

# EL INDI WASI Y EL YACHAICURI: ETNOEDUCACIÓN, CULTURA Y NATURALEZA EN EL PIEDEMONT AMAZÓNICO COLOMBIANO

MAURICIO ALEJANDRO DÍAZ URIBE\*  
Antropólogo  
Universidad Nacional de Colombia.

## RESUMEN

En el sur de Colombia, en el piedemonte amazónico está ubicado Yurayaco, un resguardo indígena perteneciente a la etnia Inga. Esta comunidad está haciendo de la educación el medio más efectivo para rescatar y fortalecer su identidad cultural. Los Inganos buscaron la manera de perpetuar el pensamiento de los Mayores o Taitas (sabios de la comunidad) para favorecer a largo plazo la conservación de la diversidad cultural y biológica de su territorio El *Indi Wasi*. Así nació el colegio Yachaicuri, como una propuesta etnoeducativa intercultural que busca rescatar la tradiciones, cosmovisiones y cultura del pueblo Inga, su conocimiento ancestral que ha sido entregado de generación en generación a través de los taitas o maestros sabios de la comunidad, quienes una y otra vez recuerdan el papel y la identidad del indígena Inga en el manejo de la chagra, las plantas medicinales y el conocimiento de los espíritus protectores del bosque *Aucawasis*. Desde un enfoque etnográfico y etnohistórico el trabajo presenta algunas consideraciones generales sobre la recuperación y resignificación del territorio Inga, las cosmovisiones y tradiciones de la comunidad Inga y el proyecto etnoeducativo

## *THE WASI INDI AND THE YACHAICURI: ETNOEDUCATION, CULTURE AND NATURE IN THE COLOMBIAN AMAZONIC PIEDEMONT*

## RESUMO

No sul da Colômbia, perto da Amazônia, é localizado Yurayaco, uma reserva indígena pertencente à etnia Inga. Esta comunidade está fazendo da educação um dos meios mais eficazes para recuperar reforçar sua identidade cultural. Os Inganos tentaram perpetuar o pensamento das pessoas idosas ou Taitas (sábios da comunidade) para incentivar a preservação da diversidade biológica e cultural no seu território: o Indi Wasi. Assim nasceu o Yachaicuri como uma proposta intercultural etnoeducativa que visa restaurar as tradições, visões e cultura do povo Inga, o conhecimento ancestral que foi entregue de geração em geração através do Taitas ou sábios professores da comunidade que, mais uma vez, recordam o papel e a identidade dos indígenas Inganos sobre a gestão do chagra, plantas medicinais e o conhecimento dos protetores da floresta: Espíritos Aucawasis. De

---

\* Antropólogo egresado de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Estudios de América Latina por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM/Argentina). Doctorante en Historia y Política Social de la Universidad Federal del Espírito Santo (UFES/Brasil). Bolsista da FAPES Vitória/Brasil. madi azul@gmail.com.

Yachaicuri. Desde el marco teórico de una antropología de la naturaleza que se pregunta por las relaciones de la cultura con un territorio vital o natural y los postulados del perspectivismo podemos concluir el *Indiwasi* como un espacio en construcción multivocal y multinatural permanente desde la cosmovisión y ritualidad de la comunidad indígena inga que lo vive y lo aprende.

#### PALABRAS CLAVE

Naturaleza, Cultura, Etnoeducación.

uma abordagem etnográfica ou étnica histórica, o artigo apresenta algumas considerações gerais sobre a recuperação e reutilização do significado do território Inga, as visões e tradições da comunidade e o projeto etnoeducativo *Yachaicuri*. Utiliza o quadro teórico de uma antropologia da natureza, que faz perguntas sobre a relação da cultura com um território ou natural vital e os postulados do perspectivismo. Concluimos problematizando o *Indiwasi* como um espaço em construção multinatural e multivocal e permanente da cosmogonia e ritualismo do Inga como uma comunidade indígena que vive e aprende.

#### PALAVRAS-CHAVE

Natureza, cultura, formação étnica

---

## Nukanchilpa Alpa: Nuestro territorio

Yurayaco – vocablo que en quechua significa “aguas claras”- es un pequeño poblado que no aparece en los mapas oficiales, con cerca de 3000 habitantes pertenecientes al municipio de San José del Fragua, departamento del Caquetá, al suroriente de Colombia, que bajando de las estribaciones de la cordillera oriental baña esta área habitada por los Ingas o Ingano<sup>1</sup> desde comienzos del siglo XX<sup>2</sup>. El territorio Inga es ondulado; valles húmedos cubiertos de selva virgen y mesetas cultivadas que se desprenden

---

1 El pueblo indígena Inga, son descendientes de varias etnias indígenas, entre las que se puede mencionar los grupos migratorios que llegaron procedentes la Amazonía peruana y ecuatoriana, los indígenas que habitaban en el bajo putumayo, conocidos como mocoas, y algunos sobrevivientes de los andakí, combativos indígenas que resistieron el sometimiento al dominio de los conquistadores. Tienen el principal asentamiento en el Valle del Sibundoy, localizado en el Alto putumayo, a 2.200 metros sobre el nivel del mar. Además, habitan territorios rurales de los departamentos de Putumayo, Caquetá y Cauca. Javier Augusto Gómez, “La gente de la lengua del inga” en el piedemonte amazónico colombiano”, en: *Revista Maguare* N. 20, Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 145-152.

2 Augusto Javier Gómez, “La “gente de la lengua del inga” en el piedemonte amazónico. Colombiano”, en: *Revista Maguare*, N.º.20, Universidad Nacional de Colombia, 2006 pag. 145-152.

de la cordillera oriental. Los suelos son fértiles en las mesetas y por cercanía al río son arenosos. Los suelos han sido afectados por la deforestación, las fumigaciones y el maltrato que le ha dado los colonos por la tala de bosques, disminuyendo la cacería. Sin embargo, se encuentran árboles maderables, guaduales, palmas como la de milpiés, cumare, canangucha. En las riberas de los ríos o quebradas existen plantas medicinales que les permite a las comunidades indígenas curar enfermedades físicas y espirituales.

Enmarcada por ese paisaje, se destaca la aldea construida y constituida por un amplio salón comunitario, un kiosco con un techo de la palma wasi punga. Seis amplias construcciones de madera para alojamiento, cocina, economato y baños, todo lo cual ha quedado como legado para el funcionamiento de la escuela de etnoeducación *Yachaicuri* como sede permanente de las brigadas de medicina tradicional.

Hace unos 70 años que los ingas habitan aquí en la región del Caquetá, hay familias que llevan menos tiempo, de todas maneras, son varias las causas por las que están en este lugar. Los ingas históricamente han sido nómadas ocasionales, es decir, se han movilizad de un lugar a otro, en

busca de tierras, cacería y pescado dedicándose a asentarse cuando encuentran la oportunidad para sembrar, lo que implicaba quedarse un tiempo hasta cosechar, volviendo luego a las ciudades de donde provenían como Puerto Limón o Mocoa, en el departamento del Putumayo. Los ingas buscaban tranquilidad y la no presencia de blancos que les imponían “normas de vida”. Esto se refiere al contacto con misioneros capuchinos y la lucha por la evangelización por parte de estos, acabando con la identidad cultural<sup>3</sup>. Algunos Inganos ejercieron la función de encomenderos y cargueros a lomo de los capuchinos, existiendo la posibilidad de conocer nuevas tierras conocieron la región del Caquetá, así poco a poco se fueron radicando en la zona conocida como Alto Fragua, a orillas del Río Fragua grande y del río Yurayaco del Municipio de San José del Fragua, al sur del Departamento del Caquetá, a una distancia de 110 km de la capital Florencia en Colombia

La base de la organización social la constituye la familia extensa que es la institución que ofrece mayor poder de cohesión entre los miembros de la comunidad. La autoridad central la ejerce el abuelo o padre, quienes son los referentes de cada familia, además de ser los líderes en representación de los cabildos; la norma de residencia es patrilocal, del mismo modo la descendencia es patrilineal. Sin embargo, predomina en las parejas recién casadas la vivienda neo local. Una forma de organización es la minga, donde hombres, mujeres y niños se unen para participar de una actividad colectiva; es el espacio donde se unen culturalmente en función de preservar las buenas relaciones entre las diferentes familias.

En el pasado el sistema de gobierno era regido por una sola persona que era el taita o el capitán, una persona dotada de sabiduría, pero con la llegada de los españoles desde el siglo XII se instaló la figura del cabildo como sistema de gobierno que integra cinco personas: Gobernador, Alcalde Mayor, Alcalde Menor, Alguacil mayor y Alguacil menor. Estas personas son nombradas por la comunidad. El Cabildo junto al taita, mayor en edad y en conocimiento, son las personas que orientan la comunidad, además son quienes

3 Augusto Javier Gómez, “La “gente de la lengua del inga” ....

representan legalmente ante cualquier entidad, igualmente son los encargados de mantener la unidad de la comunidad y mantener el reglamento de convivencia interno.

En la actualidad existe una organización que reúne todos los cabildos inganos y es la asociación Tandachiridu Inganokuna (los ingas reunidos), con el fin de luchar por la autonomía, su tierra y su identidad, buscando la recuperación de su proceso cultural y el manejo de su territorio, llamado por ellos El *Indiwasi* en quechua o La casa del sol.

#### **Ambikuna sachuku alpayalli ministi mikam<sup>4</sup> La chagra, El taita y el ritual del Yage.**

*Indiwasicama* significa el cuidador de la casa del sol, y *Tanpungapa yachaichid* el que enseña a sembrar la chagra y aprende de ella. Ambos siembran para la vida; estas categorías Ingas surgieron junto a la creación del programa de etnoeducación y la reflexión de los Ingas, alrededor del comanejo de su territorio en el 2002. Allí su pensamiento se manifestó en la tradicional figura del taita chamán o abuelo de conocimiento y la chagra, como una huerta ecológica y simbólica de su cultura, como un microcosmos donde se reproduce su cultura y la manera de entender su proyecto educativo<sup>5</sup>. La chagra es la principal unidad productiva de la familia inga, de la cual existen varias clases; la chagra familiar, donde se cultiva y domestica los principales productos (plátano, yuca, etc.) que está más o menos cerca del hogar; una chagra silvestre, que está un poco más lejos del espacio familiar donde se encuentran árboles frutales y unas pequeñas chagras más cercanas, llamadas patios o canchas donde sobre todo se cultivan plantas medicinales. Estas chagras tienen la característica de ser un espacio diversificado y allí se practica ecología alelopática, es decir, relaciones entre plantas que se benefician mutuamente en su crecimiento al estar juntas.

4 La educación ancestral es vivir de acuerdo a este pensamiento. La naturaleza como espacio de aprendizaje para la medicina” ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA Yurayaco<sup>5</sup>, 2002, Plan de Vida, Nukanchilpa Alpa.

5 ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA Yurayaco, 2002, Plan de Vida. Nukanchilpa Alpa. Pag. 35

La chagra es el principal salón de clases de los niños, niñas y jóvenes ingas que asisten al colegio Inga Yachaicuri. Así que la concepción de educación se refiere a la idea del indígena ingano como un ecólogo, que siembra selva; sin embargo, este modelo de cultivo se ha perdido, un poco por la desaparición del monte como lo indican los ingas, para practicar el tumba y quema, además por la incorporación de nuevas prácticas de cultivo, sembrando en surco y por separado, dándole prioridad a productos como el plátano, el maíz y la yuca, que se disponen para el mercado. Estos problemas de territorios reducidos, pérdida de chagras ancestrales (semillas y prácticas propias), pérdida de animales criollos, preferencia por los monocultivos, aumento de potreros etcétera, ha llevado a considerar el Indiwasi como la posibilidad de recuperar la agricultura ancestral basada en la diversidad de productos y el conocimiento de los taitas o mayores.

La estrategia de etnoeducación representada en el colegio *Yachaicuri*, en lengua quechua y que significa *donde vamos a aprender*, apunta a recuperar la práctica agrícola de la chagra, consolidando una granja demostrativa y productiva para que los estudiantes se capaciten en agricultura ancestral, produzcan algunos alimentos para autoabastecerse, sirva como sitio de recuperación de semillas y centro de recuperación e intercambio de conocimiento tradicionales. Y sobre todo recuperar la confianza en la diversificación de productos como práctica que equilibra y regenera los recursos del monte o la selva.

La chagra no solamente se refiere a las plantas medicinales. Los ingas mantienen viva una tradición médica cuya terapéutica curativa se basa en el uso de plantas. Han integrado principios médicos hispanos y de otras comunidades indígenas, y el uso de plantas de otras regiones del país intercambiando semillas principalmente con indígenas provenientes de la Amazonía. Esta tradición llamada Yachai se remite a un conocimiento cultural del cultivo y sobre todo de la planta medicinal: El taita le dice cuándo, dónde, y cómo sembrarla, cómo acompañarla, en qué tierra se puede sembrar, cuándo se restaura, cómo florece, cómo distinguirla, cómo utilizarla,

y cómo hacer que eso no rompa un orden que mantiene el fluido de la relación hombre –animal –planeta.

Para Carlos Pinzón, antropólogo e investigador del chamanismo Inga, la chagra de plantas medicinales es el jardín chamanístico donde el taita ingano recrea su conocimiento; “El jardín chamanístico es el alter ego del chamán y en las plantas de este jardín se encuentran las pintas que encarnan el poder de los animales y de los vegetales. Incorporados en el universo del poder del chamán<sup>6</sup>. La relación que une el padre sol y la madre tierra, es el bejuco del yagé o ayawaska, como energía seminal. De ahí que en la creación y mito sean el yagé y las campanas del borrachero, los que en su copula le dan origen al color y el sonido de todos los seres del mundo. El yagé o *ambiwaska* es el vehículo como planta maestra que otorga el saber a los humanos con lo cual humaniza a los otros seres, plantas, animales y demás entidades de su cosmología. La otra planta es la *brugmansia* conocida por los chamanes como *andaquí* o *andaki*. Femenina y revestida por el poder del trueno. Cuando un taita domestica una planta, registra un principio de humanización, y se nombran como “gente”, cada planta tiene su gente, y estas reproducen en el orden de la filiación y la alianza de los humanos. La chagra es al mismo tiempo el cuerpo energético con emblemas totémicos sembrados en el cuerpo del taita y en la chagra. Esta gente se amplía mutuamente, hacen sinergia. Según el antropólogo francés Chaumeil, las culturas amazónicas están especializadas en reproducir personas y no objetos<sup>7</sup> y la importancia de todo lo que entra y sale del cuerpo, marca esa reproducción. Las relaciones de los taitas con la gente que encuentran en la chagra medicinal, y que actúan como aliados le permite tener un punto

6 Carlos Pinzón, “El chamán y sus dos anillos”, en: Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano, Luis Guillermo Baptiste-Ballera, Astrid Ulloa (comp.), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación Natura. 2002. p.145-149

7 Jean Pierre Chaumeil, “Un método de asimilación sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas”. En: Chamanismo y Sacrificio, perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del sur, Chaumeil J Bouchard J, y R Pineda, (comp.), Bogotá, Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales. Banco de la república, instituto francés de estudios andinos, 2005. P. 213

de vista holístico y específico de la comunidad, del territorio y de las relaciones sociales intra e intergrupales, lo cual es la forma cómo se establecen flujos de energía entre humanos, plantas, animales y espíritus. El Taita así le da sentido a un proyecto económico multinatural regulador de los flujos y circuitos animal-planta-humanidad, y la inscripción en el Indiwasi como la gran chagra de la memoria mítica histórica de los ingas que habitan el Yurayaco. El espacio chamanístico se llena de contenidos que históricamente van apareciendo y se vuelven necesarios. En este espacio se procesan elementos que deben entrar en la comunidad para organizar y mantener ese plan de vida en el proyecto etnoeducativo que mantiene y recupera su cultura.

### El Yachaicuri

En noviembre de 1998, las autoridades Ingas crean la Asociación de Cabildos Indígenas TANDACHIRIDU INGANOKUNA, reconocida por el Estado colombiano. En el mismo evento se consolida la idea de una educación originada en el pensamiento inga y la propuesta de crear un colegio propio, donde los niños y niñas que terminaran 5º grado en los resguardos, pudieran continuar sus estudios. Después de un receso se reorganiza en el año 2000 el Comité de Etnoeducación, que realiza un diagnóstico y censo de población infantil en edad escolar y sus niveles de escolaridad. En el 2002 nace la experiencia del Colegio Inga Yachaicuri, con la participación de 18 estudiantes de diferentes comunidades de Yurayaco, y el departamento del Caquetá; en el 2008 se trabaja con 88 estudiantes, entre ellos algunos no indígenas, que comparten el proceso de recuperación cultural desde preescolar, primaria hasta la básica y la media secundaria.

Los objetivos centrales de la propuesta etnoeducativa Inga responde a la necesidad de recuperar y afianzar los saberes de la medicina Inga, para ello se cuenta con un médico tradicional o Taita como parte del equipo, el aprendizaje y uso del idioma propio, el reconocimiento de los significados y usos del territorio, renovación de memoria y práctica de técnicas ancestrales para la siembra y las actividades artísticas. Esta iniciativa se da sobre todo por la insistencia y

el liderazgo de los ancianos conocedores de la medicina tradicional.

Lo que los ingas llaman NUKANCHIPA ATUN IACHACHII ÑAMBIKUNA –nuestros caminos del saber-, definen la base conceptual de la práctica pedagógica, la didáctica y las rutas en las que se unen para desarrollar el proyecto pedagógico<sup>8</sup>. Esta actividad educadora se realiza con la práctica de actividades en el ATUN PUNCHA, KALUSURINDA o carnaval Inga, UCHULLA TAMBU Y ATUN TAMBU o casa familiar y casa comunitaria, la chagra o huerta tradicional, MINGAKUNA, DIBICHIDUKUNA, cuadrillas de trabajos comunitarios y demás espacios en donde se vivencian diferentes manifestaciones culturales ya sean especiales o cotidianas. En estos espacios se conversa permanentemente, se expresa el pensamiento, los sentimientos, el hacer y el deber ser. La oralidad y la práctica cumplen la misión de socializar y desarrollar la capacidad de escucha y de retención para ser los portadores de la palabra. El Proyecto Educativo Institucional está estructurado a partir de tres estrategias: Cultura, Salud y Naturaleza se encuentran integradas entre sí en el Plan de Estudios y el Plan de Vida de la Asociación TANDA<sup>9</sup>. Los estudiantes responden por las prácticas ancestrales asociadas a los proyectos pedagógicos. Desde estas prácticas se recupera el sentido comunitario y las técnicas tradicionales de agricultura Inga. La propuesta se arraiga desde la cosmovisión de la cultura Inga, razón por la que el espíritu central del proyecto reivindica valores culturales tales como: cosmovisión, respeto por la Pacha Mama, organización social y ley de origen, justicia propia, medicina Inga, lenguajes, entre ellos nuestros rituales, idioma, espiritualidad, pensamiento matemático y arte Inga; valores que milenariamente han heredado y construido con la pacha mama o la relación cultura-naturaleza como fuente de sabiduría y conocimiento; el

8 ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA YURAYACO, 2009, Proyecto etnoeducativo del pueblo Inga. Mingachidurkuna, chusku atun aillukunamanda, munanchimi atunñambikunata katichispa apangapa. Asociación de Cabildos. Ministerio de Educación. Bogotá. P. 19

9 ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA YURAYACO, 2009, Proyecto etnoeducativo del pueblo Inga. Mingachidurkuna, chusku atun aillukunamanda, munanchimi atunñambikunata katichispa apangapa. Asociación de Cabildos. Ministerio de Educación. Bogotá. P. 25

*Yachai* o conocimiento como camino por el cual se desarrolla el proyecto pedagógico Inga.

El *ambiwaska* o la toma de *yagé* es la base espiritual y física para la apertura de este camino o *Yachai* desde miradas interiores, individuales y colectivas, a manera de espejo reflejan lo vivido como ideal a alcanzar, como proyección que cohesiona y prepara para andar espiritual y físicamente los YACHAI ÑAMBIKUNA o caminos de conocimiento.

Otro importante espacio son las mingas o acciones colectivas para el cultivo de la tierra. Son la base social para la apertura y construcción de caminos de saber, espacios para escuchar, pensar y hacer. El camino práctico de apertura para la investigación, para conversar y pensar juntos de manera permanente. Los siguientes componentes son las temáticas en que se apoya el proyecto etnoeducativo Inga: 1. Nukanchipa alpa y cosmovisión - territorio y cosmovisión – 2. Chagra. Memoria histórica y significados de nuestro territorio. 3. Lenguajes y significados. 4. Nuestro idioma Inga, otros lenguajes propios y apropiados por nuestra cultura, el castellano 5. Pensamiento matemático 6. Arte y tecnología. 7. Espiritualidad y Medicina Inga• 8. Espiritualidad y medicina ancestral Inga9. Espiritualidad y medicina de manejo cotidiano en el mundo Inga10. Organización Social y memoria histórica del pueblo Inga•11. Ley de Origen, Justicia propia y legislación Indígena. 12. Memoria histórica del pueblo Inga y su relación con otras historias 13. Proyectos socialmente productivos<sup>10</sup>

Otra estrategia metodológica transversal que actúa como vehículo, al igual que el *ambiwaska*, es el idioma Inga y la oralidad. Los ingas, en especial los mayores, *sinchis* y *yachas*, poseen el don de la palabra hablada, con ella transmiten su cultura y, sin atreverse a escribirla, se construye a diario en todas las actividades, tejiéndola en los *chumbes*, así como se teje en la conversación. Si el *ambiwaska*, la *pacha mama* y la *minga*, abren y orientan los *ñambis* de saber, el tejido

10 ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA YURAYACO, 2009, Proyecto etnoeducativo del pueblo Inga. Mingachidurkuna, chusku atun aillukunamanda, munanchimi atunñambikunata katichispa apangapa. Asociación de Cbildos. Ministerio de Educación. Bogotá. P. 30

es metodológicamente la estrategia para su construcción. En este tejido *Chumbe* social y estético, se reproduce la cultura Inga y sus elementos estructurales: cosmovisión, medicina, idioma, territorio, son la urdimbre sobre la que se traman diferentes elementos de la vida misma, de ese mundo intercultural que es el mundo Inga<sup>11</sup>. Estos proyectos pedagógicos se desarrollan desde actividades prácticas que propician lecturas de realidad tejiendo saberes, conocimientos, metodologías y técnicas, en dialogo permanente entre culturas y entre estas y las disciplinas. En este proceso participan niños y niñas, jóvenes, mayores, taitas, iachas, líderes, padres de familia, autoridades, y profesores, fortaleciendo espacios como la chagra, mingas de labores y de saberes, reuniones comunitarias, tulpas, rituales y diferentes expresiones artísticas.

### Indiwasi y la antropología de la naturaleza

Analizar la inmersión de un cuerpo-sujeto social en el entorno, la integración de un modo de vida, supone además romper la distinción entre dimensiones técnicas o instrumentales (con frecuencia identificadas con lo material) y dimensiones simbólicas. Así el marco teórico de la investigación busca analizar los procesos de significación, valorización, y apropiación de la naturaleza en un contexto donde lo político pasa por lo económico y lo económico pasa por la globalización del mercado, focalizando el conflicto por la reapropiación de la naturaleza y de la cultura de la diferencia: la biodiversidad. Así la naturaleza se vuelve un concepto estratégico, la lucha por su defensa pone en relieve movimientos de resistencia y re-creación por nuevas identidades culturales en el margen de la valoración del mercado global. Al buscar diálogos entre cultura y naturaleza nos instalarnos en una ecología política, donde la naturaleza se juega y se apuesta en un proceso de creación de sentido y verdades en sus respectivas estrategias de poder<sup>12</sup>. La naturaleza, ya sea como objeto de

11 Benjamín Jacanamijoy Tisoy, *El Chumbe Inga: Una forma artística de percepción del mundo*, Editorial Santa Fe de Bogotá, 1998. P. 123

12 Enrique Leff, "La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción", en: *Los Tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Héctor Alimonda, CLACSO, Buenos Aires. 2006. Pag. 24 – 35.

conocimiento o materia prima en la esfera de lo productivo, se ha conceptualizado en el orden de la racionalidad moderna. Sin embargo, es interesante estudiar estas naturalezas orgánicas como re significantes políticos, ya que han entrado en competencia y conflicto con la naturaleza capitalista, resistiéndose a la homologación de valores universales. Esto es lo importante de la experiencia etnoeducativa de los ingas del piedemonte amazónico colombiano.

El pensamiento antropológico en la actualidad ubica la relación naturaleza-cultura desde la investigación etnográfica. Desde allí se ha enfocado en explicitar “naturalezas orgánicas” o “modelos culturales locales alternativos”, modelos que garantizan en muchos casos una adecuada utilización de los recursos naturales por parte de comunidades tradicionales, ya que imponen en innumerables ocasiones restricciones mítico-rituales que ayudan a restringir el acceso y el impacto humano sobre los ecosistemas o a potenciarlos<sup>13</sup>. Adicionalmente, cumpliendo funciones de cohesión, argumentación de sentido de vida e identificación existencial. Según el antropólogo brasileño Viveiros de Castro, para el pensamiento amerindio amazónico “el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas que lo aprenden desde puntos de vista distintos”<sup>14</sup>. Desde esta mirada propone el término “multinaturalismo” para diferenciar estas cosmovisiones amazónicas de las cosmologías multiculturalistas modernas. El multinaturalismo se basaría en la unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos; la cultura o el sujeto serían lo universal y la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular. Esto implica una lógica de relaciones, fundamentado en perspectivas cambiantes. Es decir, el chamanismo sería la capacidad de relacionar diferentes puntos de vista. En el caso de los taitas inganos como chamanes, maestros de esta lógica cósmica, se

---

13 Arturo Escobar, “El Lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?”, en: Planeación, participación y desarrollo Corporación región. Santiago de Cali. Editores SOL, 2002. P 134.

14 Eduardo. Viveiros De castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en: Racionalidad y discurso mítico, Adolf Chaparro Amaya, Christian Schumacher, (comp.), Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - Instituto colombiano de antropología e historia. ICANH, 2003. P. 124 – 125.

dedican a comunicar y regular las perspectivas que solo ellos atraviesan, y su función es estar siempre ahí para transformar en “sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones”. La naturaleza relacional de las categorías cosmológicas indica que la condición original común a humanos no es la animalidad, como lo entiende la cosmología occidental, desde el evolucionismo, por ejemplo, sino la humanidad.

Los chamanes tienen el poder de volverse interlocutores activos gracias a esa condición, donde los animales y los no humanos se ven a ellos mismos como gente; humanos. Poseyendo un modo de actuar que implica un modo de conocimiento. Ya que para el chamán conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos. La relación se establece cuando se incorpora (en el cuerpo) el punto de vista del otro. Este modelo relacional es llamado por Viveiros de Castro como perspectivismo: “si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica”<sup>15</sup>

Principalmente en la amazonia los trabajos del antropólogo francés Philippe Descola con los Shuar, en Ecuador (1986, 2001, 2005) y el filósofo Edgar Viveiros de Castro, con algunas comunidades en Brasil (1992, 2000), invitan a una reflexión sobre el reto que las cosmologías amerindias plantean a los fundamentos ontológicos del pensamiento occidental: La separación entre naturaleza y cultura. Agregar la mirada desde una ecología política es mencionar las luchas de orden simbólico de esos conocimientos locales frente a la absorción de discursos nacionales y globales, en donde se entrevé la confrontación de una desnaturalización del paradigma mecanicista y excluyente de la naturaleza, y más bien descifrarla como un espacio de co evolución relacional entre el individuo y la sociedad. La antropología también se ha adaptado a estas transformaciones en la concepción de la naturaleza, la noción

---

15 Eduardo Viveiros de Castro, () Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena, en: *Racionalidad y discurso mítico*, Adolf Chaparro Amaya, Christian Schumacher (comp.), Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - Instituto colombiano de antropología e historia, 2003, ICANH.

moderna de la naturaleza con nociones híbridadas. Según Arturo Escobar, el análisis de esta situación se relaciona con el desarrollo de estudios antropológicos sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. La revaloración de la dicotomía naturaleza-cultura a la luz de los conocimientos locales, y el aporte de la ecología política, enfatizando los roles de los diferentes actores sociales. Aquí se contextualizan las actuales perspectivas de investigación sobre naturaleza, ecología y medio ambiente en la antropología. Dos tendencias que conllevan los actuales estudios antropológicos: 1) Replanteamiento de las categorías duales (naturaleza - cultura) a la luz de los estudios sobre conocimientos locales. 2) Las interrelaciones de los conocimientos locales con contextos más amplios socioeconómicos y políticos. (Antropología de la naturaleza y la ecología política.) El análisis sobre la interrelación de estas dos perspectivas se puede observar en el modelo cultural y etnoeducativo de la cultura Ingana en el piedemonte amazónico colombiano.

### **El conocimiento de lo invisible: Los Aucawasi.**

Para los Ingas existen lugares sagrados que corresponden a diversas piedras de gran magnitud que rompen la monotonía del verde paisaje selvático. Algunas de ellas son los llamados salados, misteriosas piedras con sal en las que los animales salvajes se reúnen durante ciertos periodos del año, marcando los ciclos productivos de la vida indígena. Hay también un imponente y monumental lugar, nombrado como el portal de fraguita, que es el surco que crea el río fraguita entre dos montañas perfectamente simétricas; como una puerta, según la tradición oral inga, este portal sirve para ingresar y tomar contacto con los espíritus. Otro ejemplo de toponimias y marcaciones vitales, es la piedra Apolinar, lugar ancestral en Yurayaco; alrededor de ella se han tejido mitos y leyendas siempre asociados a la memoria histórica de los ingas y de manera especial a la sabiduría de los médicos tradicionales o Taitas y su comunicación con la gente invisible: Los *Aucawasi*. Según los ingas, los Auca wasi es la gente invisible que habita el bosque, y además es la gente que verdaderamente posee el conocimiento de las plantas medicinales,

principalmente de la ambiwaska o bebida del Yagé. Estos seres se han ido reinterpretando en asociación con la historia oral del piedemonte. Es así que los relacionan directamente como los andakies o andaquis.

En los relatos tradicionales que los ingas tienen la piedra de *Don Apolinar*, como los indígenas la nombran, conlleva esas dos relaciones que se establece con el *Indiwasi*, su territorio. Por un lado, una marca que conlleva conocimiento mítico espiritual, y por otro lado conocimiento histórico, ya que remite al origen del asentamiento en Yurayaco. Este territorio de lo invisible está determinado por marcaciones en aquellos lugares de comunicación con tiempo histórico y mítico. Ya que los *Aucawasi* están presentes en los lugares productivos (las chagras familiares o silvestres, los salados, sitios donde se encuentra las plantas medicinales) en los lugares de memoria mítica histórica (la piedra de Apolinar, el portal de fraguita, el río de Yurayaco) El poder de esa relación posibilita mantener su cultura.

Crear este territorio como espacio multinatural y multicultural, espacio de conservación a partir del conocimiento tradicional conformando un lugar de sabiduría chamánica es el principio objetivo del Yachaicuri; y el proyecto etnoeducativo Inga nos interroga sobre la categoría del conocer, que según el pensamiento inga se atribuye a la idea de saber y percibir esa "otra" naturaleza. La otra selva, como imagen alterna invisible de la naturaleza de lo visible, conectada a nosotros, de forma auto correctiva y creativa, generadora de memoria mítica e histórica. La categoría de lo invisible, para los ingas es el lado espiritual que no es tangible, pero que existe, y su conocimiento obliga sobre todo a mantenerlo, estableciendo buenas relaciones con ellos, los espíritus invisibles: los dueños del bosque, como lo mencionan los mayores o abuelos, es decir los Taitas ingas. Mientras que el pensamiento occidental se preguntaría si existe efectivamente ese mundo invisible, y así disponerse a conocerlo, para el pensamiento inga ese territorio invisible está ahí, y lo fundamental es la relación que se establece con él. Esa otra naturaleza, o ese otro mundo de entidades no humanas lo afecta como cuerpo-individuo y

cuerpo social. El conocimiento que proviene de la relación directa con la naturaleza espiritual lleva a la forma más alta de conciencia, y en este sentido el conocimiento tradicional deja de ser local y se vuelve universal. Es así como el conocimiento del medio ambiente depende no sólo de la relación de humanos con la naturaleza sino también de la relación entre el mundo visible y el mundo espiritual invisible. Para los Ingas ese mundo invisible es tan real como el visible, porque marca literalmente en su territorio su existencia dependiendo de él. El mundo invisible rige la vida y se complementa con el mundo visible. Ambos hacen parte de la realidad, y la percepción del inga se instala en la interface de esa relación: cuidar lo visible para proteger lo invisible, parece ser el objetivo fundamental en la casa o gente del sol: el IndiWasi. Hogar de la gente invisible: Los Aucas Wasi.

La otra selva, la invisible, es esta misma naturaleza desde un marco de referencia o punto de percepción diferente, revelador, que el taita mediando la relación con la gente invisible gracias al bejuco del yagé: Ve, cura, crea y comparte conocimiento. Basada en un paradigma ecológico del fluir energético como fruto de la buena relación. Esto se entiende en el territorio, específicamente en los lugares sagrados donde se ubica esa fluidez y energía inscribiéndose a través de señales de un lenguaje sonoro y sutil, es decir, los sonidos son las vías de identificación; se advierte en cantos de pájaros, rugidos del viento, truenos del cielo, rastros de animales que se reproducen en el ritual de “tomar remedio” o Yagé para recordar ese territorio en el cuerpo a través de armónicas, flautas, soplidos, tos, cantos, plegarias, gritos, reverberaciones, vómitos que se proyectan después en “pintas” señales de colores, e imágenes. Para el Taita inga lo eficaz es la relación de intercambio con esos lugares, marcando esa naturaleza de lo invisible, en su corporalidad. En ese ritual él se coloca en la mediación que une lo invisible con el mundo visible.

Es este saber que los estudiantes niños, niñas y jóvenes ingas aprenden e integran profundamente en su pedagogía cultural. La relación que establece se basa en conocimiento o saber sociocultural, intercambio y reciprocidad,

con sus antepasados, su ancestralidad depende de la ritualidad de ese conocimiento expresado en la chagra, las mingas, y la relación con el taita en la toma o ingesta del ambiwaska. De esa relación depende el presente y futuro de la comunidad. Los Lugares sagrados también son peligrosos, por eso son restringidos; no todos pueden ir, y no se habla mucho de ellos, pues se tienen que proteger, lo cual saben los estudiantes del Yachaicuri. Los Dueños de la selva, la gente invisible, son seres en estado de pura energía capaces de potenciar o destruir los seres que tengan contacto con ellos. Son espacios que dirigen los canales energéticos en el territorio INDIWASI.

## Conclusión

El modelo posible para entender el territorio ingano es el multinaturalismo. Ya que este universo múltiple se moviliza gracias a conectar signos o señales naturales con signos conceptuales o simbólicos, y hacerlos símbolos de poder concretos y curativos; signos vinculados a la naturaleza de forma concreta. Así, el proyecto etnoeducativo, basado en este conocimiento cultural, está acompañado de una atención consciente: Percepción y conciencia. Sentido más pensamiento. El pensamiento como forma de energía, revela como forma de existencia energética. Todo es energía. Para los inganos la conciencia o los caminos del saber es la capacidad de agarrar el sonido y el color unirlos perfectamente.

El objetivo es de regenerar, de recrear la secuencia y la continuidad de la fluidez del canto, luego el soplo, el baile, la limpia. La multiplicidad de mundos existentes y la relación de fluidez entre ellos nos remiten a un paradigma del conocimiento; como un gigante sistema nervioso, el universo del *Indiwasi* está compuesto de seres o cosas cada uno con espíritu, materia y conciencia en un todo de interrelaciones, intersubjetivas e intraétnicas. Este conocimiento parte de su contexto natural y cultural, y el proyecto etnoeducativo lo intenta perpetuar y rehabilitar. Así se establece una relación directa entre cultura, naturaleza y pedagogía, percibidos en un pensamiento de lo sutil, y de lo diverso, clarificado en el cultivo en la chagra y la bebida del Yagé o la ambiwaska.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA Yurayaco, 2002, Plan de Vida. Nukanchilpa Alpa.
- ASOCIACIÓN TANDACHIRIDU INGANOKUNA YURAYACO, 2009, *Proyecto etnoeducativo del pueblo Inga. Mingachidurkuna, chusku atun aillukunamanda, munanchimi atunñambikunata katichispa apangapa*. Asociación de Cabildos. Ministerio de Educación. Bogotá.
- Juan Martín Balcázar, “Colonización: contradicciones trágicas. Los ejes Bodoquero- Pescado-Fragua”, en: *Pobladores de la selva. Tomo 1*, Bernardo Tovar (Comp.), Programa de historia local y regional, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología. Instituto colombiano de cultura y universidad de la Amazonía, 1995.
- Olga María Bermúdez, *El diálogo de saberes y la educación ambiental; ilustraciones*. Uaira Uaua, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Elsa Cadena Moschner, Martha Rosero Peña Trascendencia jurídica del proceso de creación y declaración de la primera área de protección biocultural en Colombia: El caso del Parque Natural Nacional Alto fragua Indiwasi, Caquetá-Colombia, en: *Derechos humanos y pueblos indígenas: Tendencias internacionales y contexto chileno* José Oyarzún Aylwin (Compilador), Chile: Universidad de la Frontera, IWGIA, 2004.
- Jean Pierre Chaumeil, “Un método de asimilación sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas”. En: *Chamanismo y Sacrificio, perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del sur*, Chaumeil J Bouchard J, y R Pineda, (comp.), Bogotá, Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales. Banco de la república, instituto francés de estudios andinos, 2005.
- Philippe Descola, La antropología y la cuestión de la naturaleza, en: *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Germán Palacio y Astrid Ulloa (Comp.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones, IMANI, 2002.
- Philippe Descola, *Antropología de la Naturaleza*, Lima, Instituto francés de Estudios andinos, Lluvia editores, 2003.
- Philippe Descola, Gisli Pasió, Coord, *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas*, Traducción se Stella Astringelo, México, Siglo XXI, 2001.
- Juan Álvaro Echeverri, “Territorio como cuerpo y Territorio como naturaleza: ¿Dialogo Intercultural?”, en: *Pedro Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Surrallés Alexandre y García Hierro (Comp.), Copenhague, IWGIA, 2004.
- Arturo Escobar, “El Lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?”, en: *Planeación, participación y desarrollo Corporación región*. Santiago de Cali. Editores SOL, 2002.
- Benjamín Jacanamijoy Tisoy, *El Chumbe Inga: Una forma artística de percepción del mundo*, Editorial Santa Fe de Bogotá, 1998.
- Enrique Leff, “La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción”, en: *Los Tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Héctor Alimonda, CLACSO, Buenos Aires. 2006.
- Enrique Leff La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable, en: *Debates: Neoliberalismo de Guerra y recursos naturales*, AÑO VI, N° 17, Buenos Aires, 2005.
- Augusto Javier Gómez, “La “gente de la lengua del inga” en el piedemonte amazónico. Colombiano”, en: *Revista Maguare*, N°.20, Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 145-152
- Carlos Pinzón, Gloria Garay, “El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy”, en: *Curanderismo 1ª parte*, Bogotá, Memorias del V congreso de Antropología, ICFES, 1989.
- Carlos Pinzón, “El chamán y sus dos anillos”, en: *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, Luis Guillermo Baptiste-Ballera, Astrid Ulloa (comp.), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación Natura. 2002.
- Carlos Pinzón, “Discusiones y reflexiones sobre la etno-historia de los grupos indígenas Kamsá e Inga del Valle de Sibundoy”, en: *Geografía humana de Colombia Región Andina Central Vol. III*, Carlos Pinzón (Ed), Bogotá. ICAN-ICFES, 1990.
- Santiago Mora, “La metáfora ecológica: Simbolismo y conservación”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXXII, Bogotá, Uniandes. 1995.

- María Clemencia Ramírez, *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y selva: El caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.
- Roy A Rappaport, “Naturaleza y antropología ecológica” En: *Hombre, cultura y sociedad*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Laura Rival, “El crecimiento de las Familias y los Árboles: La Percepción del bosque de los Huaoranis”, en: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Recopiladores Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, Eds. IWGIA, 2004
- Astrid Ulloa, “El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”, en: *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, Mauricio Archila y Mauricio Pardo. (editores), Bogotá, ICANH-CES-Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Eduardo Viveiros De castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en: *Racionalidad y discurso mítico*, Adolf Chaparro Amaya, Christian Schumacher, (comp.), Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - Instituto colombiano de antropología e historia. ICANH, 2003.

