

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012023000563036>

9-22

NETEBO: APORTES DEL PERSPECTIVISMO SHIPIBO-KONIBO A UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA INDÍGENA

Netebo: contributions of shipibo-konibo perspectivism to an indigenous philosophical reflection

PEDRO FAVARON PEYÓN

Pontificia Universidad Católica de Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

Resumen

El pueblo shipibo-konibo, asentado principalmente a orillas del río Ucayali, es uno de los más numerosos en la Amazonía peruana. Este artículo propone, a partir de la cosmogonía de los antiguos sabios Meraya (médicos visionarios de la nación shipiba), una reflexión filosófica en torno a los posibles aportes ecológicos y éticos del perspectivismo shipibo. El texto plantea que la noción de perspectiva (tal como la entiende el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2013)) tiene una equivalencia en el concepto shipibo de *Nete*, que suele traducirse al castellano como mundo. La concepción ancestral de que existen muchos mundos relacionados entre sí, propone al ser humano una exigencia ética y ecológica en la que ninguna perspectiva-ontológica puede imponerse abusivamente sobre otras. Las presentes reflexiones filosóficas se basan en un prolongado trabajo de campo, con rigurosidad etnográfica, y en un sostenido estudio interpretativo de las narraciones orales del pueblo shipibo-konibo.

Palabras clave: Filosofía intercultural; saberes ancestrales; médicos visionarios; perspectivismo amazónico; neanimismo.

Abstract

The Shipibo-Konibo indigenous nation, settled mainly on the banks of the Ucayali River, is one of the most numerous in the Peruvian Amazon. This article proposes, based on the cosmogony of the ancient Meraya sages (visionary doctors of the Shipibo nation), a philosophical reflection on the possible ecological and ethical contributions of Shipibo perspectivism. The text argues that the notion of perspective (as understood by the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (2013)) has an equivalence in the Shipibo concept of *Nete*, which is usually translated into English as world. The ancestral conception, according to which there are many interrelated worlds, proposes an ethical and ecological requirement for human beings in which no one ethical perspective can be imposed abusively over others. The present philosophical reflections are based on extensive fieldwork, with ethnographic rigour, and on a sustained interpretative study of the oral narratives of the Shipibo-Konibo people.

Key words: Intercultural philosophy; ancestral knowledge; visionary doctors; Amazonian perspectivism; neo-animism.

Recibido: 1 marzo 2022

Aceptado: 9 junio 2022

1. INTRODUCCIÓN: ALGUNOS APUNTES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS

El presente artículo reflexivo parte de la concepción de que la antropología es (o, en todo caso, tiene el potencial de ser) una disciplina esencialmente filosófica. Lo que sucede es que la antropología, a diferencia de lo que suele ocurrir con la filosofía en los departamentos de las academias modernas, no realiza su actividad reflexiva a partir de la interpretación de un *corpus* escrito y de un archivo canonizado. La reflexión filosófica de la antropología se despliega desde los materiales etnográficos, recogidos tras un riguroso trabajo de campo¹.

Este trabajo es parte de un intento mayor de reflexionar filosóficamente (desde una comprensión intercultural de la práctica filosófica) a partir de los saberes ancestrales legados por los Meraya. Es necesario aclarar que el pensamiento que se despliega a base de los saberes ancestrales indígenas, tiene que dejar de lado las concepciones eurocéntricas para responder a las propias dinámicas de la racionalidad indígena, y dar cuenta de las concepciones ontológicas y epistemológicas de estas culturas. Desde la perspectiva indígena, no se pueden separar como disciplinas autónomas la epistemología, la ontología, la ética, la estética, la espiritualidad, las narraciones, la imaginación, las visiones, los sueños y nuestros afectos. Si queremos pensar desde una fidelidad a las dinámicas indígenas del pensamiento, debemos entender que todos estos aspectos se implican entre sí de una forma fluida y vinculada. Como afirma Shawn Wilson (2018), académico de la nación indígena Cree, un estilo de análisis indígena tiene que mirar esos conceptos como relacionados en una totalidad, en vez de diseccionarlos en piezas cada vez más pequeñas (p. 119)². Todo pertenece a una misma rueda de comprensión en la que nada queda aislado. Los académicos indígenas suelen coincidir en este aspecto. En términos similares se ha expresado el profesor navajo Brian Yazzie Burkhart (2004), quien asegura que para las naciones originarias del continente los campos de conocimiento no pueden ser separados de forma artificial ni existe una jerarquía entre

¹ Mi propuesta se vincula, al menos en este punto, a lo expresado por Tim Ingold (2017): ““La antropología, tal como la he presentado, es fundamentalmente una disciplina especulativa. Es afín a la filosofía en ese sentido, pero se diferencia de ella (al menos tal y como la practican la mayoría de los filósofos profesionales) en que hace su filosofar en el mundo, en conversación con sus diversos habitantes, más que en reflexiones arcanas sobre un canon literario ya establecido. Por esa razón, creo que podemos hacer filosofía mejor que la mayoría de los filósofos que, en su mayoría, parecen crónicamente fuera de contacto con la vida y adictos a los experimentos de pensamiento con poca compra en el mundo” [Traducción del autor] (p.24).

² “El análisis desde una perspectiva occidental lo descompone todo para poder verlo. Por lo tanto, lo divide en sus piezas más pequeñas y las analiza. Y si decimos que una metodología indígena incluye todas estas relaciones, si se descomponen las cosas en sus piezas más pequeñas, se destruyen todas las relaciones que las rodean. Así que tiene que utilizar más una lógica intuitiva, en lugar de una lógica lineal para volver a unirlos en un todo. Tienes que usar una lógica intuitiva, en la que miras el conjunto a la vez y obtienes tus respuestas a través del análisis de esa manera” [Traducción del autor] (Wilson, 2008, p.119).

ellos. Por eso, asegura, una filosofía indígena no puede prescindir de la poesía, de la narrativa ni de la espiritualidad (pp. 22-23).

Si bien la racionalidad indígena es diferente a las rutas hegemónicas de la modernidad, no por eso se trata de un conocimiento inferior o primitivo. La sabiduría de los *Meraya* está ligada a los territorios, a la relación simbólica y poética con las realidades sensibles y también con las suprasensibles. Según los testimonios recogidos entre los médicos tradicionales del pueblo shipibo-konibo, la parte más importante de los conocimientos medicinales y de los saberes que nos permiten alcanzar el “buen vivir” (*jakonash jati*) son enseñadas a los médicos por los seres espirituales con los que se puede dialogar en estados trascendentes de la conciencia, como pueden ser el sueño, el ensueño y la visión (facilitada, esta última, por el uso de plantas maestras, como el ayawaska o el floripondio, entre otras). Si bien esta epistemología visionaria y onírica es bastante diferente a las premisas fundantes de la ciencia moderna, se trata de un pensamiento refinado, con hondas implicancias ontológicas. Las reflexiones de los médicos visionarios no giran solamente en torno a conceptos, a la manera de la filosofía moderna, sino que su sabiduría, sus preguntas y respuestas acerca de los asuntos últimos de la condición humana y de la existencia, se expresó (y se sigue expresando) de forma poética en las narraciones de los antiguos y en los poemas curativos de los sabios.

2. LOS INCONTABLES MUNDOS DE LA COSMOGONÍA SHIPIBO-KONIBO

Los antiguos *Meraya* entendían que hay muchos mundos detrás de la selva visible. Según las enseñanzas ancestrales, la existencia cósmica no es homogénea, sino que acontece en múltiples niveles vibratorios. Aunque las exploraciones de los *Meraya* y sus desplazamientos espirituales por diversos mundos, no cristalizaron en una conceptualización definitiva del universo que fuera compartida por todos los antiguos shipibos, se puede asegurar que los *Meraya* comprendían que el cosmos era mucho más amplio que la estrecha margen de espacio y tiempo que podemos percibir con los sentidos biológicos. La palabra shipiba que traducimos en castellano como mundo es *Nete*, cuya connotación iré explicando poco a poco en el devenir de este texto. Lo primordial, por el momento, es señalar que desde la perspectiva ontológica de los médicos *Meraya*, la existencia incluye una multiplicidad de mundos diferentes (multinaturalismo) que conviven uno al lado del otro, con mayor o menor cercanía y relación entre sí; y estos mundos divergentes se deben complementar los unos con los otros, aunque la relación implique riesgos y dificultades. Ningún mundo es autónomo, sino que siempre está en relación con otros. La explicación de los cuatro mundos es demasiado simplificadora. Existen múltiples mundos, tanto mundos, quizás, como seres vivos; cada especie de seres vivientes tiene su propio mundo, e incluso hay muchos mundos dentro de cada especie.

Un *Nete* es una posibilidad de encuentros y diálogos, de sensibilidades y percepciones en común; podría decirse que cada mundo se corresponde con una

perspectiva compartida por un conjunto de seres. Tomo el concepto de perspectiva de la teoría desarrollada por Eduardo Viveiros de Castro (2013), esta postula que, desde las ontologías indígenas, cada ser tiene su propia perspectiva de la existencia. Aunque las perspectivas de los seres son diferentes y variadas, están vinculadas por el hecho de que cada especie se concibe a sí misma como “gente”:

Perspectivismo fue un rótulo que tomé prestado del vocabulario filosófico moderno para calificar un aspecto muy característico de varias, sino todas, las cosmologías amerindias. Se trata de la noción, en primer lugar, de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de lo humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura y, en segundo lugar, de que cada una de esas especies se ve a sí misma y a las demás especies de un modo bastante singular: cada una se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no humanos, esto es, como especies de animales o de espíritus (Viveiros de Castro, 2013, p. 36).

Desde la perspectiva de los pensadores y sabios indígenas, el universo está poblado de otros seres vivos, quienes también tienen sensibilidad, inteligencia y lenguaje; y cada ser vivo percibe la realidad de manera diferente a como la perciben los legítimos humanos (que en lengua shipiba se conocen como *jonikon*). Por ejemplo, las aves de una determinada especie tienen una perspectiva propia de la existencia; y esta perspectiva, según se desentraña de la propia lengua shipiba, moldea a tal punto la realidad, que forma un mundo propio. Puede hablarse, por ejemplo, del mundo de los picaflores (*pino nete*), en el que ellos se ven a sí mismos como “gente”, conversan entre sí con un lenguaje compartido, tienen parejas, cuidan a sus hijos y hacen sus propias casas. También está el mundo de las huanganas (cerdos salvajes), en el que ellas se perciben a sí mismas como humanos; cuando nosotros vemos, desde nuestro mundo-perspectiva, que las huanganas hunden su hocico en el barro, ellas perciben en cambio que están tomando masato. En el mundo de las huanganas el lodo es el masato, porque la percepción moldea la materia de la realidad. La realidad, entonces, no es algo dado y objetivo, sino que surge de la interacción fenoménica de los seres. Lo que postulo aquí, entonces, es que los mundos en los que cada especie habita son diferentes, más que por una cualidad intrínseca a la materialidad de esos mundos, por las percepciones de quienes los habitan y, de ese modo, lo configuran de un modo siempre dinámica e inacabada. Cada especie tiene su propio mundo en el que se siente cómoda y a gusto, al que considera como un territorio legítimo y correcto, participando de la creación de ese mundo desde su propia perspectiva.

No cabe duda de que la teoría del perspectivismo es un aporte imprescindible y fecundo para la interpretación de las narraciones ancestrales y de las reflexiones cosmogónicas de los sabios amazónicos. Sin embargo, no conviene tomarlo como un dogma que puede ser aplicado, de forma acrítica, sobre todo material indígena. Más que embarcarnos en un ejercicio teórico que podría resultar excesivo y alejado de las voces de los sabios amerindios, la ruta más fecunda parece ser mantenerse en continua

escucha de las lenguas indígenas en las que corren implícitas las ontologías amerindias. El perspectivismo de los sabios amazónicos, según he podido entenderlo, señala que existen distintas percepciones de la realidad, dependiendo de la naturaleza de los seres, y ninguna es necesariamente más verdadera que las otras. Las respuestas no son únicas, sino cambiantes y múltiples. Si bien la superficie de la tierra se muestra el lugar más adecuado para vivir desde nuestra perspectiva humana, esto no es cierto para el pez, que prefiere las aguas, ni para el mono, que se siente seguro en la copa de los árboles; en aquellos lugares en los que el ser humano se experimentaría en riesgo, otros en cambio se perciben a salvo. De igual manera, el barro, del que los seres humanos no nos alimentamos, es para las huanganas una bebida nutritiva y sabrosa, semejante al masato. Este tomar en cuenta la sensibilidad y la perspectiva de los diferentes seres tiene hondas implicancias filosóficas, que nos liberan de cualquier dogmatismo ontológico; el entender, en contra del dualismo cartesiano, que la conciencia, los sentimientos y el lenguaje no son exclusivos de la humanidad, implica que el ser humano no puede imponer infinitamente su dominio a los demás.

De un mismo *Nete* solo participan quienes comparten una perspectiva similar. Pero, al mismo tiempo que separados en diferentes especies y mundos, las narraciones ancestrales nos enseñan que todos los seres vivos provenimos de un fondo común. Los relatos de los ancianos cuentan que, al principio, todos éramos gente, hasta que, debido a diferentes transgresiones, algunos seres perdieron esta condición y se transformaron en animales; adoptaron la apariencia que tienen en la actualidad por haber pensado, hablado y actuado de forma impropia. No supieron comportarse como humanos legítimos, sino que fueron dominados por sus deseos egoístas y se olvidaron del amor hacia sus parientes (Favaron, 2017). Sin embargo, a pesar de las diferentes apariencias, en el fondo todos los seres seguimos siendo gente, solo que algunos lo son de una manera distorsionada (desde nuestra perspectiva, al menos) y nosotros lo somos de una determinada forma que consideramos legítima.

El intelectual lakota Vincent Deloria (2004) ha dicho con ironía que criticar al gobierno de Estados Unidos es más fácil y tiene menos consecuencias negativas que manifestar la más mínima duda acerca de la teoría de la evolución de Darwin (p.10), al menos en sus variantes más dogmáticas y reduccionistas. La modernidad hegemónica afirmó, con indudable certeza, que los humanos fuimos una especie animal que evolucionó sobre las demás debido a nuestras habilidades para la adaptación y a nuestro ánimo de competencia. El pensamiento positivista, que acogió esta tesis con entusiasmo hacia los últimos decenios del siglo XIX, concibió que la evolución humana había llegado a tal punto que se nos debía considerar casi como algo aparte de la naturaleza. La filosofía moderna trazó así una línea divisoria e insalvable entre lo natural y la sociedad. Esta perspectiva de la evolución, sin embargo, no se corresponde con el pensamiento de los antiguos shipibo ni con el de otros pueblos amerindios. La idea de un tiempo primordial

en el que los seres compartían un mismo lenguaje y una misma condición existencial, orientó buena parte de las reflexiones filosóficas de los antiguos sabios. La sabiduría, para los Meraya, consistía en volver al tiempo del origen³.

Según Eduardo Viveiros de Castro (2013), el perspectivismo es antropología hecha desde el punto de vista indígena (p. 90). Para la antropología indígena, en general, la relación entre los humanos y las plantas, o entre los humanos y las aves, o entre los humanos y los ríos, incluso, es una relación entre seres vivos, con afecto e inteligencia, de sujeto a sujeto; se reconoce que, a pesar de las diferencias físicas, hay un fondo común que nos vincula, una suerte de parentesco primigenio que no se ha extinguido de forma definitiva. Los cuerpos densos son meras túnicas (*tari*, según la expresión shipiba) que visten nuestra alma; pero aquellos seres que en castellano conocemos con el nombre genérico de animales, guardan un fondo anímico de humanidad⁴.

Decir que la humanidad (la condición de gente) es algo universalmente compartido, implica que todos compartimos una condición original y provenimos de una misma fuente de vida. Las diferencias entre los seres, entonces, no son irreconciliables. Existe cierto principio ordenador que diferencia los mundos y hace que cada uno ocupe su propio espacio, el que debe ser respetado. Los mundos no deben confundirse entre sí de forma caótica y abusiva, pero tampoco son independientes los unos de los otros: las relaciones deben ser fluidas, de respeto y equilibrio. Según ha escrito el académico Gregory Cajate (2004) de la nación indígena tawa, de Nuevo México, las ontologías indígenas, por lo general, afirman que el Gran Espíritu habita en la tierra y en todos los seres vivos; Cajate asegura que la comprensión de esta espiritualidad compartida y de la interrelación de los seres, ha signado la moral, la ética, la política y la economía de las naciones indígenas. Esto lleva a una concepción de cierta “democracia natural” en la que los diversos seres vivos son interdependientes y estamos emparentados (p. 46).

No hay ser que no tenga su propio pensamiento, consciencia e inteligencia. Sus propios conocimientos y aptitudes. Todos los seres tienen alma. Desde la epistemología indígena, para conocer algo fundamental de los vegetales o de los animales, tenemos que entrar en vinculación con lo más hondo de su ser y con los espíritus Dueños de las especies⁵. El *Meraya*, en sus sueños y visiones, conversa con los Dueños espirituales de las distintas especies animales, y los ve con forma humana y puede entender su lengua. También puede dialogar con los Dueños de los árboles y de las plantas, con los Dueños de una piedra, con los Dueños de los ríos y lagunas. La conciencia onírica del iniciado

³ Como afirma Viveiros de Castro, “la reflexión amerindia está marcada por una cierta nostalgia de lo continuo, del mundo y del tiempo en los que los animales hablaban [...] El mito, entonces, es una historia del tiempo en que los hombres se comunicaban con el resto del mundo” (2013, pp. 214-215).

⁴ Viveiros de Castro asegura que, para el pensamiento amerindio, “el ser humano es la forma general del ser vivo, o incluso la forma general del ser [...] La humanidad es el fondo universal del cosmos” (2013, pp. 56-57).

⁵ Los miembros de una misma especie tienen un espíritu colectivo, una suerte de arquetipo o avatar que cuida de ellos, que se denominan como Dueños (traducción del término shipibo *Ibo*).

retorna al tiempo primero de las narraciones ancestrales, cuando todos los seres compartirían una misma apariencia y un lenguaje. Es a partir de estas experiencias oníricas y visionarias, que el sabio desenvuelve sus propias reflexiones cosmogónicas.

3. EL DIÁLOGO DE LOS MUNDOS

Cada *Nete* está conformado por vínculos de afecto y parentesco; los miembros de un mismo mundo comparten una perspectiva, prácticas culturales similares, y un lenguaje común. Un mundo podría ser definido, tentativamente, como un campo de sociabilización. En términos indígenas, entonces, la cultura no es algo exclusivo de los seres humanos, ya que todo ser vivo sociabiliza, tiene sus costumbres particulares y sus propias maneras de interactuar con sus congéneres. Por eso, no es posible hablar de una separación excluyente entre naturaleza y cultura; por el contrario, los seres humanos somos naturaleza, y todos los seres en la naturaleza mantienen complejas redes culturales unos con otros.

El bosque, por ejemplo, es un campo social en el que las distintas especies vegetales algunas veces compiten entre sí, mientras en otras se cuidan y protegen, se nutren y conversan. Podríamos llamarlo el *niibaon nete* (el mundo de la selva tropical). Entrar al bosque, entonces, no es penetrar a un paisaje inanimado y silente, sino a un territorio vivo que tiene sus propias reglas de sociabilidad, a las que el ser humano debe adaptarse y respetar para poder preservarse a sí mismo. Para los Dueños espirituales de las plantas medicinales, por ejemplo, resulta detestable que pase cerca de los árboles una mujer menstruante, ya que hallan desagradable el olor de la sangre menstrual (*jimi jansho niwe*). Asimismo, pueden enfermar a algunos niños que caminen en su proximidad, ya que los niños son aún débiles y no tienen la capacidad de resistir la fuerte vibración espiritual que emana de estos árboles. No se trata, como podría pensar cierta antropología positivista, que el pensamiento indígena busque una comprensión antropomórfica de la naturaleza para tratar de apaciguar sus miedos primitivos. Por el contrario, el hecho de que los árboles, por ejemplo, tengan un alma y de que existan Dueños espirituales que cuidan de ellos, los hace sumamente peligrosos (*onsa*).

Tanto en las narraciones ancestrales como en los relatos de algunos cazadores y pescadores, dejar la seguridad del hogar para hundirse en el territorio es descrito como una experiencia arriesgada; en el bosque se pueden encontrar seres amenazantes que ponen en riesgo nuestra salud. Para reducir estos peligros, los antiguos shipibos sabían relacionarse de forma respetuosa y equilibrada con los otros mundos. El niño que se internaba al bosque siguiendo los pasos de su padre, aprendía mediante la práctica y el ejemplo a moverse siguiendo las reglas de sociabilización de ese mundo divergente al de la comunidad (*non nete*). El cazador debe realizar el menor ruido posible. No ha de perturbar la vida sosegada de los vegetales. El niño que caminaba tras sus progenitores aprendía cuáles son los árboles a los que no debía aproximarse, porque son los de más

fuerte pensamiento (*koshi shinaya jiwí*); y su padre le enseñaba que solo los *Meraya* se acercan a esos vegetales, hablándoles con humildad y respeto, para recibir su sabiduría.

Para sobrevivir, el ser humano debe entrar en relación con otros mundos; siempre estamos saliendo de nuestro autocentramiento, franqueando los límites de nuestra comunidad-mundo, para ir al encuentro de los otros. El cazador entra en contacto con los animales de caza, a los que da muerte para nutrir a su familia; pero además de estos encuentros de suma materialidad, en los que el arma de caza extingue la vida biológica de otro ser, el cazador también entra en relación con el Dueño espiritual de la especie cazada. Es este Dueño quien permite a los seres humanos cazar para nutrir a su familia, pero no tolera que se practique la cacería de forma excesiva y desequilibrada. Si un cazador mata animales por placer y codicia, el Dueño de la especie agredida lanzará un ataque sobre él y lo enfermará, robándole su alma y arrebatándole su perspectiva humana. Un cazador legítimo, siguiendo las enseñanzas de los antepasados, no ha de matar por el gusto de dar muerte, sino que caza por amor hacia la familia, para satisfacer las necesidades nutricionales de quienes dependen de él (Favaron, 2017).

Cuando se tiene hambre, es lícito tomar lo necesario para sobrevivir. Pero debemos respetar el equilibrio existencial y la regeneración vital de los espacios ecológicos. No podemos asesinar a la ligera, abusando de las especies, imponiendo deseos egoístas e ilimitados sobre los demás. Debe existir una regulación ética y una autocontención en las interacciones entre los mundos. Estas enseñanzas, presentes en casi todos los pueblos indígenas de la región, evitaban la depredación excesiva. Se trata de una ética cósmica que supera el estrecho límite de las relaciones humanas. Incluso el jaguar está sujeto a esta ética, ya que el jaguar no mata por el gusto de matar, sino que lo hace solo para alimentarse. El que mata por el gusto de matar, entonces, es peor que el jaguar, ya que aún el jaguar reconoce este principio que pone límites a la depredación. Quien se pierde en el espíritu de la violencia, de la codicia y el egoísmo, poco a poco irá perdiendo su propia humanidad, irá olvidando sus vínculos de afecto y sus costumbres, para convertirse en un ser semejante a los animales que cazó de forma desmedida e irrespetuosa. Esta enfermedad se conoce en shipibo como *kopia*, y los mestizos de la Amazonía peruana la llaman *kutipado*.

Cada mundo está compuesto por una materialidad densa, pero también por otra más sutil o suprasensible; toda interacción con otros mundos, entonces, se da en una multiplicidad de planos o densidades al mismo tiempo. Por ejemplo, cuando una persona va a sacar la corteza de un árbol medicinal, ya sea para aprender de esa planta maestra o para curarse, no solo se vincula con la materialidad del tronco, sino que al mismo tiempo lo hace con los Dueños de la planta. Mientras extrae la corteza, el *Meraya* le pide al Dueño del árbol que le done su conocimiento para llegar a ser un gran médico o que le ayude a curarse del mal que lo aqueja. Se confía en que la vibración de la palabra humana franqueará las distancias (lingüísticas y ontológicas) que separan los distintos mundos.

Las palabras humanas aún conservan algo del lenguaje del principio y la comunicación entre los mundos aún es posible⁶. Cuando el *Meraya* habla a un árbol, el avatar del vegetal puede captar la intención de quien se pronuncia; se trata de una comunicación empática, que va del corazón de la persona hasta alcanzar el núcleo esencial del vegetal, su sensibilidad pensante. Los *Meraya* son expertos en estos diálogos entre los distintos mundos; y sus cantos son el medio privilegiado para transmitir a otros seres lo más hondo del pensamiento humano. En sus sueños y ensoñaciones, el médico visionario puede escuchar las voces de los árboles y de los espíritus, aquello que los Dueños del territorio quieren revelar al corazón de quienes saben respetarlos y atienden a sus mensajes.

4. LA PERSPECTIVA HUMANA Y EL BUEN CONVIVIR

Cuando el ser humano entra en relación con otros mundos, debe ser capaz de preservar su propia perspectiva humana. Los principios de comportamiento enseñados por los antiguos sabios permitían a sus descendientes salvar su humanidad legítima de los peligros potenciales que entraña el vincularse con la otredad. Por ejemplo, para evitar el castigo que el Dueño de las especies lanza sobre el cazador irrespetuoso, el legítimo humano debe pedir permiso de caza al Dueño y obtener su consentimiento. De lo contrario, si el cazador se *kutipa*, solo un médico experto podrá tratar al cazador enajenado. El *Meraya*, mediante un ejercicio trascendente de la percepción, tendrá que desplazarse espiritualmente para buscar el alma del cazador enfermo, traerla de vuelta con sus cantos y devolverlo a su perspectiva humana. El mayor peligro de entrar en contacto con otros mundos es perder nuestra humanidad y alienarnos en una perspectiva ajena. Un ser humano legítimo debe continuar siendo humano. El hecho de reconocer un sustrato anímico común a todos los seres vivos, no significa que los *Meraya* piensan que los diferentes mundos tenían el mismo valor ontológico: el mundo más importante para los humanos es el nuestro (*non nete*); y nuestra perspectiva es considerada la más legítima, la que nos corresponde, y la que debemos salvaguardarla.

En las lenguas indígenas no hay una palabra genérica para englobar a los animales. Sin embargo, desde la perspectiva shipibo es claro aquello que debe separar al ser humano de, por ejemplo, los animales de cuatro patas del bosque. Un humano legítimo piensa de manera generosa y positiva (*jakon shinan*); y siempre procura que sus acciones sean beneficiosas para sus parientes y para el resto del conjunto vital. Aquellos que en castellano denominamos animales, en cambio, viven dominados por sus instintos y apetitos amorales, por deseos y fuerzas no del todo conscientes. Por ejemplo, se cree que algunos animales son capaces de practicar incesto. Las madres shipibo solían advertir a

⁶ “Si los animales son humanos, si las cosas pueden abrigar formas internas humanoides, si el trueno es una persona, entonces todo comunica [...] Todo habla, pero es necesario escuchar muy atentamente para entender” (Viveiros de Castro, 2013, p.62).

sus hijos que las personas que se casan entre parientes se transforman en animales. El incesto nos lleva a sobrepasar el límite de la sociabilidad; para la lógica ancestral, no hay lugar en nuestro mundo para el incestuoso, ya que es una persona que no piensa con propiedad y olvida su lugar dentro de la familia, el respeto que debe a la red de relaciones de afecto. El incestuoso desconoce cuáles son las personas con las que le es lícito tener contacto sexual, y con cuáles, el afecto no debe expresarse en esos términos. El rechazo al incesto preserva la comunidad. Un incestuoso es como un jaguar que depreda los vínculos de afecto y se alimenta de la sangre de sus familiares. El incestuoso, debido al olvido de los principios éticos, queda fuera de nuestro mundo, ya que ha perdido la perspectiva humana y adopta la de un depredador.

La figura temible del incestuoso es equivalente, al menos en cierta medida, a la del animal que acecha en la noche, a la del demonio espectral (*yoshin*) que atenta contra la vida y a la del brujo (*yobe*) que ataca víctimas inocentes, poseído por la envidia, por la maldad, por la sed de carne y sangre. El incestuoso es un antisocial que se excluye a sí mismo del parentesco. Identificándose con pensamientos endemoniados, ajenos a lo legítimamente humano, termina gobernado por sus apetitos egoístas; y se lanza sobre su víctima, sobre su propio pariente, sin importarle nada más que la satisfacción libidinal. Es así que pierde la perspectiva humana y se transforma en alguien próximo a un animal. Los animales se ven a sí mismos como personas, pero desde la perspectiva shipiba no son personas cabales: sus transgresiones causaron la transformación de sus propios cuerpos. Podría decirse, tal vez, que nuestras perspectivas forman nuestros cuerpos y que participan en la configuración dinámica—siempre inacabada—de nuestro mundo (alejándonos así, al menos en parte, de la noción de Viveiros de Castro, para quien los cuerpos determinan las perspectivas⁷). Esta noción parece presente entre otros pueblos indígenas del continente. Según ha escrito el intelectual de la nación navajo Brian Yazzie Burkhart (2004), nuestras perspectivas participan en la creación de la existencia, dotándola de sentido al interactuar con lo que nos rodea; entonces, la manera en la que nos comportamos y percibimos, al menos en cierto sentido, otorga forma y profundidad al cosmos (pp. 16-17). La realidad se configura a partir de la interrelación fenoménica de las diversas perspectivas; por tanto, la configuración del cosmos no es algo fijo, sino que de una manera más líquida se va siempre gestando en el encuentro de la multiplicidad.

No todas las relaciones entre los distintos mundos se rigen bajo las mismas dinámicas de sociabilización; no es lo mismo entrar en relación con el Dueño de un árbol o con el avatar de los jaguares, que hacerlo con los *Chaikonibo* (Dueños espirituales de la medicina) o con otros grupos humanos. Algunas perspectivas son más afines entre sí que otras; podría entonces hablarse de mundos que contienen muchos mundos, de una

⁷ Viveiros de Castro asegura que las diferentes percepciones nacen del cuerpo de cada especie, ya que “el cuerpo es la sede y el instrumento de la disyunción referencial entre los *discursos* (los semiogramas) de cada especie” (2010: 57).

suerte de galaxias formadas por perspectivas más o menos afines. Por ejemplo, el mundo de las aves (*isabaon nete*) está conformado por todas las especies de aves que comparten el hecho, por lo general, de ser seres alados que se posan en la copa de los árboles y vuelan a mayor o menor altura. Todas las especies de pájaros tienen perspectivas similares, pero no son iguales. No es lo mismo el mundo de los loros que el de los orioles, ya que cada especie tiene sus propias formas de sociabilización; cada especie de aves se concibe a sí misma como gente legítima y a las demás como formas degradadas o inadecuadas de ser, de la misma manera como los antiguos shipibos percibían a otros pueblos indígenas con prácticas culturales diferentes (*nawa*). En términos similares podría hablarse del mundo de las plantas medicinales (*rao nete*), dentro de estas existen un buen número de subdivisiones, como por ejemplo entre los árboles medicinales, los arbustos y las pequeñas plantas. Además, no todos los árboles son iguales; por ejemplo, al Dueño del árbol Ayahuma (*inoanshatan*) no le gusta estar cerca de otros espíritus. Incluso en algunos cantos curativos se habla de los muchos mundos medicinales de una sola planta. Todos estos mundos forman el mundo de la medicina, en el que penetra el Meraya para aprender los conocimientos curativos. Los procesos de iniciación buscan que el médico penetre a esos otros mundos conservando su humanidad legítima, sin perderse en ellos ni enfermarse. El encuentro con los mundos metafísicos de las plantas medicinales es necesario para la humanidad, ya que sin los conocimientos que el Meraya aprende, no podría devolver la salud y los equilibrios perdidos.

Algo similar a lo que sucede con las aves y las plantas acontece con el mundo propiamente humano, que engloba a las distintas naciones indígenas, a los mestizos *nawa* y a los extranjeros. Este mundo compartido podríamos llamarlo *jonibaon nete*; aunque no es una palabra de uso cotidiano en lengua shipiba, resulta comprensible y no en exceso artificial. Empero, no puede pensarse a la humanidad como un mundo sin más, ya que cada pueblo tiene su propia perspectiva, sus propias lenguas y costumbres. Incluso, en muchos casos, hay personas que tienen apariencia humana, pero no saben comportarse como seres legítimos (según la comprensión de humanidad heredada por los shipibo de sus ancestros). Hay naciones que no saben pensar apropiadamente, y por eso hay mundos humanos que parecen más próximos a los mundos animales. Desde la comprensión indígena, no basta con parecer biológicamente un ser humano para ser considerado uno en la plenitud del término. El verdadero humano debe comportarse de forma apropiada, sin transgredir los principios vitales que enseñaron los antiguos. Si se ve a alguien que parece humano pero se comporta como animal, su humanidad es solo una apariencia vacía de contenido. Desde la perspectiva shipiba, el que acomete acciones que son consideradas propias de un perro o de un chanco, se vuelve un perro o un chanco. El individuo no se define a sí mismo en abstracto, sino en su comportamiento e interacciones. La humanidad, entonces, no es un imperativo categórico, sino una práctica relacional. No es correcto, por tanto, afirmar que los shipibo piensan que los seres

humanos somos un animal más entre otros. Lo que los relatos ancestrales enseñan no es un total relativismo ontológico, pero sí afirman que hay una continuidad entre la humanidad y el resto de seres; una continuidad de alma, de conciencia y de participación en las redes del lenguaje.

Una persona gobernada por su codicia o por su apetito sexual, por ejemplo, se relaciona con el resto de seres vivos como lo hace un espectro *yoshin*. Se trataría de un ser enfermo, *kutipado*, en trance de perder su propia humanidad debido a sus continuas transgresiones. En tales casos, las familias shipibo-konibo conocen ciertas plantas que pueden ayudar a curarlo; se trataría de plantas modificadoras de la conducta que procuran que el sujeto retome las prácticas legítimas y una sociabilidad adecuada. Cuando la enfermedad es más grave, las plantas no serán suficientes; entonces la persona tendrá que ser tratada por un médico *Meraya* para sanar su pensamiento y brindarle un pensamiento adecuado. No cabe duda de que, desde esta perspectiva ancestral, el mundo moderno parece algo animalizado: la mayoría de personas en las grandes ciudades practican una forma egoísta de individualismo (*yoashi*), su corazón es duro y soberbio, no saben compartir, muchos viven una sexualidad desenfrenada, no saben respetar la vida del resto de seres ni depredar los territorios conservando el equilibrio. Es como si las continuas transgresiones de los principios vitales que practica la civilización moderna, hubieran enfermado a la sociedad y dañado al territorio. Cuando pensamos la sociedad contemporánea desde la sabiduría ancestral, podemos reevaluar la pretendida superioridad de la modernidad hegemónica sobre el resto de culturas; si bien son evidentes los logros científicos y técnicos de la modernidad, no es menos cierto que su destrucción codiciosa del planeta parece poco civilizada y nada prudente.

Cuando se dice en shipibo *non nete*, no se está hablando de nuestro mundo entendido, a la manera moderna, como la realidad espacial y material en la que vivimos los seres humanos; esta expresión se refiere, principalmente, al mundo fenoménico formado por los miembros de la nación indígena shipibo-konibo, de aquellos que comparten vínculos de afinidad y parentesco, un lenguaje (*non joi*) y costumbres similares (*non axebo*). Pero, debido a que cada individuo, a base de sus propias vivencias, experiencias y reflexiones, tiene su propia perspectiva, en última instancia tampoco el mundo-perspectiva del pueblo shipibo es homogéneo, sino que hay muchos mundos dentro de él. Es decir, incluso al interior de la cultura shipiba, no todos perciben la existencia de la misma manera. Un mundo, entonces, es tanto un encuentro de perspectivas y de afectos compartidos por todos los que participan del estar-en-común, como también un espacio de divergencias y diferencias que se complementan, de pequeñas o grandes asimetrías que posibilitan la vida.

Las mujeres tienen su mundo y los hombres, el suyo; los niños tienen su mundo y los adolescentes el suyo; los adolescentes masculinos (*ranon*) participan de un mundo diferente al de las jovencitas (*shontako*); también los ancianos (*josibo*) forman su propio

mundo. El mundo de las mujeres y el de los hombres, el de los ancianos y el de los niños, se relacionan sin perder su diferencia y forman el mundo-perspectiva del pueblo shipibo-konibo. Un mundo es un espacio de coincidencias y divergencias que tiene que ser cuidado minuciosamente, evitando que ninguna de las partes que lo conforman se imponga sobre los demás. Desde las enseñanzas ancestrales, entonces, no se puede hablar de una lucha de poder entre hombres y mujeres, o entre niños y adultos, sino de un intento permanente de balance dinámico, para alcanzar el buen vivir (*jakonash jati*). No se persigue la igualdad, sino la complementación de la diferencia. El *non nete* no es coercitivo de la individualidad, ni implica que todos los que participan de él sean iguales y tengan una misma cosmovisión; se trata, por el contrario, de un conjunto de relaciones afectivas que permite la realización plena de cada individuo y el respeto por la singularidad de sus miembros.

Dentro de lo que hemos llamado el mundo conjunto de la especie humana (el *jonibaon nete*), conviven diversas perspectivas y maneras de comprender la existencia. La humanidad está compuesta por perspectivas divergentes que se relacionan, se cruzan, se influyen, se condicionan, se imponen o colisionan; por mundos fenoménicos que algunas veces se rechazan, que otras conviven con indiferencia y que algunas otras se atraen y se mezclan. Cada cultura, por lo general, se piensa a sí misma como más adecuada que las demás; tampoco las naciones originarias han estado absueltas de este etnocentrismo, del que conviene, sin embargo, desembarazarse un poco para poder aprender de los demás. Sin embargo, a diferencia de la modernidad hegemónica, los antiguos shipibos no realizaban guerras para eliminar por completo a sus adversarios e imponer sobre los demás su propia cultura y perspectivas. Por el contrario, pensaban que la subsistencia de la diferencia era necesaria, ya que la existencia de los diferentes mundos garantiza la subsistencia del propio mundo. Según ha escrito Vincent Deloria (2004), el pensamiento indígena no es relativista, sino que reconoce que existen distintas perspectivas con igualdad de derecho a expresarse y a reclamar veracidad; no es necesario eliminar los modos de vida del prójimo ni imponerles nuestras prácticas, sino que debemos permitir que cada quien alcance la plena realización de sus posibilidades y dejar a cada ser en libertad (p. 9).

OBRAS CITADAS

- Cajete, Gregory (2004). Philosophy of native science. En: Waters, Anne (Ed.). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Blackwell Publishing. (pp. 45-57). Malden, MA, USA.
- Córdero, Carlos (1995). A working and Evolving Definition of Culture. *Canadian Journal of Native Studies* 21, 28-41.

- Deloria, Vine (2004). Philosophy and the tribal peoples. En: Waters, Anne (Ed.). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Blackwell Publishing. (pp. 3-11). Malden, MA, USA.
- Favaron, Pedro (2017). *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP y UNU.
- Ingold, Tim (2017). Anthropology contra Ethnography. *Journal of Ethnography Theory* 7 (1), 21-26.
- Wilson, Shawn (2008). *Research is ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar: introducción al pensamiento amerindio*. Tinta Limón Ediciones.
- Yazzie Burkhart, Brian (2004). What coyote and Thales can teach us: an outline of american indian epistemology. En: Waters, Anne (Ed.). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. (pp.15-25). Blackwell Publishing.