

Europa Vanitas, acrílico sobre papel, 2004 | 117,5 x 97,5 cm  
Serie Atlas | FERNANDO VICENTE

# KOMUILLA UAI, DESARROLLO PROPIO Y FORMACIÓN: UNA MINGA URBANA EN LA AMAZONÍA PERUANA\*

KOMUILLA UAI, DESENVOLVIMENTO PRÓPRIO E FORMAÇÃO:  
UM MUTIRÃO URBANO NA AMAZÔNIA PERUANA

KOMUILLA UAI, SELF- DEVELOPMENT AND FORMATION:  
A URBAN MINGA IN THE PERUVIAN AMAZON REGION

Asociación Curuinsi e Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana\*\*

*Con la noción de minga urbana se relativiza la idea de autoría tradicional, para comunicar los avances del trabajo colaborativo realizado por los integrantes de un proceso de formación sobre desarrollo propio y saberes indígenas en la Amazonía peruana. Se presentan los dos hilos conductores del proceso durante sus dos fases. Primero, la tensión entre sociedad bosquesina y sociedad urbana y, segundo, un acercamiento a los saberes murui-uitoto. Finalmente, se avizora una vía para continuar el proceso desde el concepto de formación y apelando a una búsqueda interdisciplinar.*

*Palabras clave: desarrollo propio, saberes indígenas, formación no formal, transformación local, ciencias sociales desde el margen, murui-uitoto, Amazonía peruana.*

*Com a noção de mutirão urbano se relativiza a ideia de autoria tradicional, para comunicar os avanços do trabalho colaborativo realizado pelos integrantes de um processo de formação sobre desenvolvimento próprio e saberes indígenas na Amazônia peruana. São apresentados dois fios condutores do processo durante suas duas fases. Primeiro, a tensão entre sociedade bosquesina ou indígena e sociedade urbana e, segundo, uma aproximação aos saberes murui-uitoto. Finalmente, é vislumbrada uma via para continuar o processo desde o conceito de formação e apelando a uma busca interdisciplinar.*

*Palavras-chave: desenvolvimento próprio, saberes indígenas, formação não formal, transformação local, ciências sociais desde a margem, murui-uitoto, Amazônia peruana.*

*The urban minga concept is used to relativize the issue of traditional authorship in order to make known the progress in collaborative working made by members of a formation process about self-development and ancestral wisdom in the Peruvian Amazon region. The text presents the two main working guides in two different stages. Firstly, the tension between townspeople and the inhabitants of the rain forest, and secondly, an approach to the murui-uitoto wisdom. Lastly, this research envisions new ways to continue the process based on the concept of formation with an interdisciplinary approach.*

*Key words: self-development, ancestral wisdom, non-formal learning, local transformation, social sciences from the margin, murui-uitoto, Peruvian Amazonia.*

\* Este texto constituye un avance del proceso de formación de jóvenes murui-uitoto sobre desarrollo propio y saberes indígenas, experiencia iniciada en septiembre del 2013 y prolongada durante el 2014. Es adelantada y auspiciada por la Asociación Curuinsi y el Programa Sociodiversidad del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos (Perú).

\*\* Participaron por parte de la Asociación Curuinsi: Virgilio López, sabedor murui; Mauro Rivera, sabedor murui; Alfonso García, sabedor murui; Elmer Medina Rivera, Técnico Agropecuario, Instituto Superior Tecnológico Público del Estrecho (ISTPE), e-mail: elchamero\_02@hotmail.com; Edgar Churay Rivera, estudios en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Amazonia Peruana (UNAP), e-mail: edgar\_elchinito@hotmail.com; Edwin Medina Robledo, Guía de Turismo, ISTPE, e-mail: edmero\_andiden@hotmail.com; Llimy Medina Robledo, estudios en Ingeniería Ambiental, UNAP, e-mail: jmedinalibra@hotmail.com; Ferny Medina Robledo, estudios en Medicina Humana, UNAP, e-mail: medina\_ferny@hotmail.com; Rubén Medina Robledo, estudios en Negocios Internacionales y Derecho, Universidad Peruana del Oriente (UPO), e-mail: odelbor4@hotmail.com; Omar Pérez Vásquez, joven murui; Fredy Leandro Pérez, joven murui; Bob López, joven murui; Reninger Jipa Rimabaque, joven murui; José Álvarez Moreno, joven murui; Tito Paolo Rubio, joven murui. Por parte del IIAP intervinieron: Jorge Gasché, Antropólogo y Lingüista, investigador, e-mail: jorge.gasche@gmail.com; Doris Fagua, Doctora en Lingüística, investigadora, e-mail: dfagua@iiap.org.pe; Carlos Andrés Parra, voluntario y estudiante, Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), e-mail: cadrep@gmail.com

## MINGA URBANA PARA LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO QUE ALIMENTA

Esta experiencia de formación sobre desarrollo propio se basa en una mirada de la vida de los murui<sup>1</sup>, pero reconocemos que no es exclusiva de ellos. Por tanto, es coherente con los valores de muchos pueblos indígenas y, potencialmente, tiene vigencia para personas y comunidades no indígenas. Estas ideas trazan la brújula del presente texto.

El desafío que representa comunicar nuestra experiencia en una publicación académica lo afrontaremos con el uso de la noción de *minga urbana*. Para la “gente de centro” la minga es un modo de trabajo grupal y solidario en el que se asocian, por un tiempo, familiares, amigos y vecinos para la producción de comida, fundamentalmente. Por tales rasgos, con el término *minga urbana* nombramos nuestra experiencia, ya que consistió en una producción particular de conocimiento, que también alimenta y abre el corazón, pues este es el lugar desde el cual pensamos los seres humanos, según los murui: *komekt fakade*.

Adicionalmente, queremos mantener un principio de escritura que puede resultar disonante, en ocasiones, para los oídos de la academia. Un principio que no remite a reglas rígidas inmutables, sino a lo que los murui afirman sobre la raíz. Don Virgilio explica que “hablando desde la raíz, se endulza y la gente entiende” (24 de octubre del 2013)<sup>2</sup>. Precisamente, en este texto buscamos una palabra útil, que sea esperanzadora; una palabra honesta que no pretende saberlo todo, ni ocultar las dificultades, menos reemplazar o desplazar otras palabras y maneras de ver el mundo. Así que el uso del lenguaje no es una cuestión de estilo simplemente, pues no es fácil tejer la polifonía de múltiples tonos de expertos científicos sociales, jóvenes y sabedores indígenas.

En la minga cada uno presta sus habilidades y conocimientos, no se trata de competir entre quién corta el árbol más grande o más rápido, si al final sirve para sembrar y cosechar el alimento que nos mantiene vivos y saludables a todos. Por eso, queremos aparecer los dieciocho autores-participantes principales de la experiencia que le da origen al texto, más

allá del individualismo promovido en la producción de conocimiento académico institucionalizado.

La *minga* es una noción potente para pensar, trabajar y alimentarse. Estas tres actividades reunirían, con cierta suficiencia, los elementos básicos de una noción de *conocimiento murui*. Como diría don Alfonso, “teoría en el mambadero y práctica en la chacra” (13 de febrero del 2014)<sup>3</sup>. Y en ambos espacios está el alimento, pero no cualquier alimento, sino el que es rico, sabroso, o sea, *kaimarede*. Esta palabra en bue se aplica a la comida y también a las situaciones sociales sabrosas, que nutren, alegran, divierten, dan placer y bienestar a los seres humanos.

Precisamente, sobre esa relación entre palabra, trabajo y alimento queremos recordar unas palabras de don Oscar Román, a modo de aperitivo y condimento para el recorrido que nos espera.

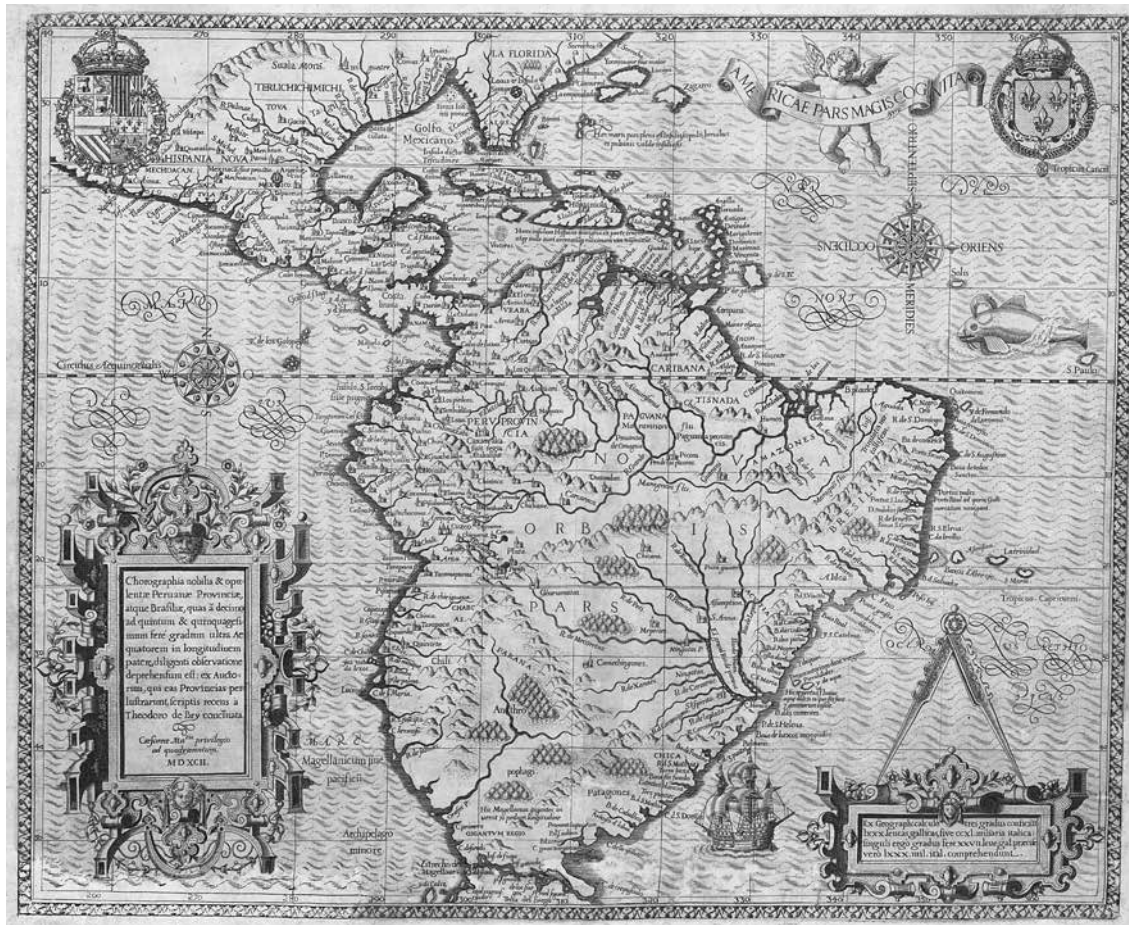
Cuando se abre el canasto del conocimiento el Creador habla, y uno es el Creador y dice:

Yo estoy vivo  
yo estoy despierto  
yo soy alimento  
con mi palabra  
y mi carne ustedes viven.  
[...]  
Yo soy agua  
soy vida  
ustedes deben beberme a mí  
darle de beber a la palabra  
a través del trabajo  
a través de las obras (López, 1996: 274-275).

### CONTEXTO DEL TRABAJO Y DE SUS PARTICIPANTES

El proceso de formación sobre desarrollo propio y saberes indígenas que fundamenta este artículo, tuvo la participación de expertos científicos sociales, expertos sabedores murui y estudiantes de ciencias sociales, tanto indígenas como no-indígenas. En este texto nos enfocamos en las 28 sesiones videograbadas desde el 12 de septiembre del 2013 hasta el 15 de mayo del 2014, realizadas los jueves en la maloca de la Asociación Curuinsi<sup>4</sup>, ubicada a las afueras de Iquitos, Perú. De igual modo, incluimos una parte del proceso derivado de estas sesiones, que corresponde a la segunda fase, como se detalla más adelante.





**Parte de América conocida por los sabios, 1592 | Colección: Timothée de Saint-Albin | ARCHIVO: BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA**

Si bien el desarrollo propio y los saberes murui fueron el eje central de las veintiocho sesiones, simultáneamente se realizaban dos actividades semanales en la maloca y con los mismos participantes. De un lado, estudio del dialecto bue y, de otro, sesiones de mambadero acerca de cuestiones cotidianas, cantos y discursos rituales murui. El interés de los integrantes de Curuinsi por el desarrollo propio, así como por aprender la lengua y los saberes murui, motivó el inicio de sus conversaciones con Jorge Gasché en el 2013. De allí se alcanzaron algunos acuerdos que luego fueron incluidos y apoyados, formalmente, por el proyecto “Estudio, revaloración y registro de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas amazónicos” del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP)<sup>5</sup>.

#### CURUINSI: NEILLI

La Asociación Curuinsi se originó en el 2008 por iniciativa de jóvenes y líderes indígenas de la Amazonia peruana con el objetivo de “hacer amanecer los saberes

ancestrales en su experiencia de formación” (Asociación Curuinsi, 2012: 3)<sup>6</sup>. Producto de divergencias con la Organización de Estudiantes de los Pueblos Indígenas Amazónicos del Perú (Oepiap), Curuinsi es una

[...] expresión del espíritu propositivo ante el debilitamiento del movimiento indígena representado por organizaciones formales de nivel local, regional, nacional e internacional [...] en medio de la indiferencia de la sociedad urbana frente a la migración indígena a la ciudad de Iquitos con el fin de acceder a una educación superior (3).

En el 2009, la Red Ambiental Loretana cedió a Curuinsi un predio para la construcción de una maloca orientada a la recuperación de los saberes ancestrales. Si bien la Asociación Curuinsi no tiene territorio propio, sus miembros (jóvenes y ancianos) provienen de comunidades de la Gente de Centro con territorio ancestral asegurado. Por eso, la interacción recíproca entre Curuinsi y las comunidades tiene como prioridad la gestión del territorio como fuente principal de vida.

Curuinsi es el nombre de una hormiga, *neilli* en bue. Don Virgilio explica:

Curuinsi es como una semilla que nunca termina, puede desaparecer, pero luego va a brotar lejos de su origen [...] es como los jóvenes indígenas que vienen a tener interés por aprender la lengua y los saberes de los antiguos acá en la ciudad y no donde nacieron (12 de septiembre del 2013).

Por otra parte, Rubén Medina señala que eligieron el nombre de *Curuinsi* para la Asociación

[...] por la reciprocidad del trabajo de esas hormiguitas y porque no esperan a que hagan por ellas [...]. No había espacio en donde los jóvenes fortalecieran y mantuvieran su identidad, y desde la educación nos han impuesto ideas y actitudes. A mi madre y abuelos les prohibían hablar en bue [...]. En la mente de los jóvenes está la idea de que nuestra cultura es cosa de viejos. Por el pensamiento y el interés económico, desconociendo lo propio, muchas veces nos convertimos en depredadores de nosotros mismos y de nuestros recursos. Por eso es importante que nos formemos, no solamente en lo occidental, sino también en lo ancestral y lo propio (12 de septiembre del 2013).

## LA URDIMBRE DE NUESTRA EXPERIENCIA FORMATIVA

Nuestro proceso de formación se ha urdido con dos hilos. El primero se refiere a la sociedad bosquesina, una propuesta teórica desarrollada por Jorge Gasché, que permitió tramar una primera vía de reflexión sobre desarrollo propio y saberes murui. Vale aclarar que Gasché lideró las veintiocho sesiones de la primera fase, y los encuentros se orientaban a partir de dos elementos: 1) la lectura que hacían los participantes de su libro y 2) las experiencias personales, reflexiones y posturas que eran evocadas durante la conversación. Por este motivo, incluimos citas textuales de su libro, pero también fragmentos de sus intervenciones durante algunas de las veintiocho sesiones videogradas.

El segundo hilo se ha entretejido en este texto desde el inicio, en el transcurso y al final, por eso no tendrá un apartado específico. Es el acercamiento a algunos saberes murui, por ejemplo, las nociones de *komuilla* (el

formarse, el crearse, el multiplicarse de la vida), *kaima-rede* (ricura, sabrosura) o la relación entre producción de conocimiento y producción de alimento, que sugieren sentidos alternativos al desarrollo proveniente del Estado, del mercado y de las ciudades, introducido en forma de consultas previas, planes de vida, escolarización obligatoria y políticas de todo orden.

## SOCIEDAD BOSQUESINA

Uno de los sustentos de nuestra experiencia ha sido la propuesta teórica del antropólogo y lingüista suizo Jorge Gasché sobre sociedad bosquesina (Gasché y Vela, 2012). Una propuesta generada y revisada en un ejercicio reflexivo y permanente de Gasché sobre su experiencia académica e investigativa en la Amazonía colombiana y peruana durante más de cuarenta años.

La producción investigativa y académica de Jorge Gasché no se ha realizado ni determinado por una vinculación a universidades, sino que se ha adelantado desde centros e institutos de investigación<sup>7</sup>. Esto ha facilitado que su trayectoria haya tenido grados de libertad distintos a los que tendrían y se permitirían a sí mismos antropólogos y lingüistas con otras filiaciones. Pero esto no significa que la regulación de su producción sea anárquica ni autista. De hecho, los efectos de su trabajo son reconocidos en diversos campos académicos e investigativos locales, nacionales e internacionales<sup>8</sup>.

## LOS VALORES SOCIALES BOSQUESINOS: UNA VÍA DE TENSIONES Y OPORTUNIDADES

“Los valores bosquesinos no son del pasado, son el hoy como alternativa social real. Que lo propio sea concreto y practicado, y que haya términos en castellano para expresarlo” (30 de agosto del 2013).

Para Gasché, la sociedad bosquesina remite a las relaciones y valores sociales que motivan todas las actividades de los bosquesinos<sup>9</sup>, en una constante y diversa tensión con los valores generales de la sociedad urbana. En muchas comunidades se ha promovido el desarrollo y los proyectos productivos a través de instituciones gubernamentales y ONG, ignorando o silenciando los valores sociales bosquesinos. Esta problemática ha sido frecuente en la Amazonía y motivó el interés de

Gasché por darle contenido a lo propio cuando se hablaba de desarrollo en comunidades no urbanas de la Amazonía. La alternativa que emprendió Gasché fue observar y analizar las actividades y relaciones de los bosquesinos en su cotidianidad para, desde allí, describir los valores sociales de la vida bosquesina.

Según Gasché, lo propio corresponde a los valores sociales. Esta cuestión constituyó la brújula y la fuente de tensiones de la primera fase de nuestro trabajo, al igual que esta pregunta transversal: ¿qué valores sociales queremos que imperen en la comunidad, los de una vida competitiva y de acumulación o los de una vida sabrosa (*kaimarede*)?

Para Gasché, los valores sociales son orientadores, motivadores y reguladores de la conducta de las personas. Aquellos son observables en las diversas actividades, pero también en las formas del discurso mediante las cuales se relacionan los seres humanos entre sí y con el territorio. Por eso, el antropólogo y lingüista considera que “es indispensable familiarizarse con la lengua indígena, si queremos conocer y comprender las relaciones y valores sociales específicos de un pueblo indígena, pues el vocabulario del castellano no tiene las palabras adecuadas para nombrarlos” (Gasché y Vela, 2012: 46).

En concreto, “el valor social de una relación social consiste, entonces, en las conductas que una persona ha aprendido a asociar al nombre de la relación en su proceso de socialización desde que nace hasta que muere” (38). Sin embargo, los valores sociales no son inmutables. Y Gasché intenta ser consecuente con ello al caracterizar diez valores sociales bosquesinos particulares que<sup>10</sup>, según él, son abarcados y resumidos por dos valores generales en tensión con los valores sociales urbanos, a saber:

1. *La democracia activa bosquesina versus la democracia representativa y corrupta*. La primera se manifiesta en las actividades e interacciones personales cotidianas entre los bosquesinos; se sustenta en la libertad y autonomía de las unidades domésticas, “en los gestos de reciprocidad y generosidad, que forman grupos de solidaridad [...] se basa también sobre relaciones sociales personales, una autoridad de respeto y la igualdad material de los comuneros” (267). La democracia representativa y corrupta, de corte neoliberal, incentiva la competitividad, la adquisición de dinero a cualquier

precio y el consumismo. Reconoce Gasché que “cuando la organización democrática formal, basada en elecciones y representantes, penetra en la vida de la comunidad, lleva los mismos defectos de la corrupción al interior de una sociedad donde antes no existían” (268).

2. *La ricura versus la riqueza*. La ricura (*kaimarede*) se asocia con lo sabroso y lo placentero. En el proceso de toda actividad bosquesina prevalece la motivación por el disfrute y no el principio de “cuánto dinero he ganado”. Puede afirmarse que

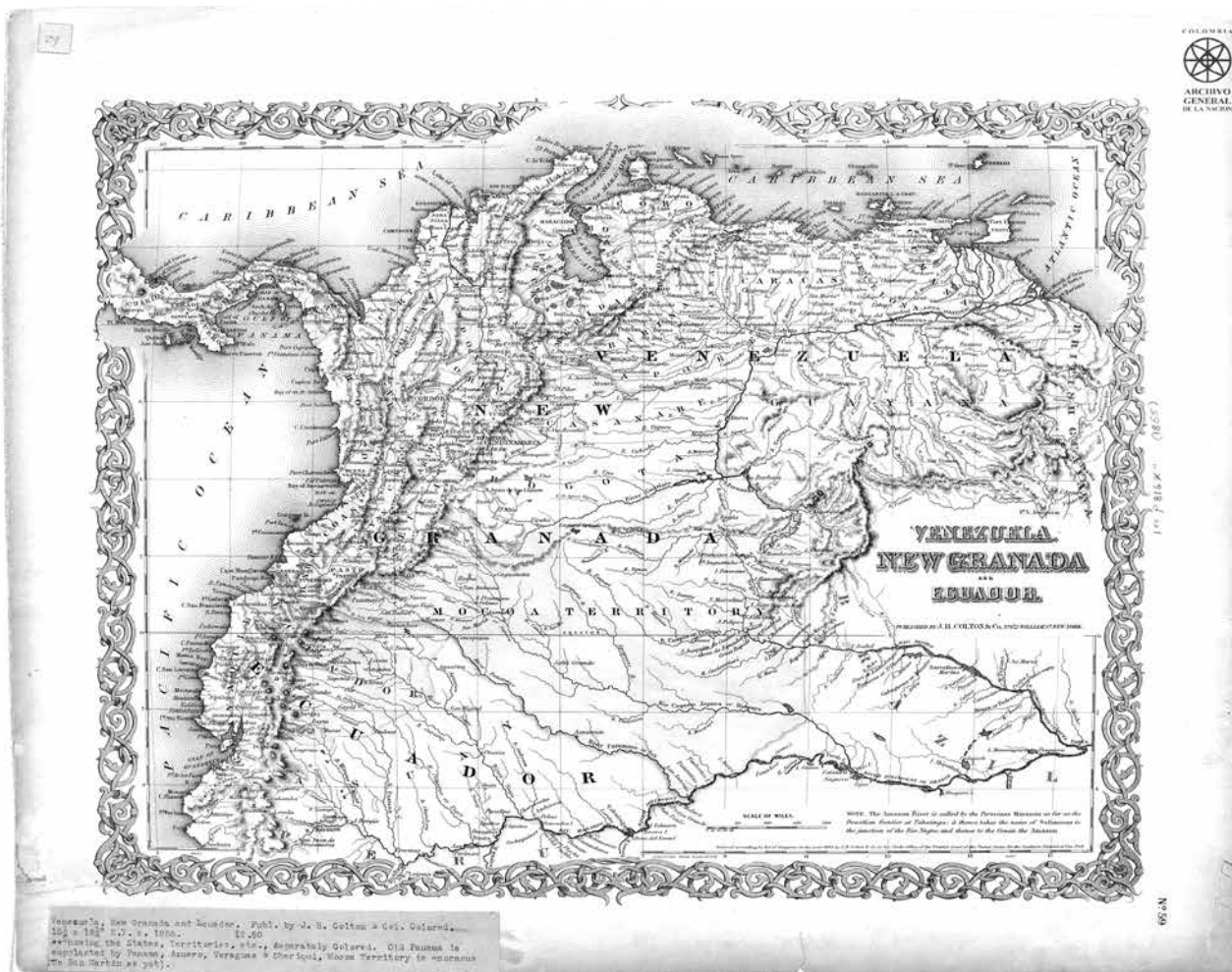
[...] el bosquesino da preferencia a la ricura antes de la riqueza [...]. Para los desarrollistas, políticos y planificadores, el dinero, el aumento de ingresos monetarios y la aspiración a la riqueza constituyen la motivación humana fundamental, como un valor universal para todos los seres humanos, que debería impulsar cambios en las actividades y un desarrollo que equivale a mayor consumo de bienes (270).

Ahora bien, más que la vía elegida por Gasché de comprender y conocer los valores sociales bosquesinos y la manera de recorrerla con sus herramientas conceptuales y metodológicas, destacamos ante todo el hecho de que su apuesta busca la posibilidad de tener una visión crítica de la sociedad urbana, tanto para bosquesinos como para no bosquesinos.

Esta visión crítica nos libera de la imitación compulsiva de un modelo de desarrollo, que, siempre, tiene el estilo de vida urbana (y la sociedad capitalista basada en la doctrina neo-liberal) como ideal orientador, y nos estimula en buscar un “progreso” que no sea sólo económico, sino también social, ético y espiritual, y para el cual los valores sociales bosquesinos son más bien precursores, pioneros y susceptibles de inspirarnos en nuestra búsqueda, que valores que deben “superarse” por ser causa de “atraso” y “subdesarrollo” (Gasché y Vela, 2012: 37).

Por otro lado, como explicó Gasché en una de las sesiones en la maloca, “mi objetivo es nombrar lo propio para que lo entiendan los funcionarios y, también, para que los bosquesinos puedan expresarlo en castellano y defenderlo” (6 de marzo del 2014). Este objetivo de Gasché, en su libro y en la orientación que le dio a las veintiocho sesiones de la primera fase, hizo parte de una tensión particular que afectó y constituyó nuestra experiencia: nombrar lo propio desde





Venezuela, New Granada y Ecuador, 1855

Sección: Mapas y Planos, 39.5 x 47.5 cm | ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN - COLOMBIA

palabras y modos no propios. De hecho, esta tensión está presente en cualquier situación en que se busque comprender y explicar lo indígena a la academia, a la opinión pública o a los mismos indígenas. Notamos que esta tensión no se resuelve con simplificaciones de los conceptos o del castellano, ni con la acumulación de ejemplos vivenciales.

### TODA-VÍA ACARREA TENSIONES

De las sesiones de la primera fase queremos destacar una tensión que le dio vida a nuestra experiencia y fue producida por la dinámica académica. Esta fue una forma de trabajo que consistía en generar y orientar el diálogo acerca de los valores sociales bosquesinos y lo murui, con base en las preguntas e ideas derivadas de la lectura previa del libro *Sociedad bosquesina* (Gasché y Vela, 2012) y de las vivencias de los participantes. Esta meto-

dología fue acordada, previamente, con los integrantes de Curuinsi, y se justificó en que los jóvenes eran estudiantes. Por tanto, se pensaba que tenían las habilidades de lectura académica para aprovechar esta forma de trabajo. Sin embargo, no fue así, como se insinuó desde la primera sesión y a lo largo de esta primera fase:

[Ante el control de lectura hecho por Gasché, cada uno responde: “No he leído”] Rubén pregunta a don Virgilio: “A ver Tío, ¿has leído o no has leído?”. Don Virgilio: “De todos modos, don Jorge, yo lo leo, pero no lo entiendo” [risas] (19 de septiembre del 2013).

Don Virgilio: “Por ejemplo estos jóvenes llegados del Estrecho están nuevos y no le entienden nada. Pero luego que empiecen a entenderle, eso les va a gustar” (12 de diciembre del 2013).

Para la comprensión de los valores sociales que le dan contenido a lo propio, Gasché se la juega por dar ejem-

plos, contar anécdotas e indagar por las vivencias de los participantes en sus comunidades de origen, para luego relacionar esas experiencias con los conceptos con que él nombra los valores sociales bosquesinos, en lo que él entiende como una vía inductiva.

Otra faceta de la dinámica académica se manifestaba en tensión con los saberes murui y sus expertos, o sea, los *nimairantí*:

Gasché: “Algo pasa a nivel de la comunicación con los seres de la naturaleza y los seres humanos que nosotros los blancos no podemos captar, comprender, imaginar, porque no tenemos esa experiencia. Lo que pasa es que los blancos cuando no comprenden algo dicen que ‘eso no existe, eso es cuento’. Yo sería más prudente, lo que no comprendemos, puede existir, tener realidad y eficiencia. Pero nuestros medios no permiten entenderlo, nosotros los blancos estamos encerrados en nuestro mundo mental, en nuestro vocabulario, en nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje tal vez no tiene cómo expresar las cosas indígenas” (6 de febrero del 2014).

Don Virgilio: “Esta es una reunión casi como de los blancos. Estamos hablando aquí en castellano, en lo que nos hacemos entender. Pero en nuestra lengua materna son diferentes las cosas. Como dijo el hermano Alfonso, lo que habla es el *jiibe* [la coca]” (20 de marzo del 2014).

La dinámica académica fue un componente de la vía recorrida en esta primera fase de trabajo; nos permitió ver unas cosas y otras no, como sucede al recorrer cualquier vía. Precisamente, pudimos avizorar otro camino, distinto o complementario a la dinámica académica. Esto se logró gracias a la revisión y discusión sobre las notas transcritas de las sesiones videograbadas, durante la segunda fase de trabajo.

A partir de la vía de la dinámica académica, reconocimos la oportunidad y el desafío de buscar otra vía. De hecho, la razón por la que hablamos de vías está motivada en las palabras de don Virgilio durante una sesión en la maloca. Se trata de un diálogo con Gasché sobre los preparativos para un taller sobre desarrollo propio y saberes murui que los integrantes de Curuinsi harían con indígenas en el Estrecho<sup>11</sup>.

Don Virgilio: “Me quedaba para preguntar, ¿cuál es la raíz para hacer entender a nuestros paisanos?”

Cuando usted habla una cosa no te va a entender. Nosotros entendemos algunas partes porque llevamos conversando años. Pero esta conversación no se ha dado nunca en ninguna parte, en ninguna comunidad se ha dado. Entonces nosotros tenemos que buscar por dónde entramos, por dónde primero hay que entrar, cuál es el canal por medio del cual vamos a poder, para que ellos reflexionen. Usted conoce muy bien que nuestros paisanos van a una asamblea, y cuando se habla de valores sociales y así, para ellos es lo mismo que nada. ¿Cuál es el camino, por dónde podemos entrar, para abrir este diálogo?”

Gasché: “Justamente, esta es *la vía* [refiriéndose a replicar la forma de trabajo de las sesiones en la maloca]”.

Don Virgilio: “Sí, es *una vía*” (24 de octubre del 2013, cursivas nuestras).

#### USANDO Y AMPLIANDO LA TENSIÓN DE LA DINÁMICA ACADÉMICA

Con las intervenciones de las sesiones que hemos transcrito en este texto, queremos mostrar una tensión que ha acompañado esta experiencia: expresar lo propio en palabras y en una lógica que no son propias. Porque palabras como *autonomía*, *democracia*, *valores sociales*, *tendencia anárquica* no son propias, igual que no lo es la lógica de la investigación social-antropológica-pedagógica, la escritura académica de divulgación y los entramados coherentes de conceptos. Gasché observa, nombra y explica lo indígena-bosquesino a través de su compromiso, interpretación y puesta en práctica de un método inspirado y, al mismo tiempo, crítico con los aportes de algunas ciencias sociales y humanas.

Señalar esta tensión no es decir algo novedoso, ni con ello se busca desestimar la propuesta de Gasché. Consideramos que este último ha recorrido una vía muy productiva, pues incluso ha inspirado y orientado la experiencia que da lugar a este texto. Esa vía podríamos nombrarla, esquemáticamente, *de lo no propio a lo propio*. Y, también, otra vía podría nombrarse *de lo propio a lo no propio*, con el desafío que significa que los jóvenes recién estén aprendiendo el dialecto bue, es decir, el lenguaje y lógica de *lo propio*.

Consideramos que la contradicción entre nombrar lo propio (bosquesino), a partir de lo no propio (no bosquesino) o viceversa, no debe asumirse como algo negativo



que necesita remediarse favoreciendo una u otra opción, ni debe maquillarse con eufemismos; al contrario, debe entenderse y aprovecharse. De hecho, una nueva comprensión y relación con esa contradicción hace que ésta cambie de sentido, porque empezamos a reconocerla como una tensión, algo útil. Pero reconocer y lograr ese cambio es un proceso que se aprende paso a paso, mediante la experiencia cotidiana de conversación y acción, pues no aparece definida en ningún libro. Por eso, debe insistirse en que no se trata de un cambio de palabras, sino de una transformación paulatina de las palabras y acciones cotidianas que usamos para relacionarnos con lo propio y lo no propio. Es de este modo en que la tensión puede entenderse como un movimiento que debemos aprovechar para darnos cuenta hasta dónde llega nuestro trabajo y por dónde debemos orientarlo. Así como se intentó durante la segunda fase del trabajo, en busca de otra vía, para endulzar el camino, para entenderlo.

### BUSCANDO UNA VÍA DESDE LO PROPIO HACIA LO NO PROPIO

Cuando hablamos de *otra vía* nos referimos a un uso del lenguaje y a formas de trabajo que complementan la primera vía (ilustrada con la tensión proveniente de la dinámica académica). De eso se trató la segunda fase, que estuvo siempre en diálogo con la primera, aunque no fue prevista desde el inicio. Se llevó a cabo entre los meses de marzo y mayo del 2014, en jornadas diferentes a las sesiones de los jueves. Su propósito estuvo motivado por tres elementos: la lectura y conversación acerca de una propuesta elaborada por Curuinsi para la formación de indígenas<sup>12</sup>; una propuesta del programa Sociodiversidad del IIAP de hacer un diccionario o guía sobre desarrollo propio, a partir de las sesiones videograbadas; y, finalmente, un motivador crucial, la experiencia liderada por una comunidad murui sobre planes de vida en Colombia, documentada por Edmundo Pereira. El diálogo y reflexión con este trabajo alimentó la generación de la segunda fase del proceso y, por eso, lo ampliamos a continuación.

#### DON ÁNGEL Y LA COMUNIDAD DE SAN RAFAEL

Entre otras cuestiones<sup>13</sup>, la investigación de Pereira presenta las maneras en las cuales las políticas del Estado colombiano se reciben, cuestionan y responden por

una comunidad murui del río Caraparaná de la Amazonía colombiana, llamada San Rafael, y cuyo líder es don Ángel Ortiz. En la comunidad no se interesaron por las preguntas de investigación que tenía Pereira sobre memoria e historia de los murui, pero sí estaban preocupados y motivados por trabajar y recibir apoyo en el proceso de elaboración de un plan de vida.

El proceso de realización de un plan de vida para los uitoto-murui significó la confrontación de dos modelos de trabajo: uno local, representado por San Rafael, partiendo de las dinámicas del mambadero de don Ángel y otro modelo de trabajo exógeno, trazado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) con el financiamiento de WATU (una ONG internacional) y apoyado por la Organización Indígena Murui de la Amazonía (OIMA) (Pereira, 2005: 142).

Se reconoce una confrontación socio-cultural de dos modelos políticos [...]. Uno legal y escrito y otro ceremonial, ritual y oral. Es una paradoja que deben afrontar los grupos indígenas (160).

El modelo de trabajo de la OIMA-ONIC-WATU fue pensado para realizarse en varias comunidades durante tres o cuatro meses, y a partir de reuniones y cuestionarios previamente producidos en Bogotá. A diferencia de esta forma de trabajo, el plan de vida de San Rafael no tenía plazo, pues se ha realizado mediante otra dinámica, forma de registro y organización del conocimiento.

Una máxima de don Ángel era “la coca es para toda la vida”, lo que significaba que el proceso de aprendizaje no terminaba nunca y lo mismo era para un *nimairama* y para el plan de vida (272-273).

Hay que saber conciliar y no vamos a formar un conflicto. Este es un proceso largo porque es plan de vida, no es plan de comercio, tampoco el comercio puede decir cómo debe ser el humano. El ser humano es aquel que produce el comercio. No hablar únicamente de comercio, hablemos también del ser humano. Así sí podemos enriquecer (191).

Si bien los planes de vida se sustentan en las lógicas del desarrollo, don Ángel consideraba indispensable definir e implementar el desarrollo desde lo murui, es decir, desde el conocimiento de la palabra de coca y de tabaco. Así como en el mambadero y la chacra, que son lugares en los que tiene significado y vida esa palabra.

Según don Ángel, es recuperando y, sobre todo, “viviendo y ejerciendo los conocimientos y preceptos de la coca y del tabaco, que se aprenderá a ‘administrar’ y a ‘invertir’ los recursos para el bien de todos” (189). Por eso, lo primero que hicieron fue reunir narrativas históricas murui, desde la idea de que la historia es fundamental para construir y orientar el plan de vida y el desarrollo:

[...] tenemos que recorrer los pasos de los primitivos, así sí podemos conocer, porque cada cosa tiene que recorrer los pasos. [...] Siempre uno debe recorrer el paso, es como una persona cuando se pierde tiene que buscar las huellas, después de ver huella, usted ya puede orientar, porque la huella mira hacia allá, entonces uno allá tiene que seguir. Así mismo es para uno construir el plan de vida (7).

Don Ángel consolidaba una vía para darle sentido y usó las palabras no propias, desde lo propio, como en el caso de *autodiagnosticar*:

[...] narramos una partecita y seguimos para aprender a autodiagnosticarnos, para conocer a los demás, para amar al prójimo, para conocer a otros indígenas, para conocer a los blancos. De ahí, para comprender todas las particularidades de la humanidad, para pensar de corazón, para comprender, para concientizar (269).

Por otra parte, don Ángel insistía en la importancia de la educación de la comunidad para realizar e implementar los planes de vida y de desarrollo propio, cuando preguntaba: “¿Quién va a manejar, si vamos a hacer proyectos? ¿Quién va a manejar de verdad? [...] tenemos que manejar tanto lo tradicional como lo occidental” (185).

## LA SEGUNDA FASE

Una amplia selección de ideas sobre la experiencia de don Ángel fue comentada con los jóvenes de Curuinsi. Esto motivó la implementación de un espacio de reunión complementario para continuar y afianzar la discusión sobre desarrollo propio. Al concretar esta intención, los jóvenes se involucrarían fácilmente con la propuesta de elaboración de una guía conceptual sobre desarrollo propio.

Sintéticamente, el procedimiento de elaboración de la guía consistía en revisar y comentar las notas transcritas

de las sesiones de los jueves, para pensar y definir los reales alcances y la utilidad del material videograbado junto con los jóvenes. En este espacio discutimos, por ejemplo, para qué, para quiénes y cómo podría ser útil el material de las sesiones, ¿sería una guía lo que haríamos, un resumen de la sociedad bosquesina?

Además, este ejercicio de discusión de la segunda fase se orientó a los jóvenes que se integraron al trabajo en la maloca en el mes de febrero del 2014. Ellos, durante las sesiones de los jueves, decían no entender muy bien los conceptos de las discusiones que se adelantaban desde septiembre del 2013.

Las sesiones de revisión y discusión de esta segunda fase se prepararon y concertaron conjuntamente. Al inicio se discutieron los criterios de trabajo entre todos los participantes y se lograron acuerdos como los siguientes:

Se requiere tiempo, compromiso y dedicación. No se trata, entonces, de que los jóvenes memoricen y repitan el contenido de las notas de las sesiones videograbadas. Sino que, sobre todo, vinculen la comprensión de esos contenidos y del pensamiento murui, con su experiencia actual y concreta. Por eso es fundamental que exploren sus talentos o intereses (dibujar, tallar, deporte, plantas, etcétera) en relación con alguna cuestión del desarrollo propio y lo murui (3 y 4 de abril del 2014).

Sobre la metodología de trabajo de esta segunda fase, cada sesión iniciaba con un momento inspirado en una idea de don Alfonso, quien insistía en que los estudiantes que estaban aprendiendo la lengua murui debían abrir los oídos para poder aprender otras palabras y formas de pensar. Entonces, la exploración de otra vía que pretendíamos con esta segunda fase, iniciaba con un momento llamado “Para destapar los oídos, escuchar otras voces”. Era un cambio muy sencillo, pero logró movilizar la tensión de la dinámica académica de la primera vía.

Se trataba de iniciar la sesión escuchando otras maneras de nombrar, pensar o experimentar las cuestiones sobre desarrollo propio y saberes indígenas que se discutían en las sesiones de los jueves. Se incluyeron videos, poemas, canciones, noticias de prensa y fragmentos de textos teóricos. En suma, múltiples materiales que lograban destapar los oídos para pasar al segundo momento, llamado “reVISIÓN y ConversACCIÓN”. Así,





como adivinanza, permite explorar otras vías y realidades personales y grupales que no están tan cerca de la academia, como sí lo están los aspirantes al magisterio.

De este modo, entender la ambivalencia como adivinanza incluye un componente de incertidumbre, pues no sólo remite a reconocer, debatir y decidir entre lo bosquesino y lo urbano, sino a crear puentes y alternativas entre ambos ámbitos. Adicionalmente, la ambivalencia definida por Gasché en la primera fase estaba dirigida a entender circunstancias de los bosquesinos, pero pensada y usada como adivinanza, podría ampliarse y hacerse relevante para los no bosquesinos, pues creemos que al revalorar lo propio, también se revalora lo no propio. Así se reconoce en el siguiente apartado, que recoge las ideas y comentarios de tres sesiones de la segunda fase (23, 26 y 29 de abril del 2014).

#### DE LO TRAMADO EN LA SEGUNDA FASE

Gasché: “¿Por qué darle importancia a lo propio, si eso pertenece al pasado? Nosotros somos modernos, queremos música tecno, marcas de ropa. ¿Qué queremos y qué no queremos?, seamos francos. Mientras no reconozcamos nuestra realidad interna, estamos viviendo una comedia” (12 de septiembre del 2013, cursivas nuestras).

Las preguntas resaltadas tienen que ver con la ambivalencia que tiene cada persona, familia y comunidad entre lo indígena y lo urbano. Por eso nos preguntamos: ¿por qué darle importancia a lo propio?, ¿cómo mantenemos lo propio y cómo, cuándo y hasta dónde lo relacionamos con lo urbano?, ¿para qué hacer eso, si es tan difícil?

Estas y otras preguntas le dan forma a la ambivalencia. Son interrogantes que no tienen una única respuesta, ni otra persona puede responderlas por uno; por eso son como una adivinanza que debemos resolver no solamente hablando, sino haciendo. Es decir: descubriendo y recordando maneras de vivir sabroso; actividades para que las personas, las familias, las comunidades y el territorio vivan sabroso, *kaimarede*. “Don Virgilio: ‘O sea que *kaimarede*, la ricura, abarca un todo. Está metido en el baile, en la comida, en la sociedad” (9 de enero del 2014).

Igualmente, la pregunta por una vida sabrosa también puede ser importante y comprensible para los no indígenas. Porque de las respuestas que demos a la am-

bivalencia-adivinanza, con nuestras palabras y acciones, depende la vida sabrosa no sólo de los bosquesinos, sino también de los no bosquesinos.

La ambivalencia-adivinanza tiene muchas formas de verse y sentirse: en las dudas, miedos, rabias, remordimientos, ilusiones, violencia e injusticias de la vida cotidiana en cada persona, familia, comunidad y territorio. Pero también, cuando se resuelve la adivinanza o la ambivalencia, así sea un poquito, esto puede causar alegría y fortalecer a la persona, a la familia, a la comunidad y al territorio.

Ahora nos preguntamos: ¿qué se necesita para resolver la adivinanza? No hay un manual, pero sí podemos aprender de otras experiencias de indígenas y no indígenas. Como cuando analizamos algunas circunstancias y estrategias de los indígenas u’wa de Colombia para sortear una confrontación con dos compañías petroleras (la OXY y la Shell) asociadas con el Estado colombiano. Discutimos algunos apartados de un artículo en el que se analizan “los relatos, imágenes y representaciones que han guiado las prácticas de los actores” (Serje, 2003: 101) partícipes de la confrontación, así como la “Carta de los u’wa al mundo”:

En el corazón de los u’wa hay preocupaciones por el futuro de los hijos del blanco, tanto como por el de los nuestros, porque sabemos que cuando los últimos indios y las últimas selvas estén cayendo, el destino de sus hijos y el de los nuestros será uno solo (Pueblo U’wa, 2000: 2).

La información y discusión sobre los u’wa, a partir de una situación que amenazaba su vida y la de su territorio, nos permitió reconocer tres elementos que ellos pusieron en práctica y que son pistas útiles para resolver la ambivalencia-adivinanza:

- Llegaron a acuerdos y actuaron juntos.
- Mantuvieron vivo el conocimiento propio (lengua, costumbres, etcétera).
- Tuvieron una relación con el conocimiento occidental.

Por eso, la respuesta a la adivinanza no la tiene Gasché, ni los colombianos, ni Rubén, ni ningún libro, ni ningún político o científico, ni un *nimairama*, pues tiene que ver con un proceso y experiencia de

formación personal y grupal, que no es el de la escuela tradicional.

Para seguir entendiendo mejor qué es y cómo es la ambivalencia-adivinanza, nos preguntamos: ¿cómo es la adivinanza, cómo es el acertijo de este tiempo para cada persona, familia y comunidad urbana, bosquesina o cualquier otra?

Al analizar las palabras de un intelectual indígena de Norteamérica, reconocemos que la relación con la naturaleza y con nuestro cuerpo-territorio hace parte de la adivinanza:

La naturaleza es un organismo: está en todas partes. Los occidentales intentan representarla dividiéndola para analizarla por partes. Parecen siempre gente que está afuera y trata de mirar lo que hay dentro. [...] Mucha gente no comprende que el mundo natural no es un mundo libre, así como los occidentales entienden la libertad. El mundo funciona según leyes naturales y existen muchos ciclos del mundo natural con los que tenemos que vivir en armonía. Lo que tenemos que buscar es una libertad dentro de estos ciclos y estas leyes. Es una libertad que nos cuesta trabajo imaginar y que es mucho mayor que la que mucha gente ha experimentado hasta ahora (citado en Tiezzi, 2006, pp. 17-18).

Encontramos un vínculo entre estas ideas y algunos saberes y prácticas de los murui. Por ejemplo, sus bailes-fiestas son rituales que permiten sentir y manejar la relación con la naturaleza armónicamente. Pero, como dicen los abuelos, esta armonía se pierde cuando se olvidan la lengua y las fiestas. Sobre el baile-fiesta de los murui, recordamos lo dicho por don Ángel:

El baile es un triunfo. Después de escoger una buena palabra para educar a los suyos, la palabra que multiplica, después que se organizaron y realizaron los trabajos, entonces se canta, entonces se baila, entonces se celebra y agradece, consumiendo la abundancia producida a lo largo del proceso de enfriar y endulzar el mundo natural y el mundo social (Pereira y Ortiz, 2010: 15).

En este punto, nos damos cuenta y sentimos que la ambivalencia-adivinanza es algo más que memorizar y repetir lo que dice el libro *Sociedad bosquesina* (2012); algo más que repetir *desarrollo propio, identidad, li-*

*bertad y valor social*, o decir que los europeos son el diablo y las ciudades el infierno. Para darle sentido a la ambivalencia-adivinanza en nuestras vidas se necesita nuestra inteligencia, compromiso y, sobre todo, creatividad para reconocerla, nombrarla y resolverla en palabras y actividades personales, familiares, comunitarias y con el territorio. Ante todo creatividad porque no hay respuestas, ni fórmulas, pero también porque se trata de restablecer una relación con la belleza, la armonía y el sentir, sin disfrazarnos, ni ser caricaturas de indígenas, ni de ciudadanos.

Queremos aprender a cultivar situaciones que alimenten con sabrosura nuestras vidas, pues, como dicen los *nimairani*, la ricura es un componente importante para nutrir y cuidar la salud del pensamiento, los sentimientos y las acciones de personas y familias. Hasta el mismo creador se alimentó primero del canto, como cuenta Hermes Ortiz. En el principio de todo se encuentra el creador, Moo Bui-naima, sentado en la oscuridad, pensando en la creación, poco después de haberse creado a sí mismo:

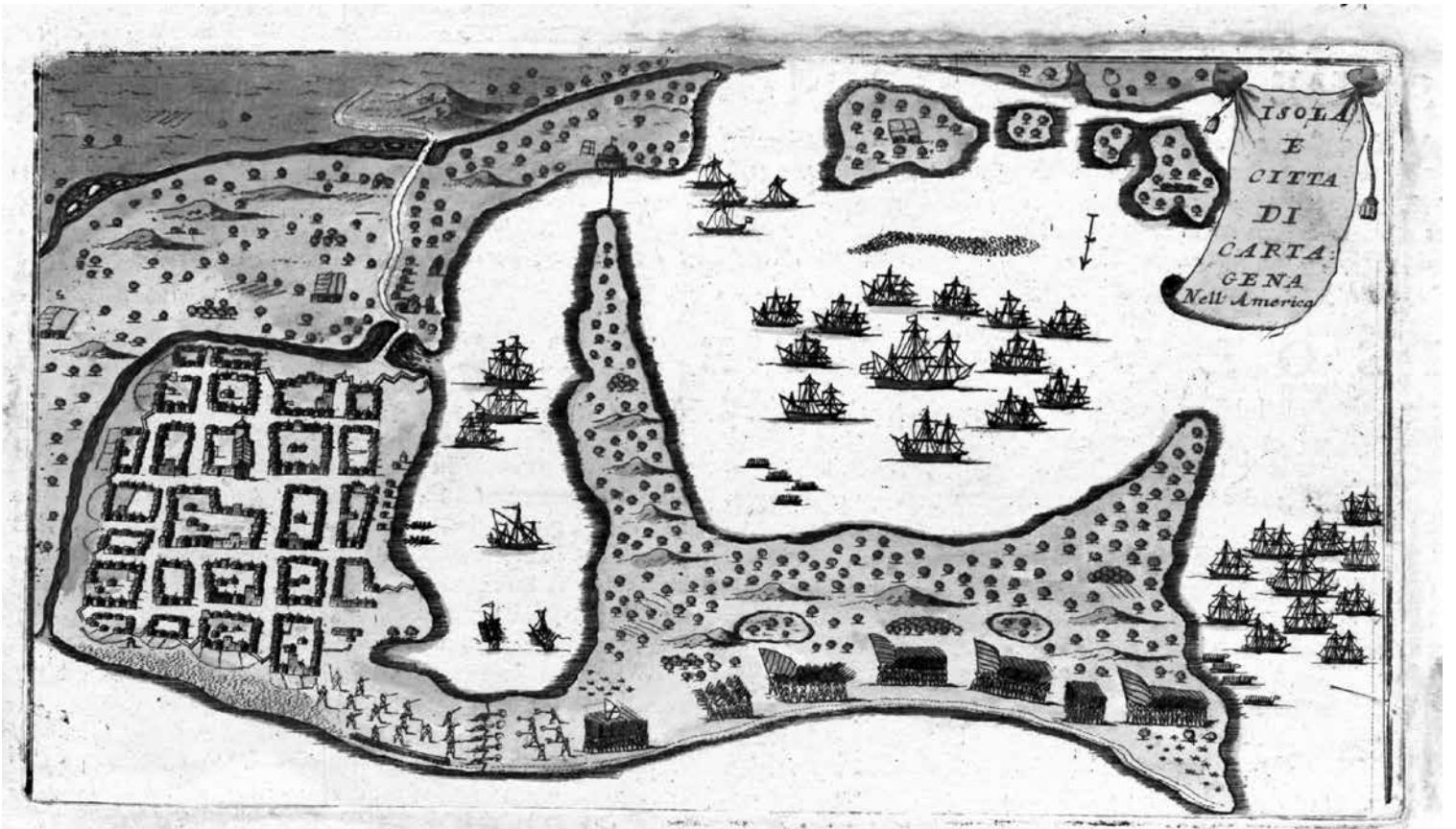
[...] él sintió hambre espiritual y material. Para alimentarse y alentar el pensamiento de cómo iría a crear el mundo, el creador amaneció el primer canto (Pereira y Ortiz, 2010: 20).

Los murui de San Rafael cantan porque cantar trae aliento y el aliento trae vida. Cantan porque cantar alimenta el cuerpo y el espíritu, porque cantar, dice Don Ángel, “cura” la gente y los sembríos, porque cantar enseña (21).

## UNA ESCARAMUZA DESDE LO PROPIO HACIA LO NO PROPIO...

Si nos limitamos a la propuesta de Gasché, la palabra *ambivalencia* nombra y fija lo propio desde lo no propio, una vez más. Pero al incorporar el sentido de adivinanza, le apostamos a una posibilidad en construcción, que amplía y enriquece la ambivalencia nombrándola y ubicándola también desde lo propio. Miremos algunas posibilidades preliminares al respecto.

La ambivalencia puede pensarse desde la fiesta, la alimentación y el *lletarafue* o palabra de disciplina o de consejo (Echeverri, 1997; Pereira, 2005). ¿Este intento es nuevo? No, puede identificarse en la experiencia de



*Isla y ciudad de Cartagena en América, Mapas de Colonia y Virreinato (Siglo XVI-XVIII)*  
Colección: JEAS | ARCHIVO: BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA

don Ángel Ortiz y la comunidad de San Rafael, cuando se recorrió otra vía para nombrar lo no propio (planes de vida, desarrollo, autodiagnosticar), a partir de lo propio, tanto en castellano como en bue.

Desde lo murui, la ambivalencia se daría entre el bosque y el humano, es decir, en las maneras de relacionarse o negociar, mediante los bailes y *lletarafue*, con las energías calientes que amenazan la ricura de la vida de los seres humanos, presentes en los animales y seres de la naturaleza (Echeverri, 2001). Vista así, podemos imaginar, analógicamente, una ambivalencia entre el bosque de los bosquesinos y el bosque urbano<sup>15</sup>.

¿Acaso es insólito o disparatado pensar que las energías (palabras, maneras, actividades, personas, valores) que llegan de las ciudades amenazan la ricura de la vida de los murui?

Ferni: “Por eso dicen nuestros abuelos, que ellos no se preocupan por tener riqueza, si saben curar y hacer mu-

chas cosas. Ellos sienten rico tener su comida y poder compartir y esa es la diferencia. Acá el urbano piensa que riqueza es tener lo material, pero en cambio los abuelos que nos aconsejan dicen ‘la riqueza es esto: sentirnos bien’, y se siente bien el poder compartir, el poder sanar, el poder decir gracias” (6 de marzo del 2014).

La idea que domina en las ciudades acerca del desarrollo es que la acumulación de riqueza y el progreso material ilimitados son indispensables para vivir mejor. Esta idea llega de muchas maneras a nuestras vidas y, precisamente, presenta grandes desafíos o adivinanzas sobre cómo relacionarnos con esas energías que amenazan la ricura de la vida, pues es necesario aprender a interactuar con las energías del bosque urbano. ¿Es posible enfriar y endulzar ese calor?<sup>16</sup> ¿Podemos identificar, seleccionar y utilizar lo que viene de la ciudad en favor de lo propio?

De manera general, creemos que, por esta vía, no se vería lo que viene de la ciudad como algo malo





Suramérica, 1860 | Colección: Pablo Navas | ARCHIVO: BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA

de lo que hay que aislarse o únicamente defenderse. Incluso, por esta vía podrían encontrarse sentidos relevantes para la vida de la gente de la ciudad en estos tiempos.

Ampliar y enriquecer la ambivalencia cuando la nombramos y ubicamos desde lo propio, sirve para encontrar otras vías, lecturas y maneras de abordar el desarrollo en tensión con los lugares comunes, monótonos y estandarizadores, que sofocan la creatividad y distraen la capacidad de reconocer oportunidades en lo cotidiano. Porque, la adivinanza es un reto, un desafío, que, pese a la adversidad, angustia y seriedad de las situaciones que involucra (nada más y nada menos que la amenaza de la ricura de la vida y hasta de la vida misma), requiere de la creatividad, la astucia y, sin duda, del placer, la disciplina y el disfrute característicos de lo lúdico.

## TEJIENDO EN DOS VÍAS: ENRIQUECIMIENTO Y DIVERSIFICACIÓN DE LA CONVERSACIÓN Y LA FORMACIÓN

La segunda fase de nuestra experiencia no nos llevó a certezas. Pero sí nos permitió experimentar la idea de que la ambivalencia-adivinanza es central para trabajar el desarrollo propio y que la base de este proceso es la formación. De allí salieron valiosas semillas y conceptos para nuestra formación y, quizá, para otras personas interesadas. Por esto, con base en la segunda fase decidimos no elaborar un diccionario o una guía conceptual sobre desarrollo propio, sino un conjunto de módulos inspirados en la chacra y la horticultura murui, que sean nutritivos y puedan recorrerse, cultivarse, enriquecerse y diversificarse en función del interés y características de los grupos (murui y no murui) que los utilicen.

### ENTENDIENDO EL DESARROLLO COMO PALABRA DE FORMACIÓN: KOMUILLA UAI

Reconocemos la centralidad de la formación (*komuilla*) de gente y de alimento (formación de vida) como parte del eje articulador de los módulos. En lugar de *educación*, hablaremos de *formación*. Así evitaremos limitarnos a niños o jóvenes, así como a una escuela o universidad. En los módulos esperamos no reducirnos

al sentido y propuesta occidental de formación. Para ello, buscaremos comprender y aprender a utilizar el significado de *komuilla uai*, “palabra del formarse”, que es como don Virgilio piensa que podría decirse desarrollo en bué.

El proceso de elaboración de los módulos se articulará con nuestra formación. En tal sentido, el interés por aprender a ver y a transitar la ambivalencia-adivinanza, requiere experimentar y resignificar lo propio y lo no propio. También es necesario explorar, entender y ampliar lo que conlleva asumir lo occidental como si fuera un bosque urbano, es decir, con peligros y calor que, aunque están en muchas comunidades y en los corazones de las personas bosquesinas y no bosquesinas, tienen el potencial de endulzarse y enfriarse.

Los módulos buscarán servir como canasto de herramientas para relacionar lo bosquesino y lo urbano. *Canasto* porque es una noción de los murui que involucra teoría y práctica, conocimiento y técnica, así como la acción de discernir, seleccionar, filtrar. Acciones fundamentales para reconocer relaciones calientes entre lo urbano y lo bosquesino (tanto personales como sociales), así como para crear otras relaciones (endulzándolas, enfriándolas), no sólo en el pensar, el hablar, sino también en el quehacer tanto personal como social y territorial.

Módulos de adivinanzas, rompecabezas, pero también abre-corazones, en consonancia con la idea de los murui: se piensa con el corazón (*komeki fakade*). Entonces, abrir el pensamiento es abrir el corazón y aprender a hacer esto es toda una adivinanza o acertijo de difícil solución, que requiere romper-la-cabeza, es decir, romper una manera de pensar para crear otra.

Don Alfonso: uno nace y no va a caminar al toque. Es parte por parte. Y así viene la historia. Entonces no vamos a ir de frente. Hay que tener un poco de paciencia para conseguir algo. Hay que poner esfuerzo de aprender nuestra lengua. Entonces hay que dar un poco de valor a nuestra juventud, porque ellos van a ser nuestro bastón. Van a quedar en nuestro reemplazo. Entonces, *kue komeki duiño*: abre nuestro corazón para poder aprender más (20 de marzo del 2014).

Finalmente, ¿de dónde saldrán las reglas y contenidos para construir y usar los módulos? De continuar la



reflexión y producción sobre la experiencia que hemos intentado contar en este texto. De avivar esta minga urbana que se cruza, a veces indisciplinadamente, con la escritura, el castellano y los conocimientos de los murui y de algunas

ciencias sociales y humanas. Así, como sucede en otras comunidades y lugares del planeta, intentaremos continuar la búsqueda de géneros discursivos académicos nutritivos y sabrosos que trasciendan el cliché o el adorno vacío.



## NOTAS

<sup>1</sup> Siguiendo a Gasché (2009) y de manera general, los murui, con su dialecto bue, integran el área cultural denominada Gente de Centro. Un conjunto de pueblos indígenas que se distinguen por su lengua o dialecto, a saber: bora, miraña, mui-nane, ocaina, nonuya, huitoto (con sus dialectos principales: mika, bue, minika y nipode), resígaro y andoke. El núcleo de su territorio se sitúa entre el medio Caquetá y el medio Putumayo, Colombia. Incluye una prolongación al sur del Putumayo hasta el río Ampiyacu, en Perú. Su organización ceremonial tiene como eje el uso del tabaco, la coca y la yuca dulce, y se manifiesta en un universo complejo de relaciones sociales, intercambios de bienes y servicios, discursos rituales y cantos. Lo anterior puede ampliarse en Echeverri (1997, 2001).

<sup>2</sup> Las citas de las intervenciones de los participantes se identificarán con el nombre de la persona y la fecha de la sesión.

<sup>3</sup> El mambadero (jibibiri) o patio de la coca está ubicado dentro de la maloca. Allí se enseñan y aprenden los saberes tradicionales murui. Es un lugar donde se habla, se escucha y se piensa con el corazón y el cuerpo.

<sup>4</sup> Maloca o ananeke es el nombre de la estructura tradicional donde residían y desarrollaban sus discursos y prácticas rituales los murui. En las comunidades actuales ha variado su uso, véase Pereira (2005) y Gasché (2009).

<sup>5</sup> Véanse la páginas *web* del IIAP y del Programa de Investigación de la Diversidad Cultural y Economía Amazónica, disponibles en: <http://www.iiap.org.pe> y <http://www.sisociodiversidad.org.pe>, respectivamente.

<sup>6</sup> Se recomienda ampliar la información consultando la página *web* disponible en: <http://www.curuinsi.org>.

<sup>7</sup> CNRS-Francia, de 1978 al 2005 (pensionado); Formabiap-Perú, de 1987 a 1997; e IIAP-Perú, desde 1997 hasta la fecha.

<sup>8</sup> En áreas como formación de maestros, elaboración de materiales didácticos, asesorías a entidades gubernamentales, entre otras. Para ampliar, véase el sitio *web* disponible en: <http://jgasche.weebly.com/>.

<sup>9</sup> La categoría *bosquesinos* se refiere a indígenas y ribereños de la Amazonía peruana (Gasché y Vela, 2012).

<sup>10</sup> Éstos son, a saber: “1) las condiciones de la coresidencia y del territorio; 2) la libertad y autonomía de la unidad doméstica y la tendencia anárquica; 3) el equilibrio altruista por medio de la solidaridad grupal; 4) la solidaridad comunal; 5) la unidad sociológica entre seres humanos y seres de la naturaleza: socio-tureza; 6) relaciones personales vs. impersonales; 7) la ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual de respeto; 8) la igualdad material y el papel de la envidia; 9) la pluriactividad y la pluricapacidad y 10) la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas humanas” (Gasché y Vela, 2012: 253-264).

<sup>11</sup> Capital de la provincia Putumayo peruana, limítrofe con Colombia.

<sup>12</sup> Intitulada Programa de Formación Profesional Indígena Ocaina, Murui y Bora del Perú, articulada con la práctica de los saberes y el saber-hacer ancestrales y un desarrollo propio.

<sup>13</sup> Presentamos algunos elementos útiles relevantes para nuestro trabajo, pero recomendamos consultar directamente a Pereira (2005).

<sup>14</sup> Esta idea, así como la segunda fase, se interrumpieron abruptamente. Se realizaron once sesiones, cada una de tres horas. Esperábamos trabajar hasta julio, pero los jóvenes tuvieron que regresar a sus comunidades inesperadamente, debido a que instituciones estatales incumplieron el compromiso de becarlos durante el primer semestre. Se retomará el trabajo en agosto del 2014.

<sup>15</sup> Negociar con el bosque urbano fue una idea de un abuelo ocaina-uitoto, llamado Hipolito Candré, kinerai. Véase Echeverri (1997).

<sup>16</sup> Lo caliente, por un lado, y lo frío y lo dulce, por otro, son atributos y procesos, no dicotómicos, que corresponden a conocimientos y técnicas centrales de la cosmovisión murui. De manera general, lo frío y lo dulce es aquello que nutre la vida y sirve para cuidarla; mientras que lo caliente es lo que puede intoxicar y desordenar su crecimiento y armonía. Se trata, entonces, de conocer los saberes y técnicas que permiten transformar, es decir, endulzar y enfriar lo caliente (Echeverri, 1997).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ASOCIACIÓN Curuinsi, 2012, *Plan de vida 2012-2016*, Iquitos, Perú.
2. ECHEVERRI, Juan, 1997, *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History and Orality*, tesis de doctorado, The Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research, Nueva York, EE. UU., disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/1600/>>.
3. ———, Juan, 2001, “La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco”, en: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 15, No. 32, Medellín, Colombia, pp.13-30.
4. GASCHÉ, Jorge, 2009, “La cultura material de la ‘gente de centro’”, Nimega, proyecto de documentación de lenguas-Dobes/MPI, disponible en: <[http://corpus1.mpi.nl/qfs1/media-archive/dobes\\_data/Center/Info/1.2\\_Cultura\\_material.pdf](http://corpus1.mpi.nl/qfs1/media-archive/dobes_data/Center/Info/1.2_Cultura_material.pdf)>.
5. GASCHÉ, Jorge y Napoleón Vela, 2012, *Sociedad bosquesina*, tomos I y II, Iquitos, IIAP.
6. LÓPEZ, María, 1996, “La palabra y la planta: clasificación botánica uitoto”, en: *Cespedesia*, Vol. 21, No. 67, Cali, Inciva, pp. 271-289.
7. PEREIRA, Edmundo, 2005, *Nimaira uruki yetara uruki: “esa es mi lucha”. Ritual e política entre os Uitoto-murui, rio Carapará, Amazônia colombiana*, Río de Janeiro, UFRJ.
8. PEREIRA, Edmundo y Hermes Ortiz, 2010, “Birui jübi-na ruana ñaite: hoje a coca fala de canto. Notas para uma antropologia da música entre os uitoto-murui”, en: *Mundo Amazónico*, No. 1, Leticia, Universidad Nacional, pp. 9-39.
9. PUEBLO U’wa, 2000, “Carta de los u’wa al mundo”, disponible en: <[http://www.asociacion.ciap.org/IMG/pdf/Carta\\_U\\_Wa.pdf](http://www.asociacion.ciap.org/IMG/pdf/Carta_U_Wa.pdf)>.
10. SERJE, Margarita, 2003, “ONGS, indios y petróleo: el caso U’wa a través de los mapas del territorio en disputa”, en: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, No. 32, tomado de <[http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/32\(1\)/101.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/32(1)/101.pdf)>, pp. 101-131.
11. TIEZZI, Enzo, 2006, *La belleza y la ciencia. Hacia una visión integradora de la naturaleza*, Barcelona, Icaria.

