

HOMBRES ENRAIZADOS Y LA CREACIÓN DE ESCUELAS ENTRE LOS MUINANE DEL AMAZONAS COLOMBIANO

Carlos David Londoño Sulkin



Carlos Jacanamijoy, *Las fortalezas solares*,
óleo sobre lienzo, 2000

RESUMEN

HOMBRES ENRAIZADOS Y LA CREACIÓN DE ESCUELAS ENTRE LOS MUINANE DEL AMAZONAS COLOMBIANO

En la década del ochenta, varias comunidades muinane y de otra "Gente de centro", indígenas del Medio Caquetá, amazonía colombiana, fundaron escuelas propias. En el I Encuentro de Mayores Muinane, los participantes concluyeron que la principal causa de sus tribulaciones comunitarias, interpersonales y salutarias era la mezcla indebida de sus mitos, ritos, prescripciones y prohibiciones comportamentales y dietéticas, entre otros, con el conocimiento y las prácticas de "los blancos". Este texto examina la conformación de las escuelas en las comunidades muinane y cómo ellas se constituyen en un uso creativo de la tradición.

RÉSUMÉ

DES HOMMES ENRACINÉS ET LA CRÉATION DES ÉCOLES CHEZ LES MUINANE DANS L'AMAZONIE COLOMBIENNE

Pendant la décennie des années quatre-vingts, plusieurs communautés Muinane et d'autres "Peuples du Centre", indigènes du milieu du Caquetá, dans l'Amazonie colombienne, ont créé leurs propres écoles. Lors de la Première Rencontre des Chefs Majeurs des Muinane, les participants ont conclu que la principale cause de leurs tribulations communautaires, interpersonnelles et salutaires était constitué par un mélange impropre de leurs mythes, leurs rituels, leurs prescriptions et leurs interdictions comportementales et diététiques, entre autres, avec les connaissances et les pratiques des "blancs". Ce texte examine la constitution des écoles dans les Communautés Muinane et la façon dont elles deviennent un moyen créatif d'utilisation des traditions.

ABSTRACT

ROOTED MEN AND THE CREATION OF SCHOOLS AMONG THE MUINANE OF THE COLOMBIAN AMAZON

In the 80's many Muinane communities and other "downtown people", indigenous from Mid-Caquetá, Colombian Amazon forest, founded their own schools. During the First Encounter of Muinane Elders, the participants concluded that the main cause of their communitarian and interpersonal afflictions were the undue mixture of their own myths, rites, prescriptions and behavioral and dietary prohibitions, amongst other things with the knowledge and practices of the white people. In this text it is examined the constitution of schools in Muinane Communities and how they are built in a creative use of tradition.

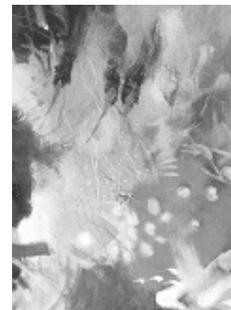
PALABRAS CLAVE

*Antropología y educación, comunidad muinane, escuelas muinane, políticas educativas
Anthropology and education, Muinane community, Muinane Schooling, educational policies.*

HOMBRES ENRAIZADOS Y LA CREACIÓN DE ESCUELAS ENTRE LOS MUINANE DEL AMAZONAS COLOMBIANO*

Carlos David Londoño Sulkin**

Traducción del inglés: Oscar Rivera



INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre los muinane del Amazonas colombiano y las manufacturas y economías de corte europeo datan de varios siglos. Las hachas de metal llegaron a ellos probablemente en la primera mitad del siglo XIX y fue uno de los pueblos más perjudicados por el auge del caucho ocurrido a fines de ese siglo y principios del XX. Durante 1997 y 1998, cuando realicé un trabajo de campo en comunidades muinane, usaban camisetas “made in Taiwan”, botes de motor, escopetas, dinero, etc., y participaban en organizaciones políticas multiétnicas legalmente reconocidas.¹ Habían incorporado a su vida diaria y “naturalizado” con éxito lo que para mí son costumbres y artículos externos: mitos importantes dan cuenta del origen lo-

cal de hachas metálicas, motosierras, dinero, etc.; de cómo la llamada *Gente del Centro* llegó a perder o rechazar esos objetos y de cómo los adquirió de nuevo.² Hablaron de sus mitos y conocimientos rituales como algo transmitido sin cambio alguno de padres a hijos desde el principio de la humanidad y que había sobrevivido a los embates de un pasado violento. Interpretaron los problemas sentidos de esa época en términos de la misma retórica cosmológica en la cual enmarcaban sus rituales, retórica que constituía, entre otras cosas, una teoría de lo social y de la subjetividad (es decir, una teoría relacionada con las experiencias que nosotros conocemos como pensamientos/emociones, motivaciones, etc.). Para ellos, el impacto de las cosas y costumbres de

* Presenté una versión anterior de este trabajo en la conferencia de la *Society of Latin American Studies*, celebrada en la Universidad de St. Andrews, Escocia, entre el 4 y el 6 de abril de 1997. El tema de las escuelas en las comunidades muinane lo trato en Londoño (1998; 2004).

** Antropólogo de la Universidad de Antioquia. Ph. D. en antropología social de la Universidad de St. Andrews, Escocia. Entre 1993 y 2001 realizó varias investigaciones etnográficas con los indígenas muinane de la Amazonia colombiana. Actualmente dicta diferentes cátedras de antropología en la Universidad de Regina en Saskatchewan, Canadá.

1 Hugh Jones (1988) describe detalladamente una dependencia similar de los bienes de mercado por parte de los indios del Vaupés colombiano.

2 Los muinane se consideran a sí mismos una de la Gente del Centro, junto con los uitoto, miraña, bora, nonuya, andoque y okaina, todos ellos nativos de la región Caquetá–Putumayo, en el Amazonas colombiano. Una discusión del desarrollo histórico de esta categoría puede verse en Echeverri (1997). En 1998 vivían alrededor de ciento diez muinanes en el Medio Caquetá. Cerca de setenta —incluyendo algunos uitotos y andoques— hablaban la lengua de los muinane, perteneciente a la familia bora.

3 Me referiré en adelante a la sociedad colombiana centralizada, urbana, como *la sociedad blanca* y a aquellos a quienes los muinane suponen provenientes de esa sociedad, como *blancos*.

los blancos afectó primero que todo sus pensamientos y emociones y, a través de éstos, su actividad social.³

En un Encuentro de Mayores⁴ Muinane de diferentes comunidades, financiado por una ONG, que tuvo lugar en 1992 —y en otros celebrados posteriormente—, ellos declararon repetidamente que los muinane estaban viviendo de manera indeseable, y esto lo vinculaban con la presencia histórica y los conocimientos del hombre blanco.⁵ Considero que la mayoría de sus denuncias era sobre lo que entendían como una falta de pensamientos/emociones⁶ y socialidad⁷ propiamente humanos entre su misma gente. El Encuentro constituyó en parte un intento formal, explícito y tradicional de diagnosticar la causa de su supuesta mala situación y por determinar cómo remediarla. La conclusión fue que sus problemas radicaban en el mal uso de lo que ellos llamaban *conocimiento propio* —un conocimiento considerado tradicionalmente muinane— y la indiferencia hacia el mismo, por causa de la mezcla inadecuada de éste con el conocimiento del hombre blanco. Haciendo uso de un bien logrado tropo, se refirieron al origen de sus problemas en términos de un agente dotado de subjetividad: era la Mujer falsa —ser mítico y agente causante de estados subjetivos espurios— que estaba ocasionando daño a su estilo de vida.

La conclusión de los mayores, claramente prefigurada por muchos de los aspectos formales del Encuentro, fue que debían separar de manera tajante su *conocimiento propio* del de los blancos y, en el proyecto de enseñar ambos conocimientos a los niños en la escuela, privilegiar el propio como la “base” más importante —la metáfora es de ellos— de la educación de los niños, sobre la cual se podría agregar el conocimiento de los otros. Esta “base” se consideró explícitamente como una normatividad para la vida social moral que, a juzgar por las discusiones de los mayores, los blancos en gran medida no poseían y que el *conocimiento propio* proporcionaba de manera óptima. Puede parecer paradójico, a la luz de la evaluación negativa hecha por ellos del papel desempeñado por el conocimiento y los bienes de los blancos en su mal estado actual de cosas, que sus planes explícitos parecieran tener como premisa la necesidad del “conocimiento del hombre blanco” y las escuelas como medios indispensables de adquirirlo.

El estudio de Gow (2001) sobre las transformaciones de prácticas simbólicas entre los piro del Amazonas peruano arroja también una interesante luz sobre el caso de los muinane. Gow muestra cómo las escuelas piro, que aparentemente son manifestaciones de una desastrosa aculturación, son en realidad transformaciones estructurales de rituales preexis-

4 Los muinane se refieren a los hombres maduros a quienes se les reconoce conocimiento y autoridad como *ancianos* o *mayores*. Los muinane no establecen grupos institucionalizados con base en la edad. Se supone que las mujeres mayores, o *ancianas*, tienen conocimiento de los aspectos no esotéricos de las tradiciones de la Gente del Centro y, en las reuniones de los encuentros mencionados, se recurría a ellas para traer a la memoria consejos formales que los *antiguos* daban a sus niños.

5 El sistema de clasificación de parientes de los muinane es cognático, pero tienen un fuerte sesgo patrilineal que se manifiesta en la terminología (véase, Londoño, 2004: 307). Los miembros masculinos de cada patrilineaje tienden además a vivir juntos. Yo viví, por tanto, en comunidades generalmente compuestas por grupos de varones de un determinado patrilineaje, sus padres, las mujeres que ingresaban por matrimonio —que eran a menudo uitotas o andoques, si no muinanes— y sus hijos. Mi etnografía tiene un abierto sesgo hacia las opiniones y prácticas de los hombres muinane, dadas las presiones de tiempo sobre mi trabajo por parte de éstos.

6 El término *ésámaje* en muinane comprende de manera inseparable lo que los hablantes de español separamos como pensamientos y emociones.

7 N. del T.: A petición del autor, uso el término *socialidad*, acuñado por él como traducción del inglés *sociality*, “que hace referencia a las prácticas de interacción por medio de las cuales los individuos logran forjar una vida social, y a su concepto de ésta. Se usa para evitar reificaciones tales como ‘sociedad’ y ‘cultura’, términos que obvian el hecho de que la vida social es un proceso en el que participan los individuos, y no un objeto monolítico establecido” (Londoño, 2004: 315).

tentes que ellos usaban para aferrarse al pasado; tanto los rituales como las escuelas tenían sentido para ellos dentro de una concepción histórica en la cual la relación con los blancos había determinado la calidad moral positiva de las relaciones de los piro entre sí. Las escuelas de los piro son un elemento central para mantener la viabilidad de su cosmovisión y forma de experimentar el mundo. En otros términos, han empezado a utilizar las escuelas para reproducir su propio modo de vida. En las comunidades muinane, la necesidad o el deseo de tener escuelas podrían mirarse como alejados de su insistencia explícita sobre la importancia de recuperar su conocimiento y estilo de vida tradicionales. Un examen más detenido del proyecto escolar y de su sitio dentro de la cosmología muinane resuelve buena parte de la contradicción. Resulta entonces que ambos tipos de conocimiento, de manera análoga, constituyen defensas contra el peligro exógeno y herramientas para asegurar tanto la formación adecuada de las nuevas generaciones de seres humanos como una vida social moral.

Echeverri (1997) también se ocupa del proceso histórico de “hacer cultura” de la Gente del Centro. Él examina cómo su visión del mundo ha incorporado históricamente algunos símbolos y objetos propios de la sociedad blanca y cómo los usan para dar sentido a su mundo. Pero mientras Gow (2001) enfatiza en la coherencia de la cosmovisión de los piro, Echeverri lo hace en las contradicciones de la cosmovisión de la Gente del Centro. El examen de Echeverri sobre cómo ayudaron los internados misioneros a generar un nuevo sentido de identidad, cuando obligaron a niños de diferentes grupos indígenas a convivir y cómo estas nuevas categorías englobantes chocaban algunas veces con categorizaciones empleadas en negociaciones intergrupales, tiene el valor particular de arrojar luces sobre otros choques similares.

En las páginas siguientes voy a desarrollar mi interpretación del Encuentro de 1992 y de las

escuelas muinane. Esto incluye principalmente una discusión de la inseparabilidad de su *conocimiento propio* —que incluye sus mitos, canciones, protocolos rituales y prescripciones formales de conducta, entre otras cosas— de sus teorías sobre lo social, la constitución del yo y de la conciencia, los pensamientos y los afectos. Espero presentar de manera convincente lo que creo es un aspecto fenomenológico —un aspecto de la experiencia vivida y sentida—, de al menos algunos hombres muinane, ante lo que han percibido como amenazas de cambio en sus costumbres y subjetividades.

EL ESCENARIO

El Encuentro de 1992 fue en parte resultado, a nivel local, de victorias anteriores de movimientos a nivel nacional por los derechos indígenas. Dos ejemplos significativos de ello, en un contexto nacional más amplio, fueron la victoria de los indígenas del Medio Caquetá-Putumayo en un litigio sobre derechos territoriales en 1998 y la promulgación de la nueva Constitución de Colombia en 1991.

En 1988, la oficina gubernamental encargada de asuntos indígenas y el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) ganaron una batalla legal contra la Caja Agraria, organización económica que reclamaba para sí el territorio comprendido entre los ríos Caquetá y Putumayo. Los reclamos de la Caja Agraria se basaban en el hecho de que ésta había pagado una alta suma de dinero a la compañía cauchera anglo-peruana Casa Arana, en compensación por las supuestas mejoras de infraestructura hechas por la compañía en la región y sobre las cuales había perdido los derechos después del conflicto de 1932 entre Perú y Colombia. Si se mira el hecho retrospectivamente, el que Casa Arana hubiera recibido una gran suma de dinero es una gran ironía, teniendo en cuenta el holocausto que la cauchera ocasionó a los habitantes origina-

rios de esas tierras a través de la esclavitud, las masacres, las migraciones forzosas, etc.⁸ Esta injusticia histórica fue parcialmente contrarrestada con la victoria legal de la causa indígena: el gobierno colombiano determinó que la región denominada *Predio Putumayo* fuera en adelante un resguardo indígena.

El segundo acontecimiento clave fue la reforma de la Constitución colombiana en 1991. Representantes indígenas y de otras minorías participaron de manera activa en el cambio de la Carta política para que, a partir de entonces, se subrayara el carácter “multiétnico” y “pluricultural” de la nación. La retórica del gobierno central privilegió posteriormente el “respeto por la diversidad” al incluir, entre otras cosas, la revaluación de políticas concernientes a la educación de las minorías. Esto condujo a un mayor apoyo gubernamental a los derechos recientes adquiridos por los pueblos indígenas de educar a sus niños según sus propios “usos y costumbres” y a recibir ayuda del gobierno para hacerlo.⁹

En el Amazonas colombiano, esto significó que, mientras antes los niños indígenas, o bien asistían a los internados católicos de habla española, o bien se quedaban en casa “sin educación”, ahora había mayores posibilidades de tener escuelas en las comunidades que así lo quisieran y, simultáneamente, de inyectar algo de “diversidad” a las escuelas misioneras. Habiendo crecido en internados misioneros, la mayor parte de los indígenas de la región nacidos de 1930 en adelante daban por sentada la necesidad de una educación escolarizada.

De éstos, muchos sentían, además, la necesidad de conservar su propia “tradición”.

El Encuentro de 1992 o Primer Encuentro de Mayores Muinane reunió a la mayor parte de los mayores que vivían en los asentamientos muinane. Fue financiado por Gaia Colombia (ONG), fundación que financió otros encuentros que tuvieron lugar posteriormente. Gaia envió, además, asesores expertos en antropología, pedagogía y cartografía a esos encuentros, en parte a solicitud de las comunidades participantes. En 1993, con la financiación del Programa Tropenbos (ONG), realicé la transcripción de los discursos grabados de los mayores.¹⁰ Fui asesor de un proyecto subsiguiente de recuperación de la Palabra de Consejo de los muinane, entre 1994 y 1995.

EL YO, LA SUBJETIVIDAD Y LA SOCIALIDAD

En el Encuentro, los mayores se quejaron de que las comunidades vivían en ese momento de manera indeseable, distinta, lamentablemente, a la vida de socialidad pacífica, unida, “fría”, que los *antiguos* —ancestros de los muinane actuales— aseguraban para sus comunidades.¹¹ Los *antiguos*, decían, vivían según lo establecido por el Abuelo de la Creación¹² en el pasado mítico; en aquellos tiempos, los antiguos poseían y aplicaban conocimientos que les permitían tratar con gran destreza todos y cada uno de los problemas de la vida.

8 Véase Londoño (1995: 51).

9 Sobre este proceso y algunos de sus inesperados efectos sobre las comunidades nativas, véase Padilla (1994).

10 Fue un proceso de transcripción poco elaborado, en el cual anotaba apresuradamente la traducción al español, hecha por un cacique, de los discursos grabados en muinane. Por tanto, la transcripción carece de la forma rítmica de diálogo, las largas enumeraciones y las numerosas repeticiones propias del discurso formal muinane y uitoto.

11 La frescura se asocia con los placeres de la salud, la comodidad corporal y la tranquilidad, y se opone al “calor” rabioso, antisocial, asociado éste, a su vez, con la incomodidad, la prisa y la impaciencia obsesiva.

12 El nombre y género de la deidad del tabaco difieren entre los clanes muinane y entre la Gente del Centro. Algunos clanes consideran al Creador como el Abuelo del Tabaco; otros sostienen que esta sustancia emana de la diosa madre tierra. Los muinane logran evitar cismas no haciendo comentarios críticos (en interacciones entre clanes) sobre las creencias posiblemente “equivocadas” de los demás en cuanto al género de los seres sobrenaturales.

Creo que esas quejas nacen de una concepción particular de lo que significa ser *adecuadamente sociable y conocedor* en una forma humana, concepción ésta que liga su cosmología con sus nociones de lo que constituye un “yo”. Debo aclarar, sin embargo, que si los muinane fueran a utilizar este término, es probable que no lo entendieran como referido a un ser humano, como nosotros lo entenderíamos con nuestro sentido común, es decir, constituido por un Ego o cualquiera otra esencia parecida que permanece idéntica en todas las experiencias y conductas de la persona. Para los muinane, por lo menos en ocasiones, una persona no es su “verdadero” yo si no se comporta en forma moral —i.e., adecuadamente humana—; al portarse mal, es un ser diferente, espurio. Permítanme elaborar brevemente sobre esto, tomándome la libertad de usar el presente etnográfico y mucha simplificación.

Si las personas tienen capacidad de movimiento, de habla y son en general agentes morales, es porque su *canasto de conocimiento* —el tórax— es momentáneamente la cámara de resonancia de lo que ellos llaman Aliento de Vida, Aliento de Tabaco, o Palabra de Vida.¹³ Tal Aliento o Palabra, que proviene del ambiente de tabaco, es cercano a nuestra noción de alma (y, efectivamente, ellos usan los términos españoles *alma* o *espíritu* para referirse a él), pero con algunas diferencias importantes, sin ser la menor su relación con las sustancias. En la retórica muinane, el tabaco y otras sustancias rituales fundamentales “hablan” a través del cuerpo, creando estados subjetivos *morales* y, por ende, sostengo yo, a cada ser humano verdadero. Los pensamientos/emociones correctos de una persona no son (en buena par-

te de esta retórica) otra cosa que el tabaco y otras sustancias fundamentales hablando a través de ella. Así, sentir amor por los parientes, expresar la voluntad de trabajar duro, disciplinar el cuerpo, etc., son la Palabra del Tabaco en el interior de la persona. No hay otro Ego sino éste —al menos no uno que reciba atención discursiva explícita—. Es importante el hecho de que el tabaco también dota a la palabra correcta de agencialidad, es decir, del poder de actuar sobre el mundo.¹⁴

La vida buena, en los ideales explícitos de los muinane, es vivir en una comunidad virilocal en crecimiento, en la cual la vida diaria sea tranquila y las personas interactúen de manera generosa y afectuosa. Esa socialidad la consideran difícil de alcanzar y es producto de las interacciones morales de los miembros de la comunidad. Elemento central de estas interacciones son los procesos tendientes a la reproducción de la Gente verdadera,¹⁵ entre otros: ritos para generar verdaderos seres humanos en el vientre de la madre; ritos bautismales para moldear a los niños y poner en ellos sustancias deseables, así como pensamientos/emociones, de tal manera que sus cuerpos y subjetividades se conviertan en cuerpos y subjetividades de individuos competentes, cordiales y sociables que puedan contribuir al logro de la vida buena colectiva; e instrucción con *Fagóji*, la Palabra de Consejo, constituida por consejos formales unidos a serias advertencias sobre las consecuencias de la mala conducta.

La aceptación, por parte de los muinane, del carácter extrínseco de los pensamientos y afectos, también los habilita para concebir la posi-

13 Traduzco como “Palabras” los sustantivos en lengua muinane que llevan el sufijo “-ji”, el cual puede significar indistintamente “boca”, “palabra”, “idioma”; o “discurso formal”, “palabra”, “expresión”. La Palabra de Vida o Palabra de Creación de Vida es también un discurso performativo, instrumental, entendido como generador de vida.

14 N. del T: Por petición del autor uso el término *agencialidad*, acuñado por él como traducción del inglés *agency*, que “es también la capacidad que pueda tener el individuo de comportarse y albergar intenciones autónomamente, es decir, de maneras no determinadas por estructuras sociales” (Londoño, 2004: 313).

15 *Miyáminaha*, “Gente verdadera”, es un término deíctico que incluye indistintamente a los muinane, la Gente del Centro, los indios, los seres humanos y las criaturas dotadas de subjetividad.

bilidad de la formación de seres espurios, falsos. En efecto, el tabaco verdadero es axiomáticamente “moral” y los estados y acciones subjetivos de carácter inmoral no pueden provenir de él, a menos que esté transformado en veneno, debido al uso incorrecto. La retórica cosmológica y los distintos rituales culpan a los animales y otras criaturas no humanas de la ira, la envidia, los celos u otros pensamientos, afectos y conductas antisociales.

Las explicaciones de los muinane a lo anterior guardan relación coherente y explícita con los mitos de la creación, en los cuales, como en los de la mayor parte de la amazonia, los animales fueron inicialmente humanos. La deidad o deidades creadoras aprovisionaron a los animales de tabaco, que era simultáneamente una pasta material para consumo ritual, un aliento vivificador y la capacidad de hablar. Este tabaco debía inspirar a los animales con la conciencia de la acción correcta: conciencia de cómo tratarse unos a otros, cómo hablar, cómo trabajar, etc. Pero los animales no cumplieron las prescripciones de la deidad en cuanto a la acción correcta. Les faltó el amor, la disciplina, la humildad, la serenidad, etc., que pedía la deidad; se devoraron entre sí, violaron normas de conducta y actuaron en general de modo antisocial. La deidad, enfurecida, los convirtió entonces en animales, les legó por siempre los estados subjetivos malvados que ellos mismos crearon y concedió poder a sus rencores; les dijo que infectarían a las personas con sus enfermedades, incluyendo afectos y pensamientos negativos, pero que serían también alimento para la Gente verdadera —i.e., los muinane, o los humanos en general—.

Desde entonces, el tabaco de los animales “no tiene sentido”. Hace que los animales se comporten de manera incorrecta, antisocial. Su tabaco es de muerte, enfermedad, enojo, pe-

reza, ceguera (i.e., incapacidad de reconocer las cosas por lo que son), etc., en vez de ser tabaco “verdadero” o “frío”. Debido a esto, los animales matan a sus parientes, se devoran crudos unos a otros, “se casan” con sus propias hermanas, son malgeniados y perezosos. Son también incapaces de reproducirse o de producir alimentos o sustancias rituales en una forma moral. Por esta razón, envidian la productividad de la Gente verdadera y le guardan rencor. Más aun, se enojan por las acciones legítimas de ésta sobre ellos y temen el conocimiento mortífero y la agencia de que el tabaco correcto dota a los humanos. Esto lleva a los animales ocasionalmente a sobrellevar ese miedo al tabaco correcto y a atacar a las personas poniendo en sus recipientes sustancias generadoras de enfermedades o estados subjetivos inmorales. Las incapacidades físicas, los problemas sociales y la muerte son todos ellos posibles resultados de esos ataques.¹⁶

Un ejemplo de una palabra espuria, extrínseca, es el enojo indebido. En palabras de un mayor muinane, la rabiosa Palabra del jaguar —unida al tabaco y a la coca del animal— no dice “éste es mi hermano”. Es decir, la subjetividad inmoral de una persona que tenga sentimiento de jaguar dentro de sí, no le permite conducirse de modo pacífico y compasivo con sus hermanos y otros familiares. Al contrario, trata a sus parientes en forma similar a como, en los mitos, los jaguares tratan a los suyos: con furia despiadada. En el peor de los casos, una persona que tenga esa Palabra en su interior podría llegar a matar a su familia. De forma similar, la palabra del coatí en el interior de un hombre lo hace actuar de manera grosera e iracunda hacia su esposa y sus hijos; una excesiva preocupación, exceso de sueño y pereza, provienen del ciervo. Diferentes conductas indebidas y estados subjetivos están, pues, relacionados con diferentes animales.

16 Sobre las relaciones entre humanos y animales en la amazonia, véase, además, Århem (1996), Vilaça (2002) y Viveiros de Castro (1998).

Parte del peligro radica en que la Palabra del animal no permite a las personas darse cuenta de que es una palabra falsa y, en consecuencia, las personas bajo su influencia protestan con vehemencia cuando se les acusa de mala conducta y de tener los pensamientos/emociones de un animal en su interior; es más, la misma protesta es también la Palabra del animal.

Permítanme concluir esta sección diciendo que la retórica muinane en cuanto a seres verdaderos y falsos —sus expresiones en el sentido de que la ira, la pereza, etc., podrían ser Palabras espurias extrínsecas que constituyen seres falsos convencidos de su propia autenticidad, de que las sustancias proporcionan conciencia y de que la conciencia misma es sustancial— no era un tema neutral separado de la experiencia y por fuera de la retórica. Al contrario, estaba parcial pero fuerte e íntimamente incluido en muchas interpretaciones cotidianas de la conducta y de muchas experiencias emocionales. Estas interpretaciones hacían parte, además, de muchos rituales. Para mí es claro que los muinane llegaron a creer que lo que ellos u otras personas experimentaban en ciertos momentos podría muy bien no haber sido un ser auténtico, sino la subjetividad mentirosa, falaz, pero aun así poderosamente íntima y persuasiva de una Palabra de animal. No deja de impresionarme el hecho de que los muinane consideraran pensamientos y emociones que reportaban haber vivido, como experiencias que no habían sido en verdad suyas.¹⁷

PALABRAS CON AGENCIALIDAD Y LAS RAÍCES DE LA RESISTENCIA

Los hombres muinane dividen el *conocimiento propio* en diferentes “Palabras”, discursos formalizados que ellos creen actúan sobre el

mundo de diversas maneras. Una Palabra importante es la de Consejo, serie de prescripciones y prohibiciones dirigidas a niños y jóvenes sobre la dieta, el sueño, el baño, el trato a los mayores, la covada, etc., acompañadas de advertencias acerca de las consecuencias negativas de su incumplimiento. Las Palabras de Conocimiento —lo que nosotros llamaríamos *mitos*— informan a las personas sobre el origen y la curación de las enfermedades, actos de mala conducta y otros males. Otras Palabras son *performativas*, en el sentido de que deben producir el efecto que enuncian. Entre éstas está la Palabra de Vida, para la siembra y para asegurar la reproducción de las personas; la Palabra Fría, para rechazar los calores patógenos y la prisa, y traer paz y serenidad; la Palabra de Construcción, para transformar agentes malignos y su capacidad en estructuras físicas y agencialidades deseables en el proceso de la construcción de vivienda, y así sucesivamente. Estas palabras también son de origen divino, pero a diferencia del aliento divino que anima a las personas, no son innatas; por el contrario, tienen que aprenderse a lo largo de toda la vida y ser adheridas a los canastos de conocimiento mediante la lamedura de tabaco y el uso de coca. Más aún, se cree que para lograr agencialidad, las palabras dependen del consumo ritual adecuado de esas sustancias.

Las Palabras instrumentales se utilizan para el trabajo y para la reproducción de cultivos y personas, para cazar y sanar, para prevenir y curar enfermedades, para implementar conductas deseables y para lidiar con enemigos, dondequiera éstos estén. En resumen, esas Palabras son lo que se requiere para llevar un estilo de vida “frío”, deseable, y para producir nuevas generaciones de personas frías. Entre los muinane, las Palabras parecen ser todo lo que se necesita para satisfacer las necesidades y resolver los problemas que puedan aparecer en la vida cotidiana sobre la pro-

17 Trato en detalle este asunto en Londoño (2004).

tección y sustento del grupo familiar, como también sobre su reproducción.

Las Palabras instrumentales y las sustancias sagradas son al mismo tiempo delicadas e invulnerables, necesarias pero peligrosas. A menudo su agencialidad es depredadora: tienen capacidad de matar, o de destruir o transformar agencialidades y sustancias malignas. Apropiarse de, o usar tabaco, coca o un mito de manera indebida es peligroso para todos aquellos involucrados en el hecho. La agencialidad de la Palabra o sustancia en cuestión será, en el mejor de los casos, destruida; en el peor, sus poderes de depredación se volverán contra la persona que la usó, causándole graves daños en forma de enfermedades y actos o sentimientos antisociales. Uno de los mayores usos indebidos del conocimiento, relacionado con el tema central de este ensayo, es el préstamo o usurpación de las Palabras instrumentales o las costumbres de otro clan o grupo étnico. Las Palabras de otros pueden funcionar para esos otros; pero tomarlas prestadas sin el debido cuidado puede, según las advertencias, conducir a la destrucción personal o del grupo. Conocí personas de quienes se pensaba que habían sido enloquecidas por el conocimiento, fuera el propio o el de otros, pero que habían adquirido de manera soberbia, inmoral, informal o, en todo caso, indebida.

En cuanto a la tentación de preferir las costumbres y conocimientos de otros, hay una metáfora de la virtud que los hombres utilizan a menudo y en la que parecen hallar gran estética. Acuden a la imagen de un hombre ideal, firmemente en cuclillas o sentado en el mambeadero,¹⁸ macizo y conocedor, “enraizado” en el sitio. En algunos de los casos que presencié, la imagen describía un aspecto del

bien establecido paralelismo entre el proceso vital del mambeador y el de la planta de tabaco: ambos empiezan la vida como seres vulnerables, débiles. La delicada planta de tabaco que acaba de brotar del suelo es frágil y floja; cualquier brisa la puede arrancar. De manera similar, un muchacho o joven recién iniciado puede con facilidad ser desviado del “sendero” de desarrollo correcto y volverse indeciso, indisciplinado, débil e inconstante. Sin embargo, con el tiempo y un cuidado adecuado, tanto el mambeador como la planta de tabaco madurarán. El tabaco maduro tiene raíces profundas y fuertes; ningún viento lo puede arrancar. Del mambeador maduro se dice que tiene un árbol de tabaco adherido al abdomen y que esto es lo que lo mantiene firmemente arraigado en el centro moral de su mundo, el mambeadero. Este hombre posee una clara conciencia de lo correcto y lo incorrecto, y tiene la fuerza, el control y el aplomo para rechazar todas las tentaciones de comportarse mal y violar las prescripciones de sus antepasados. Reconoce cuál conocimiento pertenece a él y a su pueblo, y cuál a otros. A diferencia de lo que sucede con un joven indeciso, el “viento” del conocimiento de otros no lo derriba o seduce para que olvide el propio. Esta imagen de un hombre inquebrantable, sentado en una posición firme, resueltamente ocupándose de asuntos morales, esotéricos, en el mambeadero, es uno de los ideales de agencialidad más seductores para los jóvenes y adultos muinane. Me parece que esta imagen ha sido utilizada por los hombres muinane en sus evaluaciones morales de los pensamientos/emociones y acciones, tanto propios como de otros. Es más, se ajusta bien a la prescripción de residencia posmarital patrilocal y a la inflexión patrilineal de su terminología de parentesco.

18 Los hombres de los grupos de la Gente del Centro consumen un polvo verde hecho de hojas de coca tostadas y ceniza de hojas de yarumo. La sustancia es conocida en español como *mambe* o *coca*, y es preparada y consumida principalmente en el círculo ritual compuesto sólo por hombres —el *mambeadero*— en el centro de la maloca. Un hombre adulto que consume coca ritualmente es llamado *mambeador* (pl. *mambeadores*).

MANIFESTACIONES DEL PROBLEMA

Los antiguos, según los mayores que participaron en el Encuentro de 1992, usaban las Palabras y las hacían *amanecer*, es decir, las hacían generar resultados positivos. Como buenas semillas, sus palabras eran sembradas en los *canastos de conocimiento* de la gente (el tórax), donde se fijaban como recuerdos firmes para luego convertirse lentamente en manifestaciones materiales deseables. Su Palabra Fría producía “frescura”: la gente se sentía cómoda y a gusto en sus comunidades, trabajaba con energía y tenía buena salud, se respetaba mutuamente. La Palabra de Vida trajo en verdad la vida: sus chagras prosperaban y producían coca, tabaco, yuca y otros frutos en abundancia. Las sustancias sagradas ayudaron a la gente a hablar aún más la Palabra de Vida y así pudieron tener hijos y criarlos sanos, respetuosos, fríos, de la manera como ellos mismos y alguna de la Gente del Centro más anciana se suponía que había sido criada.

Algo, decían los mayores, los había desviado de la senda de los antiguos (Londoño, 1994: 50). Se presentó de nuevo una proliferación de enfermedades. La gente se debilitaba, perdía su agudeza visual y moría a una edad temprana; los jóvenes se casaban con sus hermanas clasificatorias¹⁹ y acusaban mucha ignorancia de las tradiciones; las comunidades no guardaban buenas relaciones entre sí, y los niños no estaban aprendiendo la lengua muinane.²⁰ Los mayores enfatizaron en cómo, en el pasado, los hijos de un hombre vivían juntos y la comunidad permanecía unida,

pues todos compartían un mismo pensamiento y no había ideas discordantes que rompieran esa unidad vital (63). Contrastaban ellos esa situación con la presentada en la época del Encuentro, en la que ya no se reconocían unos a otros como pertenecientes al mismo pueblo, porque “vivimos tan alejados que nos hallamos mutuamente forasteros” o “nuestros pensamientos difieren de los de los demás, y en consecuencia nos contradecemos mutuamente”.²¹ En el pasado, cuando se observaban las prescripciones, las plantas de tabaco y coca “abrían” los pensamientos de las personas, les daban Palabras y hacían que se expresaran bien y en forma productiva; pero éste ya no era el caso. En el mismo sentido, el *cacique*²² anfitrión se quejaba de que la gente ya no escuchaba a su líder, ni lo apoyaba con dones afectuosos de tabaco y coca; sus Palabras, por tanto, no amanecían (74).

EL DIAGNÓSTICO

Siguiendo la forma de los rituales curativos más comunes, varios mayores hicieron la pregunta retórica sobre la causa de los problemas que tenían las comunidades y concluyeron que era el hecho de que no estaban usando su propia Palabra —sus propios modales, su propia manera “tradicional” de dirigirse unos a otros, sus propios consejos y rituales. Al contrario, la *fáragaigo* —la Mujer falsa— los estaba abrazando, dándoles comida, bebida, tabaco y coca y, de esa manera, haciéndolos pensar y actuar con los estados subjetivos espurios de ella. La Mujer falsa era la mítica mujer espíritu que había sido rechazada en la

19 Mujeres que no eran hermanas biológicas, pero que se prohibían por tradición como parejas.

20 Esto coincide de manera interesante con la percepción de la gente de vanuatu, en el Pacífico, en el sentido de que entre los efectos de la cristianización y de lo moderno está el de que las personas y los cultivos se han vuelto más pequeños, más débiles, menos vigorosos. Véase Jolly (2001: 194-196).

21 Me parece interesante que en los diferentes Encuentros de Mayores Muinane hubiera gran insistencia en su unidad como pueblo, mientras que en otras ocasiones recalcaban más sobre la unidad al interior de linajes y clanes, y no dentro del conjunto total de los muinane. Sobre este tema, véase la discusión de Echeverri (1997) sobre la categoría “Gente de Centro” entre los uitoto, andoque, nonuya, muinane, okaina, bora y miraña.

22 En la actualidad, término español para designar a un jefe o líder indígena.

tierra del Centro en tiempos míticos, debido a su conducta promiscua y envidiosa; los mayores la culparon porque hacía que la gente prefiriera las sustancias, pensamientos y costumbres de los pueblos no muinane. En ese sentido, hacía que los muinane desearan hablar y actuar como los blancos; además, para ellos, el uso de sustancias y conocimientos de otros clanes o grupos, sin los debidos rituales de apropiación, era sumamente peligroso. La agencialidad, que a lo mejor funcionaba bien para otros, se volvía contra ellos y les hacía daño si no era “enfriado” o fijado. Por otra parte, la Mujer falsa era también —al menos en algunos puntos del discurso de los mayores— el mismo conocimiento del hombre blanco; en estos puntos, el conocimiento aparecía simplemente como antisocial y maligno. En cualquier caso —bien que el conocimiento del blanco fuera malo en sí mismo o que sólo fuera mala la preferencia de los muinane por él— los muinane estaban utilizando Palabras que no pertenecían y que les causaban males en lugar de traerles los resultados deseados.

Al igual que las Palabras, los tabacos y las sustancias de otros seres no humanos, los de la Mujer falsa habían sido rechazados por el Abuelo de la Creación y ciertos antepasados, en los tiempos míticos. Esas Palabras y sustancias habían sido identificadas como no buenas, incapaces de funcionar bien, y, en consecuencia, destruidas o arrojadas a los confines de la Tierra del Centro, para que las recogieran y las utilizaran pueblos distintos a la Gente del Centro. (De manera cómica, poco diplomática, uno de los mayores me dijo en cierta ocasión que uno de los tabacos rechazados había sido la marihuana, “el tabaco de locura”, también llamado “la Mujer de Locura”. Los blancos, dijo, la habían escogido como su tabaco). Hoy en día, se lamentaban los mayores, esas Palabras rechazadas se habían

adoptado de nuevo. La Mujer falsa, decían, parecía verdadera coca y verdadero tabaco; aquellos que hablaban su Palabra sentían que estaban hablando bien, pero su Palabra era barrida por el viento, quedando floja y, por tanto, nunca fructífera.²³ Es decir, la gente experimentaba sus pensamientos espurios como si fueran propios, sin darse cuenta de la naturaleza maligna, antisocial, de los mismos. Explicado en palabras del cacique anfitrión, “las Palabras no tienen cuerpo y por eso no nos percatamos de lo que nos hacen” (Londoño, 1994: 54, 55). Años después, escuché a la gente evaluar de manera negativa esa preferencia por el conocimiento y las costumbres de los foráneos, contrastándola con la lealtad, perspicacia y sensatez del mambeador firmemente sentado, quien, aconsejado y fortalecido por su propio tabaco, se ase indisolublemente de las Palabras y costumbres muinane. Cuando un anciano era abrumado por la Mujer falsa, otros mayores lo diagnosticaban y curaban. Los muinane actuales, se quejaban los mayores, no se ayudaban unos a otros de aquella manera y sus sustancias buenas no se desarrollaban bien en la chagra. La comunidad, falta de la agencialidad moral proporcionada por estas sustancias, estaba sufriendo enfermedades, relaciones internas desagradables y aún fisiones. De hecho, entre las décadas del cincuenta y del noventa, numerosas comunidades e incluso clanes y patrilinajes muinane se habían fisionado.²⁴

GENTE QUE DISPARA, COMERCIANTES Y HERMANOS MAYORES

Los mambeadores culparon en buena medida a los blancos por la pérdida de un estilo de vida deseable, a pesar de tener un variado

23 El ambil de tabaco de esta destructiva mujer, agregó otro hombre, es la cocaína y el aguardiente (Londoño, 1994: 90).

24 La fisión ha sido probablemente una característica de buena parte de la vida social amazónica durante mucho tiempo. Véase una excelente discusión de este tema en Santos-Granero (2000).

repertorio de imágenes estandarizadas del blanco. Algunas veces parecían tener opiniones encontradas sobre el particular. Un término para referirse al hombre blanco, que resalta su pasado violento, es *añtminaha*, “gente que dispara [o que quema]”. Su peor actuación fue la de la Casa Arana, una compañía cauchera peruano-británica. Ésta dominó la región situada entre los ríos Caquetá y Putumayo durante las tres primeras décadas del siglo XX; sus violentas formas de explotación diezmaron la población indígena mediante asesinatos, migraciones forzosas y epidemias. Grupos lingüísticos enteros desaparecieron, así como muchos clanes de otros grupos. Inclusive, en la instalación del Encuentro de 1992, el cacique anfitrión declaró que esa era una reunión de los “huérfanos de la Casa Arana”.

Un ejemplo del juicio crítico sobre las Palabras de los blancos era la referencia frecuente a su uso de “el mando militar”, como ilustración por excelencia de una Palabra que no era “fría” —i.e., serena y placentera— pues implicaba dar órdenes a otras personas en voz alta y en forma despótica. Para los muinane, que valoraban explícitamente la autonomía de las personas, esa Palabra causaba ira y resentimiento y, cuando producía resultados, era por medios malignos.

Un segundo término para referirse a los blancos era *najéminaha*, “comerciantes” o “nietos de comerciante”, término que resalta, por una parte, la riqueza del blanco y, por otra, su carácter inestable. Los comerciantes, a diferencia de la Gente del Centro, estaban siempre trasladándose de una comunidad a otra, de río en río, sin echar nunca raíces. Según las prescripciones de la Palabra de Consejo de los

muinane, ese estilo de vida era dañino para cualquier Palabra deseable, ya que las palabras sólo amanecían para las personas que tuvieran “raíces” y estabilidad, es decir, para hombres que pudieran sentarse con sensatez en un mambadero y para mujeres que hubieran alcanzado a fijar debidamente su residencia en la maloca²⁵ de su suegro. Los y las jóvenes de hoy, se quejaban los mayores, a menudo son censurablemente móviles y abandonan las comunidades de sus padres.

Los nietos del comerciante, decían los mayores en el Encuentro, llegaron para confundir y mezclar la Palabra que los muinane habían compartido en el pasado, y causaron el olvido por parte de éstos. Los mayores reiteraban que las tiendas eran lugares llenos de objetos “brillosos”, como espejos y lentejuelas, y olorosos a perfumes embriagadores, todo lo cual dañaba los pensamientos de cualquier indígena ingenuo que no se protegiera de ello. La “ilusión” creada por estos objetos calentaba los pensamientos del indígena, haciendo que los deseara por sobre las cosas adecuadas que debería desear y, en consecuencia, su conducta no sería buena de ahí en adelante.

No obstante, cierta vez escuché una breve historia que culpaba en parte a los indígenas por el calor socialmente patógeno producido por su interacción con los blancos, y en la cual el conocimiento de los blancos y sus mercancías lucían apetecibles y buenos, aunque peligrosos: en tiempos míticos, el mayor de dos hermanos era blanco y vivía río arriba; el menor era indígena y vivía río abajo. El menor visitaba con frecuencia al mayor río arriba²⁶ y tomaba los objetos que necesitaba de la tienda de éste; el mayor le enseñaba entonces la

25 Es el sitio de habitación tradicional, una construcción espaciosa en la cual vivían varias familias nucleares del mismo patrilineaje. El mambadero generalmente estaba en el centro. En la época en que estuve allí, había cuatro malocas en tres asentamientos muinane. Dos se usaban como residencia; las otras dos, principalmente para preparar comida y celebrar ceremonias.

26 Una de las dos posibles direcciones por donde podrían llegar las mercancías a los muinane en épocas históricas y legendarias. “Río arriba” corresponde al occidente, desde donde comerciantes colombianos que viajaban desde los Andes y Florencia traerían sus mercaderías. “Río abajo”, en una escala pequeña, es el territorio donde vivían los indios boras y mirañas; en una escala mayor, es Brasil, otra fuente legendaria e histórica de mercancías.

Palabra para “enfriar” esos objetos, de suerte que no le causaran daño y que los procesos para los cuales se usaran produjeran buenos resultados. Las cosas funcionaron bien durante algún tiempo, en que el hermano menor solicitaba herramientas, ropas y otros elementos deseables. Pero un día el hermano menor encontró una botella de aguardiente y se la llevó río abajo, sin el consentimiento de su hermano. El aguardiente no estaba enfriado y el joven se volvió loco debido al calor y la ilusión engañosa producidos por el licor, y procedió entonces a matar o esclavizar a su propia gente. El hermano blanco se enojó por el descuido y mal comportamiento del joven y no lo enfrió de nuevo.

Según el hombre que me contó la historia, eso era lo que había ocurrido durante la época de la Casa Arana, cuando distintos grupos de nativos se aliaron con los caucheros blancos para atacar y esclavizar a sus vecinos. Los indígenas fueron enceguecidos, calentados e ilusionados por los bienes sin enfriar de los blancos y, en consecuencia, no llevaban una vida buena.²⁷

Resumiendo: en el Encuentro de 1992 y en otras ocasiones, los mambeadores muinane emitieron diferentes conceptos evaluativos sobre las cosas y el conocimiento o Palabras del hombre blanco. Algunos describían al blanco como intrínsecamente antisocial o indecoroso, citando mitos de origen que situaban a los blancos en los confines de la Tierra del Centro, a donde ellos o sus sustancias habían sido desterrados. Otros no se ocupaban del origen del blanco y describían sus Palabras y sus cosas como intrínsecamente deseables, pero consideraban que éstas habían traído

muchos problemas a los muinane y a otros pueblos indígenas, ya que ellos se apropiaban de esas palabras foráneas de manera indebida. Ya sea que las consideraran como intrínsecamente indebidas o como adecuadas, pero transformadas en veneno moral, los mayores coincidían en que las cosas y las Palabras de los blancos habían hecho que los muinane y otros pueblos indígenas se volvieran indecisos, violentos y autoritarios, y habían alejado a mucha de su gente de empeños correctos.

LA CURACIÓN

Habían diagnosticado la causa de sus problemas: los muinane estaban utilizando una Palabra que no era suya y que por tal razón les traía conflicto y desorden. Necesitaban, por tanto, empezar a “sembrar” de nuevo la Palabra de los muinane y mantenerla separada de la Palabra del blanco. A lo largo del Encuentro se dio una constante evaluación crítica de la mezcla de diferentes formas de conocimiento y de distintas clases de gente. Inclusive, buena parte de la forma del encuentro prefiguró la conclusión de los mayores en el sentido de que debería haber una sensata separación de dominios. Por ejemplo, insistieron en la importancia de discutir en el mambeadero los temas centrales del Encuentro, concernientes al estado lamentable en que se encontraban las comunidades muinane. Otros puntos, como las decisiones sobre la elaboración de mapas para el litigio de derechos territoriales, serían discutidos durante el día, en la escuela. La intención de separar dominios de conocimiento la expresaron como si ello se tratara de mujeres: “Manejar dos mujeres al mis-

27 En efecto, la Casa Arana utilizaba con frecuencia la enemistad entre los grupos indígenas para enfrentarlos unos a otros, en provecho de ella. Es interesante notar la conexión que los muinane establecieron entre sus propias relaciones sociales internas y las que tenían con los blancos; esta historia contrasta con las de los piro, para quienes, según Gow (2001), fueron las relaciones con los peligrosos comerciantes foráneos las que permitieron que tuvieran buenas relaciones entre sí. Hubo indicios de una manera similar de entender la historia entre los muinane, a pesar del cuento del “hermano mayor blanco”: la llegada de las hachas de metal, por ejemplo, marcó en varios de sus mitos el comienzo de una época de interacción moral entre ellos. Sin embargo, parecía haber más controversia y contradicciones sobre este asunto entre los muinane que entre los piro.

mo tiempo es difícil, porque son celosas. Por lo tanto, en este encuentro las vamos a separar [...]” (Londoño, 1994: 52). El mambeadero, debe notarse, es el lugar donde se practican Palabras rituales para defender las comunidades de influencias espirituales y otras actuaciones de seres malvados, diagnosticar y rechazar las causas de cualquier enfermedad o problema presentados y planear actividades. Convertir el mambeadero en el escenario de discusiones trascendentales significaba que ya estaban tratando los temas “de manera tradicional”, tal como habrían tratado una enfermedad o una sesión para planear una danza ritual. Más aún, siguieron un esquema estandarizado para las sesiones celebradas en el mambeadero: se saludaban formalmente con intercambios de pasta de tabaco y coca, y luego procedían a plantear un problema, diagnosticar la causa del mismo y rechazar el agente causal mediante el uso de las Palabras en su estilo rítmico de diálogo.

El cacique anfitrión del Encuentro resaltó otro aspecto importante de éste que destacaba otra área de separación o al menos de diferencia entre los asuntos de los blancos y de los muinane. Llamó la atención sobre el hecho de que el Encuentro había tenido dos tipos de presupuesto. Había dinero suministrado por la Fundación Gaia para pagar el transporte de los invitados hasta la comunidad anfitriona, papel y bolígrafo para los participantes, y algunos alimentos. Y también había lo que el cacique llamaba un *presupuesto indígena*: las sustancias sagradas, que eran la coca y la pasta de tabaco.²⁸ Los dos presupuestos se consideraban necesarios. El dinero, porque había que pagar el transporte motorizado y grandes cantidades de alimentos; las sustancias sagradas, porque en general daban poder a los oradores y eran la condición *sine qua*

non para que los discursos eventualmente se manifestaran de una forma positiva, material.

Un momento revelador en el Encuentro fue el discurso performativo de uno de los participantes. Muy a la manera de los mambeadores cuando realizan un ritual curativo en el cual, luego de determinar la identidad del agente causal patógeno dotado de subjetividad, se dirige a él y lo rechazan, este mayor se dirigió al ser que había causado una ofensa y le ordenó abandonar el mambeadero y la comunidad. Comenzó con la descripción de la presencia real de la Mujer falsa en la maloca: dijo que había entrado sigilosamente y estaba escondida detrás de uno de los estantillos. Se dirigió entonces a ella directamente y le manifestó que nadie allí hablaba su Palabra, lamía su tabaco o mambeaba su coca y que, por consiguiente, su presencia allí no era requerida. “¡Vete!”, le dijo. También en los rituales efectuados para curar enfermedades, usaban de manera similar los mitos como elementos de diagnóstico para ubicar con precisión el agente animal que hubiera causado la enfermedad y luego lanzaban una diatriba contra él. El solo descubrimiento del agente patógeno se consideraba suficiente para empezar a curar a la víctima.

¿POR QUÉ ESCUELAS?

Parecía claro, entonces, para los mayores, que para mejorar la difícil situación en que se encontraban sus comunidades, había que recuperar y aplicar el conocimiento propio —las Palabras verdaderas, como pensamientos/emociones y discursos instrumentales—. Consideraron que la recuperación de la Palabra de Consejo era especialmente importante: ésta era una palabra no esotérica, con menos re-

28 Todo el procesamiento de la coca y el tabaco es responsabilidad masculina. Una tercera sustancia necesaria, la manicuera, una bebida de yuca dulce, es preparada por las mujeres. El cacique muchas veces no mencionaba esta última cuando hablaba de las sustancias sagradas y no mencionó su importancia cuando me contó sobre el Encuentro de 1992. En otra ocasión, sin embargo, sí dijo que la falta de manicuera podía impedir el ritual.

quisitos protocolarios para su transmisión que otras Palabras más esotéricas, pero de todas maneras esencial en la formación de individuos muinane firmemente arraigados y morales. No obstante, de igual manera era claro para la mayoría de los asistentes al Encuentro que la adquisición de los conocimientos del hombre blanco tenía también que asegurarse. Los mayores prescribieron que los niños muinane debían poner primero en su canasto de conocimiento las formas de pensar, hablar y actuar propias de los muinane, mediante la Palabra de Consejo; sólo, pero definitivamente después, poner las cosas y Palabras de los blancos. A pesar de que los discursos de los mayores parecían relegar a un segundo plano los conocimientos del hombre blanco y restarle a la aceptación generalizada del interés de las escuelas, de hecho consideraban de suma importancia abrir escuelas en sus comunidades. Más aún, con mucho entusiasmo impulsaron la idea de que la escuela debía asumir la responsabilidad —que, decían, de manera reprochable había abandonado la mayoría de ellos— de someter a los niños a las recomendaciones de la Palabra de Consejo.

La insistencia en establecer escuelas me pareció algo paradójico cuando regresé por primera vez a las comunidades muinane en 1997. Había leído *Deschooling Society*, de Illich (1970), y había llegado a aceptar de modo parcial su visión de que nuestra sociedad confundía el valor de la educación con la institución escolar y de que las escuelas podrían ser rituales innecesarios que tenían efectos nocivos sobre la vida social. Me preguntaba por qué los muinane, al presentárseles una oportunidad aparentemente legal y económica de diseñar sistemas educativos “de acuerdo con sus usos y costumbres”, no trataron de generar alguna otra forma de educación. Al principio pensé que el mambeadero era un buen candidato

para hacer de él una adaptación novedosa como contexto educativo —quizá a la manera del *yeshiva* judío—, y confieso que me decepcionó un poco, desde el punto de vista estético, el que los muinane no hubieran optado por algo parecido. Al contrario, parecían empeñados en reproducir la forma de escuela occidental en sus comunidades, a pesar de los recuerdos ambivalentes sobre los internados misioneros de La Chorrera, La Pedrera y después Araracuara. Si bien algunos tenían gratas memorias de su paso por esas escuelas y estaban agradecidos por lo que allí habían aprendido y por el trato que algunos curas y monjas les habían brindado, la mayoría recordaba su traumática llegada al internado, los crueles castigos y las represivas y abiertamente restrictivas políticas del mismo. La comida era a menuda mala y los niños pasaban la mayor parte del tiempo alejados de sus padres. Varios muinanes hacían eco de las culpas que los antropólogos hicieron recaer sobre los internados por el proceso de pérdida de las lenguas nativas, dada la política anterior de las escuelas de desestimular el uso de aquéllas en favor del español.²⁹

Pero el proyecto de las comunidades muinane de contar con escuelas formalmente constituidas y de recibir educación escolarizada no debe ser motivo de sorpresa. Después de todo, mucha de la Gente del Centro nacida tras la década del veinte, había pasado períodos significativos de su niñez en internados misioneros y, probablemente por ese motivo, tomaban la asistencia a la escuela como una parte “natural” de la vida. Por el hecho de haber aprendido allí a hablar español, leer, escribir y hacer operaciones aritméticas, hallaban que las escuelas eran efectivas para el logro de resultados importantes. Más aún, creo que la gente de la región elaboró significados para las escuelas, coherentes con concepciones lo-

29 Hoy existen alrededor de cien hablantes de muinane, casi todos bilingües con el español, o políglotas que además hablan otras lenguas como andoque, uitoto, bora y miraña. La mayoría de los jóvenes muinane nacidos después de la década del setenta son monolingües en español y, en el mejor de los casos, tienen un manejo pasivo de la lengua muinane.

cales generalizadas sobre el conocimiento, el poder y el cosmos.

Los muinane hablaban del conocimiento, tanto del denominado *propio* como *del de los blancos*, como una herramienta o arma para ser utilizada en la producción de nueva gente y en su defensa como un grupo unido por lazos de parentesco (cf. Candre y Echeverri, 1996; Gow, 1991; 2001). De manera explícita trataban el conocimiento de los blancos como una defensa contra posibles abusos por parte de quienes poseían la lectura, la escritura y habilidades con los números. A menudo hablaban de sus padres o abuelos que habían sido esclavizados o engañados por blancos taimados que les daban pocas mercancías a cambio de sus productos agrícolas cosechados con tanta dificultad, situación ésta supuestamente de menor ocurrencia en la época del Encuentro, ya que para entonces muchos muinanes y uitotos sabían leer, escribir y hacer operaciones aritméticas.

Pablo, un hombre muinane y quizás mi principal informante, me puso el asunto en términos más diplomáticos y filosóficos en 1997, recurriendo al concepto *úmajì*, la Palabra de Conversación. Un primer referente de este término fueron los diálogos especializados de los rituales celebrados en el mambeadero, los cuales difieren de los diálogos normales por su forma rítmica y melódica. El término también se refería, en sentido más general, a la posibilidad de comunicarse con inteligibilidad e interactuar moralmente con alguien. Tener *úmajì* con alguien significaba que uno entendía su lengua, sabía cómo dirigirse a esa persona, cómo, cuándo y dónde decir cosas, etc. Era ser competente en la conducción de ciertas formas de relaciones sociales históricamente establecidas. Por falta de tal *úmajì*, los blancos habían esclavizado a los indios durante la

época de esplendor del caucho, me dijo Pablo. Se dolía de que él mismo carecía de *úmajì*, con los blancos porque no había asistido a la escuela y no sabía hablar español correctamente o conducirse de modo adecuado en una reunión de hombres blancos. Anotaba que por esa razón nunca podría esperar ser presidente, ministro o alguien importante a nivel nacional (Véase Londoño, 2001: 322). Yo deduje que, para él, la importancia de tener escuelas para los muinane radicaba en que esa era la única manera de adquirir *úmajì* con el blanco, y que esto era absolutamente necesario para vivir bien en los tiempos actuales. (Más tarde agregó que las escuelas eran, además, un contexto único dentro del cual los niños muinane podían desarrollar un cálido afecto entre sí que luego los llevaría a vivir bien en comunidad).

Para los mayores que asistieron al Encuentro de 1992, sin embargo, había un gran peligro con las escuelas: los jóvenes podían llegar a preferir el conocimiento foráneo al conocimiento “tradicional” muinane, lo cual constituía un panorama indeseable, inmoral. Entre los efectos indeseables de la escolarización hasta ese entonces, estaba el que los jóvenes muinane a menudo encontraban el llamado *conocimiento propio* insípido,³⁰ y el conocimiento de los extraños, seductor. En 1997 una mujer muinane hizo eco de este temor cuando me dijo que los niños que asistían a la escuela empezaban a no creer en los consejos e historias de sus mayores. Se habían presentado, además, varios casos escandalosos de robo —algo axiomáticamente no muinane— en la comunidad uitoto del internado de bachillerato de Coemaní entre 1996 y 1998. Un hombre muinane hizo el siguiente comentario al contarme lo anterior: “Mientras más estudian los indios, más roban”, y agregó que los consejos tradicionales muinane del pasado habían

30 La metáfora del sabor la hizo en realidad un cacique muinane que describió el conocimiento propio como “simple”, opuesto a lo deliciosamente “mantecoso”. Por otra parte, las Palabras rabiosas, lujuriosas o inmorales, eran a menudo sabrosas, un placer inmediato, perverso, en el cual deleitarse. De ahí la necesidad de tener disciplina si se pretende ser una persona de conocimiento.

sido supuestamente más efectivos para desalentar tales acciones antisociales.

La necesidad de tener sus propias escuelas tenía que ver con los problemas presentados en las escuelas misioneras y cómo las prácticas desarrolladas en ellas convertían el conocimiento en algo dañino. Además, el conocimiento y las sustancias eran cosas delicadas, en algunos casos asignados a ciertos linajes, clanes o grupos lingüísticos y, en muchos otros, con estrictos protocolos de transmisión y adquisición. De la misma manera como las Palabras y sustancias propias de los muinane podían irse en contra de aquellos que las adquirieran en forma indebida o las usaran de manera inadecuada, o los celos podían atacar a los muinane que las desdeñaran, así el conocimiento del hombre blanco se volvía mortal o dañino si no se transmitía o adquiría correctamente. El solo hecho de que éste perteneciera a los blancos y no a los indios convertía su mera adquisición en algo problemático para los muinane.

Para los mayores, en 1992, el potencial comprobado de calor, delirio y falta de sociabilidad de las Palabras, mercancías y costumbres de los blancos, significaba que era de la mayor importancia introducir esas Palabras, mercancías y costumbres de manera adecuada y fría al mundo muinane; no de la forma indisciplinada, básicamente informal, socialmente destructiva, en la que se habían apropiado de ellas en el pasado. Más aun, la solución no era rechazar los conocimientos del hombre blanco, sino adoptarlos de tal modo que el aprendiz estuviera protegido de su potencial dañino por las sustancias y Palabras —en especial por la Palabra de Consejo— que había adquirido antes. Esto era lo que estaba faltando en las escuelas misioneras.

Debo anotar que en esos años se esgrimieron otros argumentos para querer tener escuelas

y que algunos de ellos en realidad se oponían al espíritu de las conclusiones del Encuentro de Mayores Muinane. Un hombre que alguna vez había sido guardián en la Colonia Penal de Araracuara,³¹ pensaba que los antropólogos buscaban impedir que los indígenas alguna vez progresaran o se convirtieran en políticos —él parecía particularmente impresionado con el hecho de que ningún indio hubiera sido o pudiera llegar a ser presidente de Colombia— y que por esta razón insistían en que los indígenas mantuvieran viva la que consideraba una tradición sin ningún valor. Y sólo puedo especular sobre las motivaciones de cierto cacique para querer tener escuelas en su comunidad, pero creo que, además de un convencimiento sincero de la indispensabilidad de las escuelas para la “educación”, su campaña fue en parte un plan maquiavélico para recibir dineros del gobierno y, a la vez, legitimar su rol de líder deseable, que traía cosas buenas a su comunidad. Por último, un joven me sorprendió al decir a dos muchachas que debían estudiar duro, para que con el tiempo pudieran hacer dinero “a la sombra, lejos del sol”. Con esto quería decir él que, mediante la educación escolar, podían aspirar a ser secretarías o profesionales que no necesitaran trabajar en la chagra. Este joven parecía no ver contradicción entre esto y la “tradición” que decía querer ayudar a recuperar, la cual trataba el trabajo en horticultura como una contribución necesaria de mujeres morales a la vida sana en comunidad.

LA ESCUELA DE CHUKIKI, 1997-1998

Durante 1997 y 1998 seguí de cerca el proceso de la creación de una escuela en la comunidad muinane de Chukiki. Los hombres polí-

31 Entre las décadas del cuarenta y del sesenta, Araracuara fue la sede de una colonia penal establecida allí por el gobierno. Muchos indígenas trabajaron en la colonia y ésta tuvo efectos importantes sobre la economía y la organización socioterritorial de la gente del Medio Caquetá. Sobre la historia del penal, véase Useche (1994; 1998).

ticamente más activos hicieron campaña en la comunidad a favor del establecimiento de una escuela, y muchas parejas que tenían hijos en edad escolar los apoyaron. Los mayores —cinco o seis hombres entre cerca de los cincuenta y los ochenta años— y tres jóvenes que serían maestros, lograron reunir argumentos que favorecían la posibilidad de tener una escuela “indígena”, utilizando para su legitimación los mismos principios con los cuales legitimaban el *conocimiento propio*. Por ejemplo, insistían en que el currículo de esta escuela debía ser “tradicional” y formulado en principio por el más anciano de entre los mayores. Esto se lograría gracias a los maestros que, por ser hombres, se podían sentar en el mambadero con este anciano sabio, iletrado, para aprender de él y tomar notas. Luego transformarían parte de este conocimiento, más todo lo que pudieran recoger de otros mayores, en material escolar. En realidad, se hicieron muy pocas reuniones de ese tipo, pero las pocas que se efectuaron fueron suficientes para dar una pátina de legitimidad a una escuela en la cual las clases terminaron centrándose en lectura, escritura, aritmética, dibujo y canto. Al decir “pátina”, no intento negar la autenticidad del proceso: para los muinane, sus Palabras y sus ritos tienen los poderes performativos divinos, de tal manera que un elemento foráneo puede nombrarse y luego transformarse en un elemento nativo, convirtiéndolo así en inocuo y beneficioso. Esto se hizo, presumiblemente, en repetidas ocasiones con las construcciones y algunas prácticas escolares.

En esto la gente de Chukiki coincidía con los nonuya³² de Peña Roja, donde fui testigo de otro ejemplo de “tradicionalización” discursiva de la escuela. El director me explicaba que la “base fundamental” de su escuela eran la Palabra de Consejo, la Palabra Fría, la Palabra

de Amor y la Palabra de Curación. No me explicó de qué manera eran esenciales esas Palabras, ni cómo exactamente llegarían a constituirse en el fundamento de la escuela, pero insistía en su condición de esenciales. Esa comunidad, por tanto, incorporó la escuela en lo que sus miembros concebían como su propia tradición, orientada ésta a lograr un estilo moral de vida. Si las escuelas dentro de las comunidades eran novedosas, el lenguaje con el que los grupos locales articulaban la presencia de aquéllas las situaba entre las armas o herramientas tradicionales con las cuales podían ellos defenderse o crear formas y cosas que eran muy suyas. Me refiero a un estilo moral de vida que busca producir nuevas generaciones de su misma gente, formar adecuadamente el cuerpo y los pensamientos/emociones, mientras se busca a la vez establecer una cotidianidad tranquila, sociable, sabia.

Los muinane reprodujeron con algún detalle, en sus propias comunidades, las formas que hallaron destacables en las escuelas que habían conocido. Consideraron vital, para el proceso, contar con salones de clase, tableros, estudiantes separados por edades y grados, asignaturas separadas y en salones distintos, una semana escolar de cinco días y la asistencia obligatoria a clases. La gente de Chukiki insistió en darle un nombre católico a su escuela, a pesar de que se suponía que estaba orientada a la recuperación del conocimiento propio y era una alternativa a la escuela misionera. Al final le pusieron un nombre largo y complejo en muinane y otro muy típico de las escuelas católicas, en español: Escuela del Sagrado Niño Jesús. Junto con un formato de escuela dividida por grados, insistieron de manera obsesiva en elaborar un currículo por escrito. Para finales del primer año, quizás lo que más enorgullecía a los maestros era qué tan bien realizaban los estudian-

32 Los nonuya eran vecinos de los muinane en la región de Igará-Paraná y tenían su lengua propia. Fueron casi exterminados por la Casa Arana. Los pocos sobrevivientes se unieron a las comunidades muinane, andoque y uitoto. Los nonuya actuales del Medio Caquetá son en su mayoría hablantes de español, muinane y andoque, y establecieron su propia comunidad en Peña Roja.

tes la ceremonia de izada de la bandera, formados en filas derechas y cantando con entusiasmo el himno nacional de Colombia. Lo que percibí fue que, para ellos, estos aspectos formales de la escuela eran esenciales, no meros formalismos artificiales arbitrariamente ligados a un contenido que bien pudiera haber tenido una forma diferente. En vez de interpretar esto como aculturación, encuentro que más bien estaban siendo consecuentes con las prescripciones formalistas de su propia tradición, que trataba los detalles de la ejecución material de sus actos —e.g., quién debe enseñar a un joven, qué historias contar primero, cómo deben sentarse los participantes en el proceso, etc.— como un asunto de suprema importancia, inseparable de su contenido. El hecho de que su propio *Fagóji*, o Palabra de Consejo, no estuviera enseñándose en su forma “tradicional”, no era un problema para ellos; se entendía como un conocimiento no esotérico, no amenazante, que podía ser transformado en lecciones escolares.

La escuela en realidad generó algunas contradicciones y algunos problemas. La alimentación y el transporte de los niños se volvieron pronto un serio problema logístico. Además, el hecho de que la escuela se convirtiera en internado —ya que los distintos asentamientos de la comunidad estaban tan distanciados unos de otros que el transporte diario hubiera resultado demasiado costoso— rebatió en buena medida el argumento de que una escuela en la comunidad mantendría a los niños cerca del cuidado y consejo amoroso de sus padres. Por otra parte, los maestros se vieron en una grave estrechez económica, dado que tenían muy poco tiempo para dedicarse a actividades económicas más tradicionales, y parecía ser poco lo que el resto de la comunidad, aparte de su familia inmediata, podía o quería hacer para aliviar sus penalidades.

Hoy veo el formalismo de los muinane en cuanto a la reproducción de la institución escolar como creatividad unida a la tradición; cuando estuve con ellos, estaban incorporan-

do en forma idiosincrásica sus nuevas escuelas a las prácticas simbólicas con las cuales construían su mundo. Es innegable que el proceso tuvo repercusiones.

2003

Salí de Chukiki en diciembre de 1998. Pocos meses después, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), un poderoso grupo guerrillero colombiano se tomó gran parte de la región y estableció allí su propia ley. Con ellos llegó un grupo grande de mineros de oro brasileños. En 2002 hablé con un hombre nonuya cuyas noticias sobre la situación en la región eran preocupantes. Los indígenas no habían logrado presentar una posición unificada ante los mineros y habían negociado individualmente con ellos. Esto les había permitido el acceso a las playas, a pesar de decisiones previas “colectivas” que les negaban la entrada y protegían el medio ambiente local. Durante los años siguientes, los mineros saquearon las playas del río Caquetá con sus dragas. No sé qué impacto tendrá a largo plazo el mercurio usado para extraer oro sobre el ecosistema del río y sobre la gente que depende de éste. La llegada de los mineros tuvo un impacto social más inmediato sobre las comunidades locales: aparentemente muchas niñas y jóvenes abandonaron la escuela misionera o sus comunidades, para convivir y tener hijos con los mineros. Muchos de éstos eran personas que estaban de paso en la región y se fueron luego de que las playas habían sido dragadas, dejando atrás hijos y amantes. Los que se quedaron se unieron a un número grande de indios en el negocio de la producción de cocaína, que la guerrilla introdujo a la región, generando así un período de *boom* económico similar al de la década del setenta y principios de la del ochenta. Entretanto, la guerrilla impuso nuevas normas y castigos para los malhechores, inició grupos masivos de trabajo comunal obligatorio y desterró a algunos líderes indígenas.

Aparentemente, la escuela de Chukiki todavía estaba en funcionamiento en ese entonces.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Århem, Kaj, 1996, "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", en: DESCOLA, P. and GÍSLI, P., eds., *Nature and society: anthropological perspectives*, London, New York, Routledge.

CANDRE, Hipólito, y ECHEVERRI, Juan Álvaro, 1996, *Cool tobacco, sweet coca: teachings of an Indian sage from the Colombian Amazon*, Devon, Themis.

ECHEVERRI, Juan Álvaro, 1997, *The people of the center of the world: a study in culture, history, and orality in the Colombian Amazon*.

GOW, Peter, 1991, *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*, Oxford studies in social and cultural anthropology, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press.

_____, 2001, *An Amazonian myth and its history*, Oxford studies in social and cultural anthropology, Oxford, New York, Oxford University Press.

HUGH-JONES, Stephen, 1988, "Lujos de ayer, Necesidades del mañana: comercio y trueque en la Amazonia noroccidental", *Boletín Museo del Oro*, (may-ag.), pp., 77-103.

ILLICH, Ivan, 1970, *Deschooling society*, London, Marion Boyars Publishers Ltd.

JOLLY, Margaret, 2001, "Fertility, sexuality, and modernity in Melanesia and Amazonia", en: T. A. and Grefor, D. T., *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press.

LONDOÑO SULKIN, Carlos David, 1994, *Etnoecología muinane: un acercamiento desde la mitología*, Informe de trabajo de campo, Medellín, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología.

_____, 1998, "Escolarizar a los muinane: discursos sobre la convergencia de conocimientos", *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 34, pp. 8-37.

_____, 2001, *The making of Real People: An interpretation of a morality-centred theory of sociality, livelihood and selfhood among the Muinane (Colombian Amazon)*, Ph.D. monograph, School of Philosophical and Anthropological Studies, University of St. Andrews, St. Andrews.

_____, 2004, *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

PADILLA, Guillermo, 1994, "Los indígenas en la nueva Constitución" *Revista Coama*, (dic., 1994 - feb., 1995).

SANTOS-GRANERO, Fernando, 2000, "The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia", en: OVERING, J. and PASSES, A., eds., *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Overing, London, New York, Routledge.

USECHE LOSADA, Mariano, 1994, *La colonia penal de Araracuara: socioeconomía y recursos naturales, 1938-1971*, Colombia, Tropenbos.

_____, 1998, *La prisión del raudal: historia oral de la colonia penal de Araracuara*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, Plan Nacional de Rehabilitación, Corpes Amazonia.

VILAÇA, Aparecida, 2002, "Making kin out of others in Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, N.º 8, pp. 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha, 1998, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 4, N.º 3, pp. 469-488.

BIBLIOGRAFÍA

LONDOÑO SULKIN, Carlos David, *Etnografía de la Palabra: consideraciones sobre la recuperación de la tradición de los indígenas muinane (Medio Caquetá)*, Tesis de pregrado, Medellín, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, 1995.

_____, "Though it comes as evil, I embrace it as good': social sensibilities and the trans-

formation of malignant agency among the Muinane", en: OVERING, J. and PASSES, A., eds., *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, London, New York, Routledge, 2000.

_____, "The Narrative Framing of the Self among the Muinane", en: GOGGIN, J. and BURKE, M., eds., *Travelling Concepts II: Meaning, Frame and Metaphor*, Amsterdam, ASCA Press, 2003.

_____, "Paths of Speech: symbols, sociality and subjectivity among the Muinane of the Colombian Amazon", *Ethnologies*, Vol. 25, N.º 2, 2003, pp. 173-195.

REFERENCIA

LLONDOÑO SULKIN, Carlos D., "Hombres enraizados y la creación de escuelas entre los muinane del Amazonas colombiano", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol. XVI, N.º 39, (mayo-agosto), 2004, pp. 67-86.

Original recibido: septiembre 2003

Aceptado: febrero 2004

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.