definitiva, el universo se construye de infinitos matices, se derrumba y renace las veces que sea necesario, las veces que la vida así lo

13 Para una descripción más detallada de los mecanismos gentilicios y estatales en el contexto de una hipótesis sobre la fundación y refundación de la Ciencia, véase J. Samaja, *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. (1997).

requiera. Los dos ejemplos expuestos de interconexión cósmica se confrontan con toda su riqueza a la perspectiva que Occidente ha tenido de esta cultura mágica:

“[...] un concepto de Naturaleza deudor del racionalismo de Descartes, de la física de Newton y antes de la lógica aristotélica, elementos europeos que sumados a la intolerancia y absolutismo del dogma judeocristiano, hicieron de la virginal realidad precolombina como lo fue la Araucanía, una conquista, un usufructo, una mercancía, una parcela de autoabastecimiento, una bodega de materia prima rentable y de altas ventajas comparativas” (Mora, 1991: VII-VIII).

De lo anterior, rescatamos que el elemento de mayor gravedad de esta mirada de Occidente sobre las comunidades y territorios nativos, se ha materializado durante las últimas décadas a través de la explotación enajenante de la tierra (mapu), explotación no tanto de miles de metros cúbicos de madera nativa, sino que peor aún, violación y usurpación de la carga simbólica que esos elementos de la naturaleza representa para todo un pueblo. Sin embargo, y a pesar del exterminio en proceso:

“[...] cada vez que Chile, enferme, cada vez que pierda el rumbo como patria y comunidad de destino, va a necesitar volver al útero vigoroso de sus comienzos, va a necesitar regresar a la fuerza del mito fundante, va a requerir volver al origen, reescuchar atento el canto mágico de la historia de la primera mujer, aquella embarazada por encantamiento solar de donde procede el río luminoso de nuestra sangre” (Mora, 1991: XII).

De este llamado de atención a nuestras conciencias, inferimos que es necesario que la humanidad entera vuelva su mirada a aquellos mitos fundantes que amarraron al hombre con la tierra, vientre con vientre, sangre con sangre, para hacer germinar la vida repleta de vientos cósmicos y de una eternidad profunda.

A partir de estas reflexiones, afinamos nuestros sentidos para involucrarnos con la voz ancestral, a través de narraciones provenientes del mundo mapuche. De dichas narraciones emergerán lógicas impensadas para el hombre blanco, cargadas de sol y luna, de tierra y cielos que extienden sus brazos al horizonte infinito suspendido por las estrellas para explicar la vida del hombre nativo y su relación con el mundo.

Narración N° 1: Lógica de la nominación: importancia de la interpretación de los encantamientos de la naturaleza para dar nombres a los lugares de la tierra.

“De pronto, en uno de esos días lejanos en el lugar, surgió de las mentes de los más sabios abuelos, la idea preciosa de elegir al primer cacique para formar con él la primera reducción mapuche en medio de las montañas sin nombre. De inmediato, fue elegido por su sabiduría, por su valentía personal, un hombre que se llamaba Pedro Pitán como primer cacique de este lugar que aún permanecía sin nombre. Como era el tiempo de las apariciones extrañas en las montañas, siempre se solía ver animales o figuras humanas que se aparecían o se perdían en una quebrada, arroyuelo o río. Entonces el primer cacique don Pedro Pitán y el anciano Lemunao, salieron a caminar juntos por las orillas de un río en busca de un nombre para la reducción. Iban en silencio, cuando en las orillas de un raudal azulado del río, divisaron la primera aparición encantadora: un enorme y macizo caballo se les presentó, muy diferente a todos los demás caballos del lugar. Estaba con sus tusas que parecían de oro y las uñas de sus

patas que parecían de acero. Ante los dos hombres de la historia, el hermoso caballo sacudía su linda cola amarilla como queriendo relinchar, mostraba su cabeza con los ojos intranquilos, hasta que luego se volvió hacia el raudal con lentitud y se introdujo a la profundidad de las aguas, desapareciendo allí para siempre.

Era un caballo encantado, dijo don Pedro Pitán a su acompañante Lemunao, el que con asombro aún en su rostro, respondió al cacique lo siguiente: “Así es, ‘Caballo Encantado’ o ‘Caballo de Agua’ se llamará nuestra reducción. En nuestra lengua será nombrada como ‘Kawellu Wekufu o Kawellu Ko’. Y de estas dos palabras será extraída la palabra ‘Kawñiku’ para que suene más corto y más fácil en la lengua”.¹⁴

Este hermoso relato, pone en marcha procedimientos heterológicos para la asignación de un nombre a la tierra habitada por una comunidad. Como es posible detectar, la racionalidad pura es reemplazada por un conjunto de elementos propios del mundo animal, natural y sobrenatural, en una armazón mítica que explica desde la informalidad particular el nombre puesto a la reducción mapuche. Cabe destacar aquí, desde nuestra propuesta de lógicas informales mitocéntricas, el carácter básicamente narrativo del conocimiento, que sirviendo como soporte, contiene las dimensiones antes descritas.

Otro elemento importante de esta forma epistemológica es el recurso de la visión, única e irreplicable en el cumplimiento de una función muy específica; la de poder nominar el lugar para vivir.

En síntesis, la naturaleza se pone al servicio del hombre y, juntos, construir un mundo hermanado con vínculos de comunicación que sobrepasan todo saber enciclopédico, utilizando el factum como fuente directa del conocimiento, fuente viva y entrópica que se hace oír por el hombre ancestral incontaminado del discurso técnico de la modernidad.

Narración N° 2: Lógica de la sanación: virtudes del agua y el rocío comunicadas por los dioses.

“El rocío o agua del rocío sirve para aliviar dolores y alivianar de la pesadez del sueño, el mal olor de la cama porque la envía el Wuñelfe [‘el que salió primero’]. El baño en el arroyo debe ser muy temprano (5 de la mañana) para que haga bien, si hace más tarde, produce el efecto contrario”.¹⁵

Nuevamente el pensamiento ancestral se orienta a la naturaleza, pero esta vez, para obtener conocimiento sobre la sanación. El procedimiento lógico empleado, reconoce en el agua y el rocío, elementos que actúan en la salud, y también en la vida cotidiana del pueblo (“el mal olor de la cama”). Esta referencia fue tocada en nuestro ensayo, cuando señalábamos que las lógicas informales actuaban sobre la cotidianidad, del mismo modo que lo hacían sobre los aspectos más centrales de la cultura, como los religiosos. Así, y junto a esta referencia a lo concreto de la vida de todos los días, aparece el Wuñelfe, que corresponde al lucero del alba (Venus). Este “envía” el agua y el rocío para cumplir las funciones antes descritas. La presencia de Venus, como la de otros astros, integra en las formas de generación

14 Relato perteneciente al escritor mapuche-pehuenche Pedro Aguilera Milla, de la comunidad de Kañikú, Sta. Bárbara, Prov. Del Bío-Bío. Publicado en “Pu pewenche tañi nusol dungu”, Edit. Kune Dungu. Metrenco, Temuco, 1987.

15 Comunicación personal realizada en 1985 por el informante nativo, Alberto Keupillán, natural de Quellhue, Pucón, IX Región de Chile. Para el término Wuñelfe, el lucero del alba (Venus), utilizó también la palabra nauzulfe que él mismo tradujo como “bueyerizo”.

del pensamiento ancestral, lo cósmico o nuestro sistema solar en un diálogo permanente con las civilizaciones originarias de Arauco. Los astros proveerán al indígena de elementos gnoseológicos fundamentales para diversos ámbitos de la vida terrestre.

Narración N° 3: Lógica de la predicción: técnicas para penetrar el secreto del futuro y la causa de la enfermedad.

“[...] A veces caigo en sueños después de que haya fumado mi cigarro de hojas de tabaco con amapola y maqui seco.

Entonces, si alguien quiere saber su futuro, se pone delante de mí. Yo hecho el humo hacia mis pies y hago preguntas acerca de la persona; si está sano o enfermo, si sanará o no. Por el movimiento de pie me entero de la respuesta; si mis dedos se mueven negativamente, el enfermo no sanará [...] Mi espíritu, Kayfrayén, me ayudaba a comunicarme con las fuerzas sobrenaturales y así tuve yo influencia sobre el destino y la salud de mi gente.

Pero conozco varias maneras para predecir el futuro y lograr identificar las enfermedades. En ocasiones hice galopar un caballo, que tiene que ser de un solo color. Al volver el caballo, con atención escuchaba su resoplo. De su sudor y resuello supe adivinar la suerte y salud de las personas”.¹⁶

Este relato toca otro de los temas centrales de toda cultura primitiva. Se trata del fenómeno de la predicción. Inducido por una mezcla alucinógena (tabaco, amapola y maqui), la machi utiliza como soporte de la visión futura, el humo del cigarro. Dos elementos funcionan en esta producción heterológica, para lograr el objetivo de la predicción.

Por una parte, la utilización del cuerpo como fuente de conocimiento (los dedos de los pies de la machi) que anuncia la posibilidad de sanación del enfermo.

Por otro lado, interviene ligado a este elemento corporal, el Kayfrayen (espíritu) de la sanadora, comunicado directamente con fuerzas sobrenaturales, para influir en la mejoría de quien solicita la intermediación. Cuerpo y espíritu se presentan en una sola realidad para la predicción y la sanación, en términos epistémicos, inmediatez y abstracción se mezclan para conocer el futuro.

Sin embargo, y ratificando la existencia de lógicas diversas para abordar la realidad, la machi agrega el ejemplo del “resoplo” y “sudor” del caballo mandado a galopar. En este caso, el animal es la fuente del conocimiento, posibilidad también heterológica de saber la suerte y salud de un miembro de la comunidad.

Narración N° 4: Lógica del aprendizaje: sobre el oficio de sanar.

“Estuve un año enferma, nadie me conocía la enfermedad que tenía, de repente me dolían los ojos, se me cerraban y no veía nada, me andaban trayendo de la mano, parecía que mis ojos estaban llenos de agujas, ese sufrimiento tenía yo, tanto que sufrí. Después pasó esa enfermedad, cuando de repente mi pié se ponía como quebrado, cojeando andaba, y entonces me buscaron una machi vieja que había donde vivía yo en Karriñe, pero no me hizo bien el remedio. De los lados buscaron canelo y laurel, parece que me están quemando, ardía todo mi cuerpo, no comía, más de dos años que no comía, pura agua no más tomaba, toda la gente decía que me voy a morir.

De repente buscaron otra machi y la animaron que me va sanar, ella me hizo

¹⁶ Relato de la machi Schuñira Hueitán Domínguez, de Lolén Alto (Toltén); de 104 años en 1978, año en que fue entrevistada por la “Revista del Domingo”, El Mercurio, Santiago, Edición del 23 de abril de 1978.

un datuhun, un machitún me hizo. Sentaron aquí un canelo, allá pusieron dos koliwes. Me dejaron una camita para que me acostara, en brazos me llevaron ahí y empezó a orar la vieja tocando su kultrún y de repente, no sé, me levantaron, ni un sentimiento de dolor tenía, nada, me asusté, me levanté, tomé el kultrún de esa machi, y ahí lo toqué yo arriba de esos koliwes, me subí sin sentimiento, como que hablaba, me levantó mi espíritu.

Toda la gente que estaba, ya con chueca, ya con grito ¡y ahora va a ser machi!, ¡hoy día tomó en su mano su kultrún! Ésta va a ser una buena machi y no por unos años no más, larga vida va a tener.

Así fue como me empecé a ser machi.

Yo no quería hacerme machi, mucho se sufre. Pero después, antes de un año parece, me nombraron que remedios voy a usar y me dejaron sentada a una persona, pero en sueño, todo en sueño, y me dieron como una larga vista, no sé qué, como luz me pusieron en los ojos y esa persona que pusieron delante, sentado en una silla, me dijeron si pasa su vista dentro de ese cuerpo va a ser buena machi.

Yo estaba como dentro de su cuerpo, veía como estaba el corazón, cuál era el riñón, cuál el hígado, todo; tiene manchado aquí, tiene manchado acá o tiene normal o no. Todo lo veía dentro de esa persona, todo en sueño y me preguntaban y yo nombraba.

Ahí me dieron un montón de remedios, puros palos de montaña, no sé quién me preguntaba, en sueño, una vieja, un viejo esos me explicaban, fuerte me hablaban, me decían tú vas a sacar el wekufe, los diablos, ésta es tu espada, un tremendo cuchillo me dieron, con éste vas a pelear, con chueca, y vas a sacar de las casas esos diablos y tú vas a ser fuerte y vas a pelear con el wekufe.

Todo eso me decían hablando en mapuche. Y para elegir mi kultrún, también en sueño, me dejaron seis kultrunes para ver cual voy a querer, todos estaban con sus pinturas, sus rayas, yo quería uno rojo puro rojo no más [...].¹⁷

Hemos decidido terminar esta serie de narraciones explicativas de procedimientos heterológicos para la comprensión del mundo y del hombre, con esta maravillosa narración de la machi Neculpán.

La estructura discursiva que contiene la lógica del aprendizaje de sanadora tiene varios momentos interesantes de delimitar. En primer término, la protagonista expone su experiencia como enferma, experiencia particular desde que emergerá su condición supranatural para la sanación de otras personas.

La segunda instancia importante, tiene que ver con la intermediación de una machi (“meica” o curandera) y de un machitún (ceremonia de sanación) con la participación del canelo como árbol sagrado (Koliwe).

Al tocar el kultrún, la machi ingresa a la enferma a un espacio onírico, en donde el espíritu se eleva, con tal nivel de pureza, que ni siquiera es acompañado por los sentimientos. Esta segunda instancia narrativa concluye con la validación de la comunidad que, al ser testigos de esta “elevación”, otorgan, porque así lo a querido el destino y los dioses, el “grado” de machi a la que estaba enferma.

Sancionada esta situación, ya en términos sociales, la narradora cuenta parte de sus experiencias como machi. En esta parte hay dos cuestiones a las que ya nos hemos referido, pero que es bueno recalcar. Por una parte, la capacidad de “visión” de la curandera (a través del recorrido que hace por el interior de los cuerpos de los enfermos) y por otra, su poder

17 Relato de la machi Marcelina Neculpán de Chol Chol. Publicado en “Serie de Cultura Mapuche”, Cuaderno N° I, 1983. Recopilación: Jorge Neira Rozas.

para sacar a los wekufe (diablos), de los cuerpos y de las casas de la comunidad. Doble función sanadora y social, que se repetirá, en todos los procedimientos lógicos del pueblo mapuche.

El kultrún y su sonido lleno de ecos, será el instrumento de conexión con las realidades suprasensoriales a través de las cuales actuará la machi. Desde su rol de curandera, de sanadora, la protagonista de esta narración utilizará múltiples formas de conocimiento (lógicas informales mitocéntricas), para acometer su tarea.

Estas lógicas deberán adecuarse a tres dimensiones de la existencia: la física, la espiritual y la social, interviniendo cada una de ellas, con procedimientos que buscan en el mundo natural y en la experiencia de la cotidianeidad, los elementos para devolver la salud, la del espíritu, la del cuerpo y sus implicancias con la dinámica social de la comunidad.

Todo este accionar, entendido como una visión holística del mundo y del Universo, en la que como ya señalamos, las múltiples dimensiones del cosmos, se tocan, yuxtaponen y también se alejan.

Finalizamos de esta forma nuestro artículo sobre lógicas informales en torno al mito, habiendo expuesto en la última parte un conjunto de narraciones en que se encuentran contenidos algunos de los procedimientos del pensamiento mapuche, que pueden ser iluminados desde la perspectiva de las lógicas informales mitocéntricas. Sin haber querido ser exhaustivos en el análisis de dichos relatos, su presencia debe ser entendida como motivo de inspiración para su posterior desarrollo y explicación, ya desde la estructura formal de las lógicas propuestas.

Bibliografía

- APOSTEL, Louis (Comp.)
1982 *Interdisciplinarietà y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos-Unesco.
- BALANDIER, George
1994 *El desorden, la teoría del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BROWER, Jorge
1996 “Semiología del otro hombre como manifestación de Dios más allá del sistema ontometafísico”, en *Revista Chilena de Semiótica*, 1: 30-45.
- DERRIDA, Jacques
1989 *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- DESCOMBES, Vincent
1979 *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- DILLEHAY, Thomas
1990 *Araucanía: presente y pasado*. Santiago: Andrés Bello.
- ECHEVERRÍA, Rafael
1993 *El búho de Minerva*. Santiago: Dolmen.
- ELIADE, Mircea
1985 *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.
- FEYERABEND, Paúl
1989 *Adiós A la razón*. Madrid: Tecnos.
- FORNET-BETANCURT, Raúl
1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: Dei.
- FOUCAULT, Michell
1979 *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- HABERMAS, Jurgen
1989 *El Discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus.

- HALL, Stuart; HUBERT, Don; THOMPSON, Kenneth (Edits.)
1996 *Modernity. An Introduction to modern Societies*. N.Y.: Mac Graw Hill.
- HEIDEGGER, Martin
1991 *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- IBÁÑEZ, Jesús
1985 *Del algoritmo al sujeto*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1964 *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Losada.
1972 *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LEVINAS, Emanuel
1977 *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LOTMAN, Iuri
1979 *Semiótica de la Cultura. Escuela de Tartu*. Madrid: Cátedra.
- MORA, Ziley
1991 *Verdades mapuches de alta magia para reencantar la tierra*. Temuco: Kushe.
- NEIRA, Jorge (Comp.)
1983 “Serie de cultura mapuche”, en *Cuaderno*, I: 20-25.
- PARENTINI, Luis
1996 *Introducción a la etnohistoria mapuche*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- SALAS, Jorge
1978 “Testimonios de la machi Schuñira Hueitán”, en *Revista del Domingo*. Diario El Mercurio de Santiago de Chile.
- SAMAJA, José
1997 *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.
- SHIFTER, Isaac
1996 *La Ciencia del Caos*. México: FCE.
- SIDEKUM, Antonio (Comp.)
2000 *Corredor de las Ideas. Integración y globalización*. Sao Leopoldo: Unisinos.
- VV.AA.
1985 *La Literatura Latinoamericana como proceso*. Centro Editor de América Latina, Bibliotecas Universitarias.
1987 *Pu pewenche tañu nusol dungu*. Metrenco-Temuco: Kune Dungu.

