



El lenguaje en situaciones extremas: la experiencia con el diálogo intercultural

Language in extreme situations: experience with intercultural dialogue

A língua em situações extremas: uma experiência de diálogo intercultural

Heinrich Helberg Chávez

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú

hhelberg@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6417-0373>

Resumen

Si el pensamiento intercultural no ha tenido mayor influencia social, es porque no ha compartido al gran público los instrumentos para desenredar los nudos conceptuales que impiden la comunicación intercultural. La mayoría de personas sufre los efectos de estos nudos mentales, pero no puede desanudarlos, porque pueden carecer de la información y las experiencias vivenciales que la avalen para hacerlo, estar demasiado inmersos en su propia cultura, con sus prejuicios y creencias, o no contar con el esfuerzo intelectual y la dedicación, que es considerable. Esta es una introducción práctica al pensamiento intercultural que pretende abordar esa demanda, que seguro es real y que no solo se da para los que inician en este diálogo de la cultura globalizada, sino del polo opuesto, de los herederos de culturas ancestrales, que tampoco tienen los medios intelectuales para reflexionar sobre su cultura y sus mecanismos. Por ejemplo, sus lenguajes carecen de la noción de *símbolo*, por lo que no pueden categorizar los usos simbólicos o metafóricos. Como es mucho más difícil distinguirlos de los sentidos literales, resultan muy susceptibles a aceptar las explicaciones por su valor inmediato, sin reconocer el carácter simbólico. Entonces, la demanda de explicaciones también existe de este lado indígena, porque no basta con seguir las instrucciones de su cultura, los procedimientos, para poder entender por qué los rituales pueden ser efectivos y por qué la manipulación simbólica funciona. No basta insertarse en las costumbres para reconocer cuál es el diseño de la cultura.

Palabras clave: antropología; diálogo intercultural; pueblos indígenas; hermenéutica; cultura.

Abstract

If intercultural thought has not had greater social influence, it is because it has not shared with the general public the instruments to untangle the conceptual knots that prevent intercultural communication and most people suffer the effects of these mental knots, but they cannot unknot them because they lack the information and experiential experiences that support it to do so. They are too immersed in their own culture, with their prejudices and beliefs or simply lack intellectual effort and dedication, which is considerable. This is a practical introduction to intercultural thinking that aims to address this demand, which is surely real and that not only occurs for those of us who start in this dialogue of globalized culture, but also for those of the opposite pole, of the heirs of ancestral cultures, who also do not have the intellectual means to reflect on their culture and their mechanisms. For example, their languages lack the notion of symbol, and so they cannot categorize symbolic or metaphorical uses, and it is much more difficult to distinguish them from literal senses. This makes them very susceptible to having to accept explanations for their immediate value, without recognizing the symbolic character. And on another level, it is also difficult to recognize the character of model or logical prototype of certain divine characters, for example, and in general to distinguish logical patterns of everyday uses. And then, the demand for explanations also exists on this indigenous side, because it is not enough to follow the instructions and procedures of their culture to be able to understand why rituals can be effective and why symbolic manipulation works, it is not enough to insert oneself into customs to recognize what the design of culture is.

Key-words: anthropology; intercultural dialogue; indigenous peoples; hermeneutics; culture.

Resumo

Se o pensamento intercultural não teve maior influência social, é porque não compartilhou com o público em geral as ferramentas para desvendar os nós conceituais que impedem a comunicação intercultural. A maioria das pessoas sofre os efeitos desses nós mentais, mas não consegue desvendá-los, porque talvez não tenham as informações e as experiências de vida necessárias para isso, estejam imersas demais em sua própria cultura, com seus preconceitos e crenças, ou não tenham o esforço intelectual e a dedicação, que são consideráveis. Esta é uma introdução prática ao pensamento intercultural que visa atender a essa demanda, que certamente é real e que não é apenas para aqueles que são novos nesse diálogo da cultura globalizada, mas também para o polo oposto, para os herdeiros de culturas ancestrais, que também não têm os meios intelectuais para refletir sobre sua cultura e seus mecanismos. Por exemplo, seus idiomas não têm a noção de símbolo, portanto, não podem categorizar usos simbólicos ou metafóricos. Como é muito mais difícil distingui-los dos significados literais, eles são muito suscetíveis a aceitar explicações por seu valor imediato, sem reconhecer o caráter simbólico. Portanto, a demanda por explicações também existe nesse lado indígena, porque não basta seguir as instruções de sua cultura, os procedimentos, para entender por que os rituais podem ser eficazes e por que a manipulação simbólica funciona, não basta se inserir nos costumes para reconhecer qual é o design da cultura.

Palavras-chave: antropologia; diálogo intercultural; povos indígenas; hermenêutica; cultura.

Recibido: 02/10/2023

Aceptado: 15/04/2024

Publicado: 30/12/2024

6.371. A raíz de toda la visión del mundo moderno, se encuentra la visión errónea de que las llamadas leyes de la naturaleza son la explicación de los fenómenos naturales.

—Ludwig Wittgenstein

I.

Hay algunas consideraciones que se deben tener claro: el discurso intercultural no puede presentar un aparato categorial, por ejemplo, como el que despliega Kant en la segunda edición de *La crítica de la razón pura*. Allí, Kant explica qué son los juicios *a priori* y cómo se puede hablar de conceptos puros y su significado. Y se responde por qué, para él, las matemáticas son juicios sintéticos *a priori* y, otra vez, se cuestiona qué significa ello. El autor presenta la explicación desmenuzada y bien explicada. Así, la fundamentación de un pensamiento debe ser, como uno espera, razonada y explícita.

Pero, si así fuera, habría que ponerse de acuerdo con dicho conocimiento previo al discurso cotidiano antes de tratar cualquier otro tema y, como el propósito es entenderse entre culturas muy distintas, entonces ese acuerdo no se va a producir. Además, si razonamos por nuestra cuenta y proponemos un consenso, ya estamos imponiendo un aparato categorial, de manera que esa no es la vía de iniciar el diálogo intercultural y ese no es el tipo de fundamentación que se espera, porque el problema es que mientras más especializados son los discursos, más divergentes pueden ser. Por ello, *la única posibilidad que se atisba de propiciar un encuentro es en el discurso cotidiano*.

Es en el discurso cotidiano donde se producen encuentros y desencuentros, por lo que es necesario cultivarlo para lograr esclarecer los problemas de comprensión que se presenten en el camino, y eso es algo que muchas personas han hecho. Ese es un asunto práctico. Por eso, no trato de realizar la teoría de la comunicación intercultural, porque es un despropósito. Ni la ciencia puede servir de intermediario entre culturas ni podemos inventarnos una lógica que intermedie o sirva de traductor (Heller, 1959). No servirían, pues tendríamos primero que introducir a un curandero o a un

fundamentalista religioso a que las adopte para hablar racionalmente, lo cual nunca será aceptado. De allí que mi librito “Pedagogía de la interculturalidad” parta *de problemas de comunicación interculturales*, de asuntos prácticos y superables. El discurso intercultural no es otro discurso científico, pues obedece a otros motivos, está inserto en el discurso cotidiano y no lo abandona: solo usa los recursos que el mismo lenguaje cotidiano le ofrece.

Es aquí donde entra el aporte de la filosofía de lenguaje, pues nos ofrece un manojito de ejemplos de análisis de usos de lenguaje, sumamente detallados y convincentes, justamente porque no se despegan de la experiencia, de la descripción sin abstracción y sin hipótesis, y no se permite conjeturar explicaciones.

Ya por 1984 me había dado cuenta que existen dos tipos de problemas de comprensión intercultural: los problemas de carencia de información y los problemas conceptuales, que, ciéndonos a la terminología de la filosofía de Wittgenstein, llamamos problemas filosóficos, sin mayor pretensión de tratar de caracterizarlos, hasta que tengamos mayor experiencia.

Lo cierto es que, en una cultura, puede extrañarnos que usen cráneos de mono para tomar líquidos como cuchara o que usen una especie de espátula curva para comer piña. Esos son datos que simplemente hay que conocer, tomar en cuenta y aceptar

A veces, sin embargo, las cosas se complican y no encajan en absoluto con nuestra experiencia. Ello evidencia la complejidad de la noción de *interculturalidad* (Heise, 2000). Por eso, ha llevado tanto tiempo comprender los sistemas de parentesco. El problema radica en encontrar los modelos activos de intercambios matrimoniales, y no solo en describir genealogías, ya que los sistemas de parentesco no revelan su lógica hasta que no se observan los intercambios en acción. En otras palabras, ver los distintos roles de los parientes no nos permitirá entender completamente cómo funciona el parentesco ni por qué la hermana de mi padre puede ser mi suegra o el hermano de mi madre, mi posible suegro. Y nunca lo voy a poder entender viendo de quién descienden y sus roles sociales correspondientes; para eso, tengo que ver al sistema de intercambio de hermanas en acción, en la práctica: *la actitud contemplativa no sirvió*, lo que permitió poner las normas en acción, para reconocer cómo actúan. Esto mismo sucede con el lenguaje, mientras lo veas como objeto, puedes analizar y comparar sus partes, pero no vas a poder entender cómo es que las palabras cobran sentido: tienes el sentido literal, el de la cultura gramatical adquirida. No obstante, no ves al lenguaje en acción, porque es en el uso que le dan los hablantes que las palabras cobran el sentido que finalmente adquieren. Eso sucede solo con el habla. Podemos saber que “abracadabra” es parte de un conjuro, pero, en el uso que le dan los hablantes en una fiesta de niños, “abracadabra” es “¡Oh, sorpresa!... es magia”, por lo que adquiere otro sentido. Y son los hablantes en sus circunstancias particulares los que confieren sentido a las palabras, tengan el significado que tengan, y si son entendidos estos sentidos, pues, entonces la comunicación habrá tenido éxito. El sentido, por eso, no es el resultado de la aplicación de reglas, pues eso solo es así para una visión contemplativa del lenguaje, como objeto o sistema de reglas. Esa es una visión deformante. En la práctica, las cosas suceden de otra manera y, finalmente, son los usos en las situaciones concretas los que conforman la experiencia y de lo que tenemos que dar cuenta de nuestra experiencia para nuestra experiencia.

Y eso representa obviamente una dificultad, porque no tenemos en cuenta que la actitud contemplativa es deformante, y no tenemos el sentido funcional presente: porque esos son los supuestos de la cultura occidental, eso es lo etnocéntrico en nuestra formación.

Pero la mayor dificultad no es esa, sino entender las nociones y costumbres extrañas que a nosotros también nos inquietan y no las entendemos. Hablo sobre temas como la existencia del alma, cuestionando si es única o múltiple; también, sobre la naturaleza del pensamiento, en qué consiste recordar o imaginar algo, y cómo llevamos a cabo estos procesos. Lo que inquieta a todos es cómo es posible creer en espíritus y duendes, y si también existe un dios. Se trata entonces de resolver estos “nudos conceptuales” (Hegel, 1971; Miró Quesada Cantuarias, 1982), porque si entendemos a los pueblos y la lógica detrás de los conceptos que utilizan, también podremos comprender la lógica de nuestros propios conceptos. Aunque los dioses y espíritus varíen entre culturas, la forma en que entran en nuestra experiencia sigue una lógica común.

Estamos hablando de una *demonstración práctica de cómo funciona el discurso intercultural*, no de una demostración o fundamentación como lo pretende Kant, en vano pienso yo, porque la introducción a las nociones de *tiempo y espacio* ocurre en el proceso de socialización. Las demostraciones prácticas, como quien se echa a andar para demostrar que existe el movimiento, son válidas, por cierto, claro, para la razón práctica.

Y esta es una demostración práctica, y no una demostración racional como pretendían encontrar los antiguos griegos, usando, por ejemplo, la geometría de Euclides como “idea racional” con la cual se puede medir la experiencia. Pero esta dinámica resulta en absurdos, como decir que no existe el movimiento, porque la explicación no vale cuando lo lógico es más bien cuestionar la explicación. Esto se debe a que la experiencia es lo que tenemos, el punto de partida de todo, la asunción básica de nuestro sistema de conocimiento humano, y de la forma cómo vivimos la vida. Eso no se puede cuestionar.

Y, en cambio, los problemas con el modelo eran evidentes, porque el modelo euclídico no incluye el tiempo. Por eso, no sirve para describir el movimiento, porque le falta la variable temporal. Además, si apela a la razón pura, se trata de un espejismo, porque los axiomas se derivan de los usos prácticos del lenguaje, como que, para introducir distancias y direcciones, se usa puntos de referencia, a los que solo se les ha despojado de su materialidad en el modelo. Por ende, difícilmente se le puede otorgar autonomía a la llamada *razón pura*.

Difícil es la herencia de las pruebas al modelo geométrico y de la teoría, que introducen un modelo que mediatiza la relación entre el conocedor y lo conocido, lo que genera así un problema de adecuación del modelo a la realidad y de su representatividad. En contraste, los modelos prácticos permiten a los sujetos actuar directamente sobre la realidad, sin intermediarios, modificándola según sus deseos, mediante la experimentación y el tanteo en diversas direcciones. De esta manera, se organizan los conocimientos tradicionales. Así, se alcanza mucha exactitud tanto en las predicciones de comportamiento como en las descripciones, porque este es un conocimiento empapado de la experiencia, en toda su riqueza, mientras que el uso de modelos y teoremas reduce el fenómeno a lo que el modelo puede representar, que nunca serán todas las variables, porque no está definido ni se puede definir su número, como el modelo de Euclides no incluye al tiempo. El uso de modelos y de teoremas es lo que convierte a la teoría en ideología, puesto que pretende

controlar el fenómeno con el modelo teórico, cuando solo tiene una aproximación. En cambio, la manipulación práctica siempre presenta el resultado que se obtiene, sea este parcial o total, y no hay una desfiguración introducida por el modelo o una reducción de variables.

Esto es, el hacer explícito el conocimiento tiene un costo.

II.

El diálogo intercultural se da entre personas cuyos marcos de referencia culturales o socio-políticos son distintos, lo que hace que tengan que recuperar y explicitar esos marcos para entenderse. De esta manera, por esta dificultad, fácilmente pueden malinterpretarse.

Y ello puede suceder de varias formas, tan complejas como la misma situación comunicativa. En principio, el malentendido sucede cuando no comparten las mismas reglas sin saberlo o cuando sabiéndolo no las aceptan; cuando hay rechazo, a veces lo que llamamos rechazo visceral. Y, en ese caso, el asunto se aclara si se reconocen las reglas con las que el otro actúa. Entonces, lo extraño resulta otra vez comprensible en su contexto, aunque no por eso sea necesariamente aceptable como comportamiento o norma general; ese es otro tema. Pero se neutraliza la reacción negativa, caracterizada por la incomprensión total de lo que el otro hace.

Hay un caso notorio de esta confrontación, un caso extremo, que escapa a todas las reglas. Claude Lévi-Strauss desarrolla un argumento muy interesante, que es un nuevo tipo de argumento. Él dice que lo que la cultura occidental nunca aceptaría es el canibalismo. El horror de los españoles fue encontrarse con los cadáveres desollados colgados en los templos aztecas; solo imagínense el olor. Eso ya levanta olas de rechazo, pues lo único que no van a aceptar nunca por nunca es el canibalismo. Pero el canibalismo fue alguna vez para alguien parte de la humanidad, no su negación. Ambas partes coexistieron y hoy en día es claro que muchos pueblos definen lo “humano” (es decir su cultura, la propia) por criterios como el uso del fuego, evitar el incesto e inhibirse del consumo de carne humana. En Latinoamérica, fue más bien el *peccatus nefandus* (la sodomía y el bestialismo ritual en la costa norte de lo que hoy es el Perú) lo que produjo rechazo total en los españoles. Pero fue práctica común hasta que el Santo Oficio penó la sodomía, lo que argumenta que era tan generalizada que la practicaban aún con sus mujeres. Esta prohibición fue el origen detectable del rechazo generalizado a la homosexualidad en Latinoamérica. Y es curioso que estas experiencias hayan moldeado la comprensión contemporánea de la masculinidad. En la Amazonía, todavía se practica la sodomía heterosexual como método anticonceptivo (Reichel – Dolmatoff, 1971, 1968, 2002).

En la actualidad, vivimos ondas de antiviolencia y la tolerancia a la violencia es, seguro, una de las más bajas, producto quizá de la era industrial, que ofrece los alimentos envasados. Pero hay que recordar que hasta la Segunda Guerra Mundial en ámbitos rurales era normal cazar, descuartizar, y limpiar las presas de caza y los animales de corral, en los hogares, lo que indudablemente familiarizaba a los habitantes comunes con la violencia.

Ahora, si buscamos un equivalente para el universo amazónico tribal, ese horror por algo que nunca va a aceptar un pueblo amazónico, eso es la policía, porque implica algo que es delegar poder a otro sobre uno, que pueda disponer sobre una persona a discreción. Eso implica perder la voluntad

propia y la capacidad de ser uno mismo: pierdes tu autonomía, la misma esencia de la humanidad y, entonces, pierdes lo más valioso del ser humano. Por eso, así me confirmaba Ezequiel Moqui, del pueblo harakmbut, que nunca por nunca van a aceptar ponerse en manos de otro.

En la investigación, llevada a cabo por Helberg con los harakmbut de la Amazonía sur del Perú en 1976, se corrobora el argumento de Claude Lévi-Strauss. Esto no solo afecta al policía, que es el último en la cadena de poder, sino a todo el poder judicial represivo, a los jueces y, como última instancia, al Estado.

Era cierto que el canibalismo y el incesto son ideas que siempre rondan la mente de pueblos como los harakmbut, que los ocupa cuando hablan de otros pueblos, de las comunidades aledañas con las que tienen bastante contacto y saben que no sucede nada de eso, pero así y todo, juegan siempre con esas ideas: esos son los criterios en uso para distinguir “humanidad” de la “no humanidad”, agregando además el uso del fuego y el consumo de carne cruda. Además, afirman que saben que los yora, un grupo de personas recientemente contactadas, han puesto al fuego la carne que han cazado. Pero cuestionan que las lagartijas que han atrapado con gran destreza en la playa estén realmente cocidas, comentando: “están crudas”. Para los harakmbut, *realmente cocido es lo hervido en agua*, que solo pueden hacer las mujeres en esa cultura.

Esto sucede con la carne que viene del monte, que los cazadores han ahumado toda la noche y cuando llegan a casa la entregan a sus mujeres, por lo que hay una transferencia de propiedad y las mujeres, después de examinar detalladamente, dictaminan si “está cruda”. Siempre es así. Esos criterios son como recurrentes y parecen obsesiones.

Muchas veces los usan contra sus vecinos de otros grupos y es una eterna sospecha, pues la verdad que este juego con ideas solo sirve para distinguirse unos de otros. Por eso, puede decirse que tienen una función lógica, sirven para distinguir la cultura de la sin cultura.

De esta manera, están tan centrados en sí mismos que, para ellos, la humanidad termina con los harakmbut. Ellos reconocen que los otros —refiriéndose al universo indígena amazónico— también son humanos en un sentido extendido de la palabra, tienen la misma apariencia y los llaman harakmbut, al igual que a ellos mismos se denominan ‘familia, gente’ (Marleny y Helberg, 2002). Pero, en esta acepción, el término no hace referencia a su cultura, sino a una noción de humanidad extendida a todos los pueblos amazónicos. Ahora con el hombre blanco, ‘amiko’, eso es otra cosa.

Pero lo interesante es que un extremo de la comparación “canibalismo-policía” neutraliza al otro, y este es un tipo de juicio único diría yo. No es que ya vamos a aceptar el canibalismo, pero, como estamos tan en falta como nuestra contraparte, nos afecta algo así como un calambre mental y ya no podemos acusar al otro, porque nos acusan a nosotros mismos. Y esta es una suerte de neutralización o de paralización mental, porque tenemos en cuenta nuestra debilidad estratégica moral, que carecemos de la capacidad moral para proponer algo. Este es un claro argumento muy particular, con una estrategia de persuasión única, lo que quiere decir que la argumentación entre distintas visiones del mundo sigue otros métodos que la discusión racional.

Cuando se chocan culturas, no valen argumentos comunes a favor y en contra de algo, pues no se trata de apoyarse en la verdad o falsedad de algo como principio. En juego están los paradigmas, lo

que implica los modelos lógicos. Estos se los puede poner en apuros cuando, como dijo Wittgenstein, se los somete a pruebas de consistencia lógica y, entonces, resulta que son inconsistentes. Es una discusión sobre posibilidades e imposibilidades lógicas. Pero puede ocurrir que unos paradigmas sean más productivos que los otros y esta es, entonces, una cuestión de poder, como que mi tecnología puede más que la otra, o mis dioses más que los tuyos. Aquí no hay argumentos lógicos, sino imposición.

Resultó entonces que, en la comunidad donde estuve, en Shintuya sobre el río *E'ori*, en lengua *harakmbut*, o Madre de Dios, en la Selva Sur del Perú, había toda una jerarquía de miedos que guían por la vida. El primero era el miedo al jaguar, la encarnación de *toto'*, el espíritu maligno antihumano, opuesto en todo a la humanidad, le siguen peligros reales como la raya, y luego está la policía.

Después de habernos confrontado con la confrontación de confrontaciones, veamos ahora algunos ejemplos de problemas de comprensión más comunes y menos extremos: un malentendido posible sucede si pensamos que el mundo es como lo categoriza nuestra lengua en sus palabras, y nuestra contraparte habla una lengua donde los significados no coinciden con los nuestros, por ejemplo, lo que llamamos vaso es también un florero, o lo que para mí es verde, para el otro es amarillo, porque el verde se le puede clasificar como amarillo o como azul, y solo pocos lenguajes tienen los tres, amarillo, verde y azul (Berlin y Kay, 1969).

El hacer la experiencia de que los lenguajes tienen distintas categorizaciones relativiza nuestra percepción y cura de esa forma de etnocentrismo. Pero hay muchas otras formas de malentendidos, que no conforman una lista fácilmente abarcable. Algunos tienen que ver con el hecho de que no relacionamos un acto con una costumbre y, entonces, no entendemos la razón de lo que hacen los extraños, por ejemplo, por qué un joven se tira al suelo y abraza las rodillas de un hombre mayor y llora. Esa es una forma de saludo entre los yora, cuando la persona ha estado mucho tiempo alejada de su hogar y se da una situación similar a la del hijo pródigo. Allí, la información etnográfica ayuda.

Lo mismo sucede cuando es difícil aceptar que un hombre tenga dos o más esposas. Si se nos explica el sistema de intercambios matrimoniales, entonces queda claro por qué eso sucede. Y que es una consecuencia del sistema de transferencia de hermanas por esposa(s), lo cual genera que, según resulte en cada caso, el intercambio pueda ser asimétrico. Esto último implica que un hombre puede tener dos esposas y otro, tres esposas, lo cual nada tiene que ver con el apetito sexual. Pero hay pueblos que, a personas de gran prestigio, asignan la posibilidad de tener varias esposas y el acceso a distintos métodos para llegar a ello, así como las obligaciones que ello genera.

Aunque aquí se consideran otras dimensiones en juego, lo que está permitido para algunos en una cultura está prohibido para otros. Los marcos de referencia moral varían; por ello, los guerreros kandozi pueden tener hasta tres esposas mediante el intercambio de sus hijas por mujeres y dos más mediante el rapto. Esto se acepta socialmente, lo que corresponde por la alta jerarquía social. Son pueblos con instituciones distintas y sus dioses validan a las instituciones (para eso existen), de modo que todo está en un orden estable. Si pensamos que nuestra moral es la única, pues nos equivocamos rotundamente: hay muchas, algunas de distribución más amplia con aspiraciones a universalidad, y miles de otras circunscritas a un pueblo o una cultura. Todos los sistemas morales tienen valores, todos distinguen el bien y el mal, pero la jerarquía de valores puede ser la inversa. Esto implica que, en los pueblos amazónicos y andinos, la reciprocidad trasciende las categorías del bien y el mal, dando lugar a sistemas morales diferentes de los occidentales. En estos sistemas, puede existir una

reciprocidad tanto positiva como negativa, que legitime devolver un mal cuando se ha recibido un agravio. Una diferencia mínima en la jerarquía de valores, que pone la reciprocidad por encima del bien y del mal, lleva a una resolución de casos bien distinta.

Y estas diferencias son hechos que deben conocerse, porque evitarían muchos conflictos y salvarían vidas, como sucedió en el caso de Bagua, donde ocurrieron estos equívocos. Esto se debe a la falta de formación (escolar) de las personas, pues no se enseña antropología en la escuela para no desestabilizar las soluciones que imponen los grupos de poder a la educación, y los propios esquemas de los estudiantes. En consecuencia, forjan una visión errada de sus vidas y suponen que sus opciones de vida son las únicas o las más válidas, lo cual promueve el racismo, el etnocentrismo y la violencia social.

Es posible que se nos ofrezca una comida considerada por nosotros como “no comestible” o “apto solo para animales, no para humanos”. Entonces, el problema no está solo en conocer algo sobre la otra cultura, sino también en superar el rechazo inculcado por nuestra propia cultura, que nos lleva a aceptar ciertos alimentos y rechazar otros. Un ejemplo de ello son las larvas de escarabajo consumidas en la Amazonía, conocidas como *suri*, que provocan aversión en algunas personas e, incluso, reacciones físicas como náuseas o vómito. Pero recuerdo que a un niño indígena le sirvieron frejoles en su casa, plato que no conocía a sus cinco años y le dio tanto asco que vomitó. Entonces, ya no se trata solo de conocimientos. Aquí, hay que trabajar contra un rechazo emocional o un prejuicio arraigado emocionalmente. Pero hay casos más complejos.

Muchas veces nuestro contexto social induce una imagen interior de algo o alguien, por ejemplo, que el lobo es feroz o los negros, hombres y mujeres, encarnan potencia sexual y, por eso, son un peligro, desestabilizan las reglas sociales y nos hacen cometer fechorías. Es lo que llaman estereotipo y funciona como prejuicio. Y claro que perturba nuestra relación con la sociedad, porque nos hacen caer en comportamientos indeseables.

Puede, también, que se dé el caso de que no entendamos los usos de “espíritus” en la otra cultura y nos parece increíble que crean en eso, sin darnos cuenta que creemos que tenemos un yo, una identidad e inclusive un alma, que incluso aspira a la vida eterna. Por eso, el problema está en que tampoco entendemos el uso de almas y espíritus en nuestra cultura. Esto se debe a que no entendemos los usos de pensar, prestar atención, alegrarse o sentir dolor en nuestro lenguaje. Tampoco, se comprende de dónde viene la idea de que son actividades mentales. En la modernidad, solemos imaginar estos procesos como actividades cerebrales, sin detenernos a reflexionar que esto es, en realidad, una metáfora. Esta visión transforma nuestras explicaciones sobre lo que imaginamos, decimos o pensamos en experiencias internas o fenómenos mentales, situados en un espacio abstracto llamado “mente”. Pero lo más objetivo sería reconocer que lo relevante no es la existencia de contenidos almacenados en algún lugar, sino nuestra habilidad para formular dichas explicaciones. Se trata, pues, de capacidades, no de depósitos de información. Una metáfora no deja reconocer la experiencia, pues actúa como un antejojo, que no nos permite ver lo que hacemos y, por eso, no entendemos cómo funcionan. Consideramos una explicación imaginaria, basada en una metáfora que divide la experiencia en interna/externa, cuando lo que sucede es mucho más simple: desarrollamos la habilidad para explicar los supuestos de lo que decimos y hacemos

Por eso, sucede que, si llegamos a un pueblo donde no se asocia el amor con el corazón y las emociones se ubican en lugares distintos —como en el caso de los harakmbut, que atribuyen las emociones agresivas a la espalda baja, representadas por el wanöpo—, nos enfrentamos a una perspectiva radicalmente diferente. En este contexto, negarían que pensamos con la cabeza, y les resultaría desconcertante que afirmemos algo así, pues para ellos lo evidente es, como señala Juan de Dios Chimatani: “pensar no sucede en ningún lugar” (Helberg, 1996).

Y, entonces, sí nos percatamos de que nuestra cultura nos ha moldeado de una manera muy diferente a otras culturas. Además, nos hace creer en una experiencia interna que contrasta con la externa, en lugar de esclarecer los usos de lenguaje como los conocemos en la experiencia cotidiana, puesto que explicamos lo que hacemos recurriendo al pensamiento. Al respecto, esas explicaciones las ubicamos como el amor en un lugar interior (la consciencia) que resultan siendo, como la mente, lugares metafóricos. Están allí en la conciencia, junto con todos los supuestos de nuestros actos. Pero, en realidad, lo que tenemos es la habilidad verbal de producir esas explicaciones (cuándo y cómo las necesitamos), variarlas y adecuarlas según nos exijan las situaciones. No es que estén en la memoria, sino que las improvisamos cuando las necesitamos, pero recurriendo a las habilidades para producirlas. Por eso, es que podemos falsificar nuestros motivos y arreglar nuestro pensamiento a las circunstancias en que nos encontramos. Esa es parte de la libertad humana.

Si no entendemos las acciones mentales, menos todavía entenderemos los usos de agentes espirituales como almas, espíritus o bultos, porque los tomamos por experiencias comunes. De esta manera, nuestros problemas de autocomprensión se trasladan al otro, al de otra cultura, y la solución solo puede ser, entonces, partir de lo que conocemos mejor, e investigar en nuestra cultura la lógica de los conceptos mentales y los usos de “espíritu”, “alma”, etc., para poder enfrentar los usos divergentes de la otra cultura. Sin una investigación conjunta, no entenderemos la lógica: el cómo es que pensamos; cómo se produce eso que llamamos “pensar”; cómo se dice, por ejemplo, que “un espíritu actúa por pensamiento”, y cómo puede ser que ingrese a una casa sin entrar por la puerta (algo que destacan los harakmbut que su espíritu *toto* puede hacer). Sin embargo, el *toto* hace todo al revés; es decir, habla como humano, pero habla mal, comete errores y es un violador. No obstante, cuando mantiene intimidad, se come a sus víctimas; cuando come, no come la carne sino las excretas. ¿Y esta descripción del *toto* qué nos sugiere?

No nos acordamos que hay usos comunes de “espíritu” que no nos hacen problema y no están mistificados, como el espíritu de la música de un autor o el espíritu de la Revolución Mexicana. El asunto es que el resultado modificará tanto la autocomprensión como la primera impresión que tuvimos de la otra cultura: que eran unos primitivos que personificaban la naturaleza. En su lugar, reconoceremos que tienen los espíritus para diagnosticar enfermedades, para prevenir daños o para ordenar sus actividades productivas. Ver espíritus es tratado como síntoma por los curanderos, no como visión de “algo”, sino como los psiquiatras tratan los sueños, sirven para diagnosticar qué le afecta al paciente y tienen un uso práctico y no se plantea la cuestión de verdad o falsedad. En el último capítulo del libro “El chamán y el jaguar” de Gerardo Reichel-Dolmatoff queda eso muy claro (Reichel - Dolmatoff 1978).

La aparición de espíritus sirve para regular la caza y la pesca, como controladores ambientales y, también, son modelos de conducta o anti-modelos para asustar a los niños para que se porten bien. Entonces, cuando sabemos el uso que se hace de *toto*, ya entendemos porqué se lo caracteriza de

esa manera: es casi igual al humano, pero hace todo al revés. Es la encarnación de la antípoda de la cultura: la anti-cultura, que en occidente nos gusta llamar “naturaleza”.

Estos son usos prácticos, con un propósito claro en la vida cotidiana, y que funcionan en su contexto, por lo que no resultan criticables. Esto se debe a que no buscan afirmar la existencia de entidades sobrenaturales, sino que su significado radica en su utilidad. Intentar explicar qué es un espíritu no basta para comprender su sentido; este solo se aclara cuando se entiende para qué sirve. Por ejemplo, un espíritu puede usarse para asustar a los niños o para realizar un encantamiento sobre un animal recién cazado, de manera que los depredadores no lo ataquen mientras buscan más presas.

Qué sucede si regresamos y pasa lo inevitable: se comieron la presa. Entonces, se dirá que los espíritus no protegieron a la presa, pero no porque no haya tales espíritus, sino porque el encantamiento estuvo mal hecho. Es decir, se escoge la solución con menor costo para la cultura: se crea una hipótesis secundaria que explica el caso —un comportamiento que encontramos también en las ciencias modernas antes de tumbarse una teoría, aparentemente bien fundada, se explica por qué no funciona en determinado caso.

Y eso sucede así porque los *harakbut* le dan a *toto'* un fin práctico, y entonces ese fin justifica la práctica, porque funciona. Cuando hablan de *toto'* no hablan como hablan los naturalistas de fenómenos naturales. Y *toto'* tiene un segundo uso aparte de servir para asustar a los niños, un uso-para-adultos. Este es un uso bien distinto, se le usa para imponer normas, como evitar el incesto, y entonces el *toto'* seductor se representa como un compañero/a sexual aceptable, esposo o esposa, cuando en realidad no lo es, es un engaño, un juego de apariencias, que el afectado tiene que descubrir para salvar su vida, porque si tiene relaciones se lo come.

Lo que quiere decir que enferma de muerte. Y por eso el *toto'* representa el miedo al incesto, al sexo ilegítimo, —seguro una de las obsesiones psicológicas en esta cultura. Como se ve, no se trata de un fenómeno natural, ni ninguna sombra o movimiento de hojas podría justificar su presencia, *toto'* existe solo en los relatos que hablan de *toto'* y su existencia obedece a procedimientos psíquicos, y si alguien tiene miedo de encontrarlo, ese es un indicador de lo que le está pasando, ya está siendo afectado por el síndrome del *toto'*. El juego es otro.

En consecuencia, cuando hablan de *toto'* no están postulando una existencia natural y, por lo tanto, no postulan nada que pueda ser verdadero ni falso. *Toto'* es un instrumento del lenguaje para diagnosticar miedos y culpabilidades.

Para nuestra discusión, eso significa que para salir del embrollo conceptual no basta la información etnográfica, se necesita de un análisis que descubra la lógica del asunto: el cómo funciona. En eso está la dificultad, en hacer una caracterización justa. Se necesita saber cómo funciona la magia y cómo funcionan los espíritus. Esa es una demanda no solo del observador occidental, sino de los mismos indígenas que quieren saber cómo funciona su cultura, porque a ellos se les enseña en detalle los procedimientos, y qué hacer si sueñas o crees ver uno, para que no te dañe. Pero eso sigue el juego, no lo esclarece, ni explica el trasfondo gramatical. Por eso, vivir en una cultura significa entenderla, como nos sucede a nosotros mismos, en el mundo globalizado occidental, con nuestras almas y dioses. Además, el esclarecimiento atañe a ambas partes. Si no sabemos cómo se usan los conceptos en la cultura que queremos aprender, entonces es muy poco lo que sabemos y entendemos.

Esto quiere decir, en términos más generales, que introducirse en una cultura es aprender un lenguaje y que uno supone el otro.

Y eso es lo que propone Wittgenstein (1975) en sus comentarios a Frazer: entender una cultura es aprender un lenguaje, no buscar explicaciones científicas para los usos y costumbres de gentes extrañas; eso carece de sentido. Por eso, el objetivo de la antropología no puede ser ofrecer una descripción científica de una cultura o encontrar explicaciones científicas para los rituales y costumbres: las explicaciones científicas pueden darse circunscritas a los problemas científicos.

Un problema científico de la antropología puede ser conocer la distribución poblacional de los pueblos amazónicos antes de la llegada de los españoles: ese es un dato que hay que investigar.

Los recursos de análisis de lenguaje que Wittgenstein usa son los recursos del lenguaje cotidiano, el lenguaje de todos, y que, por lo tanto, todos tienen derecho a usar. Pero obviamente estamos en la obligación de respetar su propiedad intelectual donde proceda. Su terminología, cuando hace mención de “juegos de lenguaje”, es suya, así que usaremos “unidades de sentido” para lo que es nuestro (Wittgenstein, 1988, 2001).

Por otra parte, si el curandero dice que vagabundea como tigre en la noche o que vuela de una aldea a otra, entonces, tales aseveraciones perforan, por así decirlo, nuestra visión cotidiana de la vida con hechos extraordinarios, que atacan al más alto nivel de creencias cotidianas que unen a la humanidad y crean allí un hueco: una incertidumbre. No nos vuelve locos ni nos hundimos en la desesperación, pues solo crea una incertidumbre. Mientras no entendamos qué juego está jugando ese curandero con esas pretensiones, no nos parece solo falso o incomprensible, sino imposible.

Así las grandes relaciones temporales, causales, espaciales, el sustrato de todas las razones que damos, no se enseñan con explicaciones sino dando ejemplos y haciendo la misma experiencia como sentir dolores o conociendo el sabor agrio o dulce. En estos casos, los significados no se explican con palabras y, por eso, nos parecen que no están definidos. Nadie se sienta un día y nos explica qué es el tiempo o por qué se dice que tenemos un alma o que hay un dios.

Esto es lo que hace que la vida se nos presente como algo misterioso y nos impulse a buscar un sentido y explicaciones sobre el propósito de nuestra existencia. Por supuesto, estas explicaciones varían entre culturas, lo que evidencia cómo se introducen y transforman los marcos de referencia al interactuar distintas visiones de la vida en conflicto. Por ejemplo, esto ocurre cuando se introduce una nueva religión o un marco de referencia diferente al que manejamos habitualmente. Este marco puede ser el del sentido común, que opera de forma espontánea, o, en otros casos, uno culturalmente específico o incluso el científico.

Cuando se enfrentan culturas no se conciben ventajas ni desventajas prácticas de los conocimientos y costumbres, ni de argumentos a favor o en contra, y mucho menos de pruebas, porque todas estas estrategias solo están establecidas al interior de las culturas, pero para el intercambio entre culturas no hay reglas ni argumentos que valgan, porque no hay nada establecido. Entonces, solo vale la persuasión y el prestigio. Lo que realmente nos impacta es cómo la otra cultura nos presenta una forma de vida que percibimos como deseable o aterradora, quizá porque hemos tenido la experiencia

directa de vivirla. No se trata de un debate racional, sino de un cambio profundo de visión que afecta las mismas bases lógicas de lo que consideramos “real”.

Esa visión de lo “real” está sostenida por ejemplos y contraejemplos; no por teoremas. Estos, si los hay, son como adornos que no agregan nada a la práctica. Por eso, las reflexiones filosóficas sobre lo que se considera tiempo, espacio, mente o realidad no cambian los usos cotidianos y tampoco se basan en ellas. En ese sentido, son como adornos especulativos, que parecen justificar sistemáticamente algo, donde no caben las explicaciones sistemáticas. De allí que cuando hablamos del nuevo paradigma de la interculturalidad, lo que hacemos es demostrar la viabilidad de unos ejemplos, lo que propicia la aceptación de una visión de la vida.

Pero muchas veces las diferencias entre culturas resultan más manejables de lo que parecen (Wittgenstein, 1978). Por ejemplo, puede tratarse simplemente de descifrar un conjunto de símbolos, como el uso de colores para representar direcciones (norte, sur), o de comprender aspectos desconocidos de su sistema ecológico, que también actúa como un marco de referencia en la comunicación. Esto explica por qué, en algunos casos, no entendemos prácticas como la ausencia de paredes en sus casas. A menudo ocurre que las palabras son comprendidas, pero no las intenciones detrás de ellas; es decir, la interacción falla porque se desconoce el lenguaje actitudinal. También, puede existir una resistencia emocional cuando un mismo acto tiene valoraciones culturales muy diferentes, como sucede, por ejemplo, con la desnudez. En estos casos, es necesario profundizar en el conocimiento de la cultura para interpretarla adecuadamente. En última instancia, las culturas son marcos de referencia, y a este nivel, dichos marcos resultan incomparables. Cada cultura representa una versión distinta de la humanidad.

Afortunadamente, las culturas no están aisladas; se intercomunican a través del diálogo intercultural, una práctica que no es nueva, sino que ha existido siempre. Este diálogo se refleja en los rituales que deben respetarse al visitar pueblos extraños, los cuales permiten la coexistencia, incluso con competencia o conflictos, pero sin llegar a causar muertes. Esta comunicación es posible gracias a un sustrato común: una visión cotidiana de la vida que comparte las habilidades humanas básicas y los conocimientos prácticos que son universales. Son esas verdades que todos conocemos y nadie cuestiona, las reglas fundamentales de la experiencia humana. Este terreno compartido nos permite entendernos como humanos, aunque tengamos dioses distintos (o incluso ninguno), ya que sabemos lo que significa hablar de ellos. De la misma forma, compartimos la experiencia de sentir dolor, cuidar de nuestras crías y enfrentar los incontables aspectos de la vida humana.

Como hemos visto, no solo tenemos culturas y formaciones sociopolíticas interactuando, sino el sedimento de una forma de vida humana, cuyas raíces junto con la diversidad cultural deben buscarse en la historia natural del hombre (lo que no significa que sea solo producto de la selección natural). Si hablamos de formaciones sociopolíticas, se habla de cómo se organiza una sociedad para ser sostenible, de su apuesta para seguir existiendo. Entonces, la sociedad, en su conjunto, tiene que organizar el poder, la producción y la misma organización social, y disponer y adecuar sus conocimientos para todo eso.

Si hablamos de cultura, en cambio, nos enfocamos más en la tradición de un pueblo que tiene sus propias maneras de manejar las cosas y que tienen su propia identidad. Quizá dos pueblos compartan la misma formación social, pero su cultura es diferente, porque la cultura se basa en la posibilidad

lógica de hacer las cosas de distinta manera. Así, podemos hasta sumar de distinta manera. Existen posibilidades distintas hasta para contar con los dedos.

Las formaciones sociales reproducen las culturas que heredan; pueden producir nuevas manifestaciones culturales, pero sus aportes son más bien limitados, frente a la complejidad de la herencia cultural de la humanidad. En la modernidad, por ejemplo, se puso más énfasis en la investigación de causas, en lugar de los efectos que registraba la medicina tradicional, porque se necesitaba no solo curar, sino conocer los “principios activos” para sus industrias. Pero la relación causa-efecto ya estaba dada, así como todas las competencias para “pensar” y “conocer”, y son parte del diálogo cotidiano que es herencia común de la humanidad. Sin ese piso común, la ciencia no podría avanzar.

La diferencia queda clara si vemos la forma de transmisión: se percibe la transmisión biológica, de códigos genéticos y paragenéticos; la transmisión cultural, que se transmite de generación en generación a través del proceso de socialización de lengua y cultura; las sociedades que se reproducen por sus sistemas productivos/ecológicos. Finalmente, las culturas producen “memes”; es decir, estructuras que se reproducen, como el poder judicial o la división de poderes en los estados, que pueden copiarse de una cultura a otra, por ejemplo, porque se considera que es lo civilizado o de prestigio. El proceso de socialización tiene una lógica propia, distinta de los procesos de enseñanza-aprendizaje comunes, articulados a las necesidades sociales y económicas. De esa manera, la cultura y la sociedad tienen también lógicas diferentes, tema que todavía requiere investigarse.

Si las emociones se expresan con gestos, muchos otros conceptos pueden ser acompañados por gestos, y el lenguaje oral está entretelado con gestos que acompañan lo que decimos, aunque en los adultos, estos no sean determinantes para el uso de los conceptos. Esto se debe a que, en algunos casos, han sido sustituidos por razones – y entre ellas los testimonios de lo que sentimos o pensamos.

Pero no han sido sustituidos en todos los casos: para el dolor, el comportamiento de dolor sigue siendo criterio de uso. Los gestos son algo que compartimos los humanos. Pero las culturas pueden inhibirlos o fomentarlos. Eso produce estilos de interacción distintos. También, esto es fuente de malentendidos. Por ejemplo, esperamos gestos de dolor, pero estos pueden no presentarse. Entonces, suponemos que el dolor no es genuino, pero es, más bien, una cuestión cultural que inhibe la expresión de dolor. Es importante, sin embargo, saber que los niños no saben todavía inhibir los gestos, lo cual permite que podamos adivinar sus pensamientos y emociones con las muecas de su rostro. Por eso, los animales nos entienden, sin necesidad de comprender la lengua oral.

Hemos presentado los problemas de la comprensión intercultural como un manojo de ejemplos, porque así se presentan las reglas gramaticales. Pero si quisiéramos ordenar los casos, según nuestra comprensión de la situación comunicativa, sería de la siguiente manera: hay problemas con los marcos de referencia, el universal y el cultural, con las reglas de discursos y constitución de textos; los criterios de uso y la lógica de los conceptos puede ser el origen de algunos problemas, como también las reglas de la comprensión intelectual, la emocional y la actitudinal – las intenciones detrás de lo que decimos. Estas reflexiones son una guía, un resumen de lo conocido. Pero no podemos decir que son los únicos o la norma. En ese sentido, ¿solo hay problemas de comprensión y rasgos negativos? ¿No hay también rasgos positivos?

El principio fundamental de toda comunicación es el supuesto de que esta funciona. Se asume que las partes involucradas tienen consciencia, reconocen el sentido de lo que la otra dice, los gestos expresan y las actitudes revelan; además, se considera que disponen de los medios para corregir posibles malentendidos y explorar sus causas. Solo intervenimos cuando ocurre un desacuerdo o una incompreensión. Si no fuera por la capacidad del diálogo cotidiano de reflexionar sobre sí mismo, sin recurrir a teorías ni convertir el lenguaje en un “objeto” de análisis, la comprensión intercultural sería imposible. En ese escenario, solo unos pocos expertos podrían alcanzarla, basándose en teorías o en “traducciones” según lo proponía la lógica formal. Pero esto no es cierto: lo que realmente se requiere son conocimientos prácticos que permitan desenvolverse en otra cultura, conocimientos que cualquier persona puede adquirir con la observación y la experiencia.

Contrastar tipos de conocimiento en sus contextos sociales, para propósitos distintos, en función de las distintas formaciones sociales, es productivo. Además, en casos concretos, articular conocimientos de actividades, de manera que podamos asociar lo que ya conocemos en nuestra cultura a los nuevos conceptos – creando puentes, como nos enseña el método inductivo intercultural, puede, en situaciones fáciles de analizar, ser un buen punto para empezar la intercomprensión. Asimismo, en estas actividades, se puede incluir una situación de campo, ante gente cuya cultura desconocemos, interpretar los gestos que intercambian al inicio como posibles saludos y las ofertas de alimentos como propuestas de intercambio pacífico.

En la comunicación, se asume que el diálogo funciona, hasta que surge un tropiezo y entran los mecanismos de la autorreflexión en acción. Criterio positivo de comprensión de otra cultura podría ser, por ejemplo, saber usar el humor, e inclusive bromear sobre temas sagrados o de la cosmovisión, saber hacerlo sin herir a las personas, sin que esto se considere una agresión. —Este es un criterio muy especializado.

Una posible consecuencia de las características del diálogo intercultural es que este se desarrolla en contextos y con propósitos muy diversos. Las personas suelen sentirse satisfechas con los logros obtenidos en función de sus objetivos, lo que implica que nunca habrá un estado de intercomprensión total. De hecho, ni siquiera podemos definir con precisión qué sería eso, ya que las culturas son prácticas vivas en las que las personas, a través de su quehacer cotidiano, deciden cuándo se entienden y cuándo no. Las culturas no son catálogos de reglas fijas; se construyen y reconstruyen continuamente en la acción. Los cuerpos sociales se autorregulan, se renuevan, se recrean y, al mismo tiempo, pueden desregularizarse y coexistir con contradicciones internas, incluyendo la convivencia entre distintas culturas.

En consecuencia, no podemos formular un método de comprensión intercultural, sino solo enriquecer nuestra experiencia con casos y recursos, como hemos hecho arriba. También, podríamos decir que los métodos con sus reglas generales no sirven, porque no se sabría cómo aplicarlos sin los ejemplos al costado.

Así como no existe un método para entenderse en situaciones normales, cuando se comparten los marcos de referencia culturales, mucho menos existe un método para las situaciones en las que no se comparten los marcos de referencia – o al menos no todos, y hay que buscar dónde está el problema.

Lo que se puede hacer es diseñar un proceso a partir del momento en que reconocemos que el problema que enfrentamos radica en el desconocimiento de las reglas culturales, y no en una falta de habilidades personales para cumplir ciertas normas. A menudo, ambos aspectos tienden a mezclarse. Este proceso debe incluir estrategias posibles que, dependiendo de la situación, podrán ser más o menos útiles. El objetivo principal es aprender a desenvolverse en la otra cultura, pero no se trata, en ningún caso, de un conjunto rígido de medidas a seguir. Este enfoque es lo que Helberg (2002a) denominó la *lógica del diálogo intercultural*.

El diálogo intercultural surge espontáneamente, pero se volvió políticamente interesante en las últimas décadas, a partir del momento en que la antropología empezó a pensarse como dialogal (Helberg, 1996) o, más radicalmente, como forma de vida (Crick, 1976). Además, “vivir en interculturalidad” se vuelve un posible objetivo de vida generalizable a todos. Se considera que la unidad política de los estados pluriculturales debería fundamentarse en el diálogo intercultural, sustentado en principios como el respeto, la equidad entre culturas y un interés genuino en alcanzar acuerdos de convivencia. Este enfoque se refleja en el Convenio 169 de la OIT, que establece un marco de referencia para la interacción entre culturas y la globalización, partiendo del supuesto implícito de que todas las culturas tienen el mismo valor. Reflexiones como las de Tubino, Heise *et al.* (1994) y Helberg (2002a, 2002b, 2002c) han dado lugar a propuestas como la ciudadanía intercultural en el ámbito educativo, el pluralismo jurídico en el derecho y, más recientemente, a enfoques como la interculturalidad crítica (Tubino, 2005) y la democracia intercultural. Esta última integra diversas instituciones y apunta hacia un cambio de época en las formas de convivencia, tal como lo plantea la Mesa de Interculturalidad. A partir de ese momento el diálogo intercultural se convierte en un nuevo paradigma de interpretación de la cultura nacional; y la interculturalidad puede convertirse en indicador de calidad de vida social.

Como estrategia general, para comprender la lógica de las culturas, resulta importante reconocer los usos de los conceptos mentales: pensar, entender, decir, atender, sentir, emocionarse, calcular, componer, prestar atención, imaginar y fantasear, por lo menos a grandes rasgos. No basta con reconocer las posibilidades de errores que pueden darse en situaciones concretas, pues también hay que conocer el lenguaje cotidiano con más profundidad. Eso nos prepara para enfrentar nuevas situaciones e incógnitas. Esto lo hicimos en *Dimensiones de la Realidad* (Helberg, 2007).

El conocimiento indígena ha sido descrito por Gasché (s/f) como un conocimiento tácito: lo que decimos no es todo lo que sabemos. Esto puede aplicarse, por ejemplo, a los conocimientos que se sustentan en los marcos de referencia: las costumbres de los pueblos y el sedimento de la experiencia humana, recogido en una serie de conocimientos prácticos que todos conceden, que no pueden ser cuestionados mientras operen dentro de marcos de referencia establecidos. Es tácito porque se trata de un supuesto lógico que solo se actualiza cuando resulta necesario, y se adquiere a través del lenguaje, no de la experiencia. Esto implica que es un conocimiento lógico-gramatical de carácter normativo, no empírico, y por ello no puede calificarse como verdadero o falso. Lo interesante es que un mismo enunciado práctico, como “los gatos nacen con cola”, puede funcionar tanto como norma como juicio descriptivo cotidiano. En este último caso, sí puede ser verdadero o falso. La diferencia radica en el uso que se le da al enunciado, no en su contenido.

Pero, en el caso indígena, podría usarse o extender su uso a los conocimientos que proporcionan los sueños o las sustancias psicotrópicas, que no podemos justificar racionalmente, pero que la experiencia nos dice que sí funcionan sin que sepamos cómo.

En este caso, sin embargo, no podemos hacer explícito el conocimiento. El concepto de *conocimiento tácito* no resulta aplicable para conocimientos empíricos como *colgar ají tostado* en la chacra para espantar insectos, que ha sido buscado por observación no planificada y puesto a prueba sin conocer la causa. Pero, en este caso, es la forma de transmisión del conocimiento, por medio de instrucciones prácticas, la responsable de que no se conozcan las causas, porque toda la experimentación se enfoca en los efectos y no en las causas. Estas carecen de interés para los propósitos sociales de unas sociedades que pretenden convivir e intercambiar energías con sus medios silvestres, pero que no se les ocurre transformarlos a uno cultural. Por eso, el concepto de *conocimiento tácito* no se aplica. Desde esta perspectiva, Gasché (s/f) retoma el concepto de conocimiento tácito de Polanyi (1966) en su artículo “De hablar de la educación intercultural a hacerla” (s/f), aunque no especifica a quién lo atribuye ni el uso que le otorga en ese contexto. Pero este concepto no siempre se aplica a los conocimientos indígenas. Un cuerpo importante de conocimientos prácticos, como los conocimientos empíricos, a menudo carece de una explicación sistemática o solo la tiene en circunstancias prácticas irreproducibles. Por ello, no cuenta con “implicados” que puedan ser explicitados, ya que responde a una lógica práctica que opera mediante aproximación y tanteo, sin dejar rastros claros. La distinción entre los supuestos lógicos y culturales, que sí pueden ser explicitados, es un reconocimiento que surge de la discusión entre Moore y Wittgenstein sobre estos temas. Esta discusión ha sido recopilada por los editores de Wittgenstein en su obra *Über Gewißheit*, publicada en 1970.

Esto permite, en cierto modo, dar cuenta del método inductivo intercultural: funciona cuando la averiguación saca a relucir implicados lógicos, pero falla si se trata de causas empíricas. Por ejemplo, el hecho de que tienen que averiguarse por medios empíricos, y no por medios discursivos, no es parte de los supuestos que se aprenden con los usos de lenguaje. Si un niño se dedica a violar tumbas, podemos decirle que nunca le permitimos hacer eso cuando lo mandamos a jugar, a pesar de que nunca se lo dijimos explícitamente, porque esa actividad no es parte de los juegos de niños en esa cultura. Y este es, por lo tanto, un aporte interesante, sí, pero limitado, no universal. Se aplica cuando el problema está en el desconocimiento de los supuestos culturales, pero, en algunos de los otros casos mencionados, la situación sería otra. Entre los kandozi, por ejemplo, si dices que vas a conversar con los muertos o jugar con ellos, puede entenderse en sentido literal, pues exponen los cuerpos cerca de sus casas y van a visitarlos, acariciarlos y conversar con ellos, hasta que llega el momento de hacer un segundo entierro en una urna. En consecuencia, sí es necesario hacer un análisis de la situación comunicacional más integral para hacer experiencias más diversas y poder adquirir un dominio con más posibilidades de éxito del diálogo intercultural.

Recordemos el rol que tienen las explicaciones: nos dicen que hay un dios, que él es la explicación de Todo, y que nosotros —quienes deberíamos temerlo— no podemos mirar más allá ni cuestionar quién creó qué antes del orden establecido por los dioses —aunque los antiguos griegos tienen a los Titanes antes de los dioses. Pero nadie te dice a cuento de qué se habla de dioses, de dónde vienen los dioses y para qué. Está a la vista lo que hacen; están allí como está el mundo. Claro, se nos señalará la tradición en que vivimos, y otras: es en muchas. Se nos lleva a aceptar que así es el juego (el juego con la razón).

Y podremos, entonces, reconocer que los dioses proveen la explicación, detrás de la cual ya no se cuestiona, de dónde vienen estos. Aristóteles (2000) es especialmente sensible, porque sabe que, si se cuestiona la última causa, eso implica un *regreso infinito* y, entonces, todo el recurso de preguntar por las causas es un recurso fallido. Posiblemente, es así: demasiados tipos distintos de condicionamientos pretenden ser “causa” de algo (Helberg, 2007); se ha mezclado causas efectivas con motivaciones y

condiciones para que suceda algo, metiendo todo en un solo saco. En la física, ya se percataron hace más de un siglo, que lo que tienen son probabilidades, no causas.

De lo contencioso que resulta remontarse a unos posibles inicios del Todo, se da perfectamente cuenta Zhuang Zi, en la tradición de pensamiento chino, quien se pregunta si no hay un “tiempo antes del tiempo”, un inicio antes del inicio, y llega a la idea de que, cuando intentamos hablar de los orígenes, las palabras dejan de cumplir su función habitual en el marco de las circunstancias actuales, las cuales conocemos por la experiencia humana y que constituyen el referente de todos los sentidos que ha generado la humanidad. Pero este marco no es aplicable al inicio de los tiempos. En este contexto, el lenguaje pierde firmeza: los significados de las palabras se vuelven ambiguos, y ya no está claro qué se puede decir y qué no. Los significados oscilan, porque la situación en la que intentamos utilizarlos carece de definición.

Entonces, los dioses funcionan como ideas límite, que evitan el regreso infinito que produce la aplicación recurrente de nuestros esquemas de explicación. Los dioses ocupan el lugar equivalente a las leyes naturales: representan el límite del conocimiento, no se les puede cuestionar, porque son los garantes del Todo. Se nos dice que nos dan las reglas de vida, pero no se nos dice que los dioses sancionan las normas sociales, las validan, para que no sean meras opiniones veleidosas. Así, los dioses funcionan, representan al espíritu de un pueblo, porque validan sus normas, y los significados de las palabras y acciones. De ese modo, cuando los pueblos se arrogan ser universales, entonces sus leyes tienen pretensiones universales y sus dioses también. Por tanto, sus conocimientos se convierten en armas de conquista, y sus leyes y reglas quieren ser universales y además eternas; es decir, expresión de esa misma divinidad.

El tema es que para quien así se expresa no tiene presente que existen mecanismos corrientes que explican por qué las leyes naturales funcionan, que no son las leyes las que rigen y dominan el movimiento de los astros, porque las fórmulas matemáticas con que se expresan son tinta muerta, sobre papel, y solo cobran sentido en las mentes de los físicos y matemáticos (Newton, 1993; Susskind, 2022). Se tratan de instrumentos del intelecto humanos, no parte de la naturaleza, que tiene otro lenguaje práctico.

Esto tiene el caso paralelo, en que son los mismos curanderos los que siembran con sus historias la idea de los dioses que imponen y cuidan las costumbres, y guardan los usos del lenguaje; son los creadores de cultura que establecen patrones lógicos. Esto se debe a que la literatura oral y la cosmovisión ordena y controla las acciones con rituales que los conectan con los simbolismos de la cultura de un lado y con los mecanismos psicosomáticos, de otro. De esta manera, son ellos los *inseminadores* de su cultura, y se entienden con esa misma metáfora que usan para introducir la fecundidad de sus dioses progenitores.

En consecuencia, tras el *deus ex machina* hay otro ingenio; tras de las creencias, hay otra inteligencia y otro plan humano. Esto hace que los dioses y espíritus sean tenidos por normas, parte de la misma lógica de la cultural y, por lo tanto, incuestionables, como $1 + 1 = 2$ es incuestionable, mientras funciona como norma social, pero que, cuando se aplica a realidades concretas, como 1 gota de agua + 1 gota de agua, ya no es indudable que sean dos. En este caso, pueden juntarse en una sola o quizá dividirse en tres, porque, entonces, ya no se trata de normas lógicas, sino de juicios prácticos comunes. Y es eso lo que divide los corazones.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. (H. Zucchi, Trad.). Editorial Sudamericana.
- Berlin, B. y Kay, P. (1969). *Basic Colour Terms, their Universality and Evolution*. CSLI Publications.
- Crick, M. (1976). *Explorations in Language and Meaning Towards a Semantic Anthropology*. Malaby Press.
- Gasché, J. (s/f). *De hablar de la educación intercultural a hacerla*. IIAP – Programa de sociodiversidad
- Miró Quesada Cantuarias, F. (1982). Nuestra lógica. *Revista Sudamericana de Filosofía*, 3(1), 3-16.
- Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la Filosofía natural* [Philosophiae Naturalis Principia Mathematica]. Ediciones Altaya, S. A.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Lógica*. (A. Zozaya, Trad.). Ricardo Aguilera.
- Heise, M., Tubino, F. y Ardito, W. (1994). *La interculturalidad, un desafío*. CAAAP.
- Heller, E. (1959). *Ludwig Wittgenstein. Unphilosophische Betrachtungen*. Merkur, Heft.
- Helberg, H. (2008a). *Epistemología de la interculturalidad latinoamericana*. Lima, UNICEF.
- Helberg, H. (2008b). *Economía intercultural. La Nueva Armonía*. Proyecto de Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible Convenio UNMSM - Universidad de Saskatchewan (Canadá).
- Helberg, H. (2007). *Dimensiones de la realidad*. Facultad de Educación UNMSM.
- Helberg, H. (2002a). *Pedagogía de la interculturalidad*. Programa FORTE-PE.
- Helberg, H. (2002b). *Fundamentación intercultural del conocimiento*. Programa FORTE-PE
- Helberg, H. (2002c). *Gramática pedagógica del harakmbut a'te. Tomo I*. Programa FORTE-PE
- Helberg, H. (1996). *Mbaisik. En la penumbra del atardecer... Literatura Oral Harakmbut*. CAAAP.
- Heise, M. (Ed.) (2000). *INTERCULTURALIDAD. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. FORTE-PE.
- Marleny, M. y Helberg, H. (2002). *Diccionario harakmbut a'te – castellano*. Programa FORTE-PE.
- Polanyi, M. (1966). *The Tacit Dimension*. Peter Smith.
- Reichel – Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos. The Sexual and religious Symbolism of the Tukano Indians*. The University of Chicago Press.
- Reichel – Dolmatoff, G. (1968). *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes y Editorial Revista Colombiana Ltda.
- Reichel - Dolmatoff, G. (1978) *EI Chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI Editores.
- Reichel – Dolmatoff, G. (2002). Brain and Mind in Desana Shamanism. *Journal of Latin American Lore*, 7(1), 73-98.

- Susskind, L. (2022, 11 de mayo). *The Quantum Origins of Gravity*. The 2022 Oppenheimer Lecture. https://www.youtube.com/watch?v=-OkwGDKoY0o&list=RDCMUFCfkid1EIBbauJLbMFDp2Cg&start_radio=1&rv=-OkwGDKoY0o&t
- Tubino F. (2005, 24-28 de enero). *La interculturalidad crítica como proyecto ético político*. Ponencia presentada en el Encuentro Continental de Educadores Agustinos, Lima. <https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophische Untersuchungen*. (H. Nyman, E. von Savigny y G. von Wright, Eds.). Suhrkamp Verlag
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (A. García y U. Moulines, Trans.). Editorial Grijalbo.
- Wittgenstein, L. (1978). *Bemerkungen über die Farben/ Remarks on Colour*. (L. McAlister y M. Schättle, Trad.). University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1970). *Über Gewißheit*. (G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Eds.). Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L. (1975). Bemerkungen über Frazer's "The Golden Bough". Vorbemerkung von Rush Rees. En *Die soziakwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*. Suhrkamp.

Contribución del autor

Heinrich Helberg ha participado en la elaboración, el recojo de datos, el diseño de la investigación, la redacción y revisión crítica del artículo y da aprobación a la versión que se publica en la revista.

Financiamiento

Sin financiamiento.

Conflicto de interés

No existe conflicto de interés.

Correspondencia: hhelberg@hotmail.com

Trayectoria académica del autor

Heinrich Helberg estudió Lingüística, Filosofía y Antropología en la Universidad de Tübingia. Obtuvo un doctorado en la misma institución. Se destaca por su enfoque en lógica práctica, filosofía del arte y epistemología intercultural. Ha contribuido al diseño de universidades interculturales y programas académicos innovadores. Actualmente, reside en la Amazonía peruana, donde enseña en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, además de ser reconocido como poeta y artista visual.