

**1. Convergencias y divergencias en el diálogo de saberes: Investigación básica, conocimiento tradicional y recursos**

**Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica**

Juan Alvaro Echeverri, profesor asociado,  
Universidad Nacional de Colombia  
Oscar Román, indígena Uitoto,  
Resguardo Indígena Andoque de Aduche

## Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica

Juan Alvaro Echeverri, profesor asociado,  
Universidad Nacional de Colombia  
Oscar Román, indígena Uitoto,  
Resguardo Indígena Andoque de Aduche

### Resumen

Hacemos una reflexión crítica sobre la noción de diálogo de saberes, a partir de nuestra experiencia en un proyecto conjunto sobre frutales oleaginosos entre la Universidad Nacional de Colombia y una comunidad uitoto del Medio Caquetá (Amazonia colombiana). En la primera sección “El saber – la sal del asunto” analizamos la naturaleza del objeto del saber y las modalidades de su demostración entre los indígenas. En la segunda sección “Diálogos promisorios” abordamos el asunto del diálogo a partir del estudio de los sujetos participantes en el proyecto sobre frutales promisorios. En la última sección “Meta-saberes del diálogo” presentamos el discurso indígena sobre el mameo de coca, que nos da las bases para plantear que el diálogo de saberes no es un diálogo de conocimientos, sino que es un diálogo de sujetos socialmente situados – un arte política.

**Palabras claves:** diálogo de saberes, frutales oleaginosos, mameo de coca, Amazonia colombiana, Uitoto.

### Abstract

In this article we carry out a critical reassessment of the notion of “knowledge dialogue” (approximate translation of diálogo de saberes), from our experience in a joint research project about oil fruit trees between Universidad Nacional de Colombia and a Uitoto indigenous group of the Middle Caquetá region (Colombian Amazon). In the first section “Knowing – the salt of the matter” we analyze the nature of the object of knowledge and the modalities of demonstration of knowledge in indigenous culture. In the second section “Promising dialogues”, we approach the issue of dialogue from the discussion of the roles of the actors who participated in the project. In the last section “Dialogue meta-knowledge”, we present indigenous discourse on the chewing of coca, which allows us to avow that knowledge dialogue is not a dialogue of the contents of knowledge, but a dialogue of socially situated individual subjects – a political art.

**Keywords:** knowledge dialogue, oil fruits, coca chewing, Colombian Amazon, Uitoto

## Introducción

La noción de diálogo de saberes está conectada a una tradición latinoamericana de las ciencias sociales de reivindicar los saberes populares y étnicos, y es heredera de los postulados de la investigación-acción participativa (cf. Fals Borda 1998). El diálogo de saberes apela a la construcción de un saber significativo para los sujetos locales y para el territorio en tanto espacio de relaciones, y promulga un conocimiento construido con base en el intercambio en una negociación de significados (cf. Lima 2006). Colciencias, en el texto de la convocatoria “Diálogo de saberes” del año 2005, coincide con este enfoque al plantear que esa convocatoria busca “propiciar el desarrollo de investigación intercultural y crear espacios para la generación de conocimiento pertinente en la que concurren los académicos y las comunidades” (Colciencias 2005), e invita a “hacer conversar el saber de los académicos con el de las comunidades”, a superar “el concepto de ciencia colonial, en el cual los miembros de las comunidades sólo fungen como ‘informantes’”, y a formular propuestas de investigación que presenten “posibilidades de colaboración mutua y de aprender unos de otros” (ibíd.). En este artículo nos proponemos hacer una reflexión crítica sobre la noción de diálogo de saberes, a partir de nuestra experiencia de ejecutar un proyecto apoyado justamente con recursos de esa convocatoria de Colciencias. El proyecto se titula “Frutales promisorios de los Uitoto” y fue llevado a cabo en la región del Medio Caquetá (Amazonas) entre la Universidad Nacional de Colombia y la comunidad Uitoto del Aduche.

Partimos de las dos nociones que constituyen la expresión diálogo de saberes. Por una parte, analizamos la naturaleza del objeto del saber y las modalidades de su demostración entre los indígenas; en conjunto, estos dos asuntos nos llevan a reflexionar sobre la corporalidad del saber, en contraste con un saber concebido como de naturaleza intelectual y su demostración en términos discursivos. Esto nos parece crucial a la hora de entender un diálogo de “saberes”, porque no podemos dar por sentado lo que constituye la naturaleza del saber, su objeto y su demostración para otros grupos humanos y otras culturas. Para esta reflexión partimos de nuestra experiencia en un proyecto que no-

sotros dos, Oscar y Juan Álvaro, realizamos sobre la sal de monte. En segundo término, reflexionamos sobre el carácter intersubjetivo, más que discursivo, de la noción de diálogo. Aquí recurrimos a nuestra experiencia con el proyecto que fue financiado por Colciencias, y demostramos que en un proyecto participativo e intercultural el diálogo va más allá del intercambio de conocimientos o saberes discursivos en el que “concurren académicos y comunidades” (Colciencias 2005); hay también diálogo intergeneracional de saberes entre viejos y jóvenes, diálogo político y social entre comuneros, autoridades e instituciones, y, sobre todo, diálogo e intercambio vital entre sujetos. Por eso nos preguntamos si más que un diálogo de “saberes”, no es más pertinente hablar de diálogo entre sujetos. Desde el punto de vista del saber indígena, el diálogo de saberes es de hecho el objeto de un “meta-saber” que podemos encontrar en la institución del diálogo ceremonial de la etnia uitoto, y en particular en el mambeo de coca, concebido como un artefacto que permite que gente armada pueda conversar: diálogo de saberes.

Este texto tiene nuestra autoría conjunta, haciendo honor al espíritu del diálogo de saberes. Ambos fuimos los proponentes y ejecutores principales de la propuesta financiada por Colciencias, y ambos hemos trabajado en otros proyectos que nos han llevado a reflexionar sobre las limitaciones y posibilidades de trabajos conjuntos entre saberes académicos e institucionales y saberes surgidos de otras modalidades de conocimiento y enmarcados en otras tradiciones culturales. Uno de los autores, Juan Álvaro, es el responsable de redactar estas líneas, pero es el otro autor, Oscar, quien inspira mucho de lo aquí contenido y cuya voz interviene en la lengua uitoto en las últimas secciones del texto.

En la primera sección “El saber – la sal del asunto” abordamos la pregunta sobre qué es el saber, a partir de una reflexión surgida de nuestro proyecto sobre la sal de monte; en la segunda sección “Diálogos promisorios” abordamos el asunto del diálogo a partir del estudio de los sujetos participantes en el proyecto sobre frutales promisorios. En la última sección (“Meta-saberes del diálogo”) concluimos con la palabra de Oscar Román, que nos da las bases para plantear que el diálogo

de saberes no es un diálogo de conocimientos, sino que es un diálogo de sujetos que se respetan, es una relación social, es un gesto político. Los saberes que dialogan no son conocimientos especializados de la ciencia o del chamanismo, son más bien los saberes que permiten que los dialogantes concedan, escuchen, se satisfagan, esperen y se respeten el uno al otro.

### **El saber - la sal del asunto**

Desde el año 1995, comenzamos a trabajar en un proyecto conjunto sobre las sales vegetales con el que buscábamos superar las limitaciones de los trabajos y proyectos con los que ambos estábamos familiarizados, y que nos permitiera una indagación de mutuo enriquecimiento y reconocimiento.

Entre los diversos productos obtenidos después de varios años, hay uno que queremos rescatar como instrumento para iniciar esta reflexión. Más que un producto, es un aprendizaje sobre la naturaleza del objeto del saber, por una parte, y sobre las modalidades de la demostración del saber, por otra parte. En conjunto, estos dos asuntos nos llevan a reflexionar sobre la corporalidad del saber, en contraste con un saber concebido como de naturaleza intelectual o discursiva.

En un diálogo de saberes, la definición del objeto del saber tiene que ser algo que nos debería ocupar – y preocupar. En el caso del proyecto sobre las sales vegetales, en un principio, parecía obvio que el objeto común de conocimiento eran las sales vegetales que los indígenas obtienen a partir de la combustión, filtrado y secado de material vegetal extraído de ciertas especies de plantas. De esta manera, diversos saberes sobre ese objeto podían ser puestos en diálogo y combinarse para producir un saber más elaborado y complejo. Los indígenas aportarían su visión propia sobre las especies de donde se obtienen las sales, sobre el proceso técnico de su obtención y sobre los usos y significados de las sales así obtenidas. Por parte de los blancos, se obtendrían datos y observaciones que abordan el mismo objeto desde el punto de vista de la etnología, la botánica, la química. Un proyecto intercultural e interdisciplinario, nos gustaba repetir.

Efectivamente, procedimos a hacer todos los trabajos que nos propusimos, pero en el camino fuimos aprendiendo que el objeto, que en un principio parecía obvio, no parecía ser el mismo objeto del saber indígena. El objeto del saber indígena era en efecto la sal, pero la sal como sustancia sexual, como deseo y pulsión. La sal que sacábamos del monte es una imagen del proceso de transmutación y purificación de la pulsión sexual, y el objeto de atención es justamente el encuentro y manejo de esas pulsiones. En otras palabras, el objeto del saber indígena era primero que todo nosotros mismos y nuestro relacionamiento.

De hecho, esta sal, así concebida, es el punto y asunto central de todo diálogo de saberes. Sal significa lo que deseamos. ¿Y qué deseamos? Queremos lactar, respirar, ingerir, crecer – queremos vivir. Esta pulsión, que es evidente en una criatura recién nacida, traspasa la vida entera y está presente hasta en un proyecto de investigación. Todos queremos algo y avanzamos a conseguirlo, y en el camino nos encontramos con el deseo de los otros. Este encuentro de pulsiones y apetitos, bien manejado, produce vida y crecimiento, mal manejado conduce a conflictos, desacuerdos y muerte.

De alguna manera, el objeto externo – las especies vegetales y la extracción de sus sales – son sustancias y procesos del orden natural y técnico que permiten procesar sustancias y procesos corporales. Se plantea aquí una relación diferente entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento. En una manera análoga a la alquimia, donde el trabajo sobre la Obra es al mismo tiempo una operación sobre el Obrero, la vivencia y las transformaciones que se ejercen sobre el mundo no están desligadas (objetivamente) de los procesos y vivencias internos (subjetivos). No se trata simplemente de generar un saber sobre un objeto, sino de, por medio de la operación de ese objeto, conocer y transformar los sujetos y de incrementar su vida.

Esto nos lleva a la segunda parte de nuestra reflexión: la demostración del saber. La manera como demostramos un saber en el ámbito de la ciencia y la tecnología lo conocemos bien, y su ejemplo más patente lo da Colciencias con la categorización y jerarquización de los productos

de investigación. Los productos más valorizados son las publicaciones en revistas científicas indexadas. Es decir, el saber se demuestra por medio de la producción de textos que sean reconocidos por otros que saben, en un marco institucional y organizativo que regula quién – y de qué manera – produce un saber reconocido como válido. Para producir conocimiento que sea reconocido, lo sabemos bien, hay que tener un grado académico, una ubicación institucional, escribir de acuerdo a ciertos parámetros y normas, e interactuar en una red discursiva pre-establecida. Retenemos de esta mínima caracterización que la demostración del saber es eminentemente discursiva (por medio de textos) y que se da por fuera del ámbito de la producción de ese saber.

La misma naturaleza del saber indígena, que más que de un conocimiento sobre los objetos se trata de la capacidad de incrementar y mantener la vida, conduce a otras modalidades de demostración del saber. Desde el punto de vista indígena, la mejor demostración del saber se da en su capacidad de fecundidad y reproducción, y su manifestación más clara son los alimentos y los cuerpos humanos. Yo no demuestro un conocimiento con un discurso sino mediante la demostración de vida. La mejor demostración de mi conocimiento sobre baile, por ejemplo, no es que yo pueda producir un discurso sobre ese asunto, sino que tenga la capacidad de llevarlo a cabo y que la gente lo aprecie en forma de sustancias: tabaco, coca, alimentos. El saber tiene que poder tocarse, probarse, de lo contrario es sólo ilusión. Un ejemplo fue la manera como Oscar presentó nuestro proyecto sobre las sales ante las autoridades andoque para recibir la autorización de adelantar los trabajos en su territorio. Usualmente, para dar a conocer un proyecto, mostramos un texto o elaboramos un discurso explicando de qué se trata. En este caso, la manera indígena no fue ni una explicación, ni un discurso, ni un texto, sino darles a probar y consumir un poco de la sal que ya habíamos elaborado. En contraste con la otra modalidad de demostración de saber – discursiva y separada del ámbito de su producción – esta forma es tangible, material y situada.

Si el diálogo de saberes sobre la sal lo concebía el investigador no-indígena como una contraposición de ideas y significados sobre un objeto externo que demostraríamos mediante la producción de textos

publicables, los indígenas plantean una versión más fuerte de este diálogo, como el manejo de las relaciones intersubjetivas en las que fluyen o chocan las pulsiones y apetitos de los sujetos y que puede conducir a la mutua satisfacción o al desacuerdo e insatisfacción. Generalmente los investigadores quieren que de un proyecto salgan productos publicables, que los recursos se ejecuten oportunamente y que los cronogramas se cumplan; los indígenas o la población local quieren, tal vez, obtener algunos recursos, materiales e insumos. En este proceso de obtención de lo que cada uno quiere hay encuentros y desencuentros, satisfacciones e insatisfacciones, confianza o malentendidos. Esta es la sal del asunto.

Así, entendemos diálogo de saberes no tanto como la interrelación de ideas, significados o discursos, sino más bien como la relación entre sujetos que tienen diferentes conocimientos, capacidades e intereses. Por eso nos preguntamos: ¿Diálogo de saberes o saberes del diálogo? El análisis de toda experiencia que se pretende colaborativa, intercultural o de diálogo de saberes, tiene que partir de la identificación de los sujetos que participan y la interrelación de sus diferentes conocimientos, capacidades e intereses. El diálogo de saberes, más que un asunto intelectual, lo vemos como un asunto social. Este punto lo abordamos en la siguiente sección donde discutimos los actores y las interrelaciones entre ellos en el proyecto sobre frutales.

### **Diálogos promisorios**

La idea del proyecto que presentamos a Colciencias nació de una situación social de la gente del Medio Caquetá, y también de muchas otras zonas rurales del país, que hace que hoy en día tengan la necesidad de tener acceso a recursos monetarios. En el Medio Caquetá viven indígenas Uitoto, Muinane, Andoque y Nonuya. Estos son grupos sobrevivientes del holocausto cauchero de principios de siglo XX, que se reasentaron y reorganizaron a orillas del río Caquetá. Desde entonces, mucha historia ha pasado por esta zona: la colonia Penal de Araracuara, el tiempo de extracción de pieles, la coca, la guerrilla, además de misioneros, educación y Estado. Hoy en día los grupos indígenas de la zona tienen grandes resguardos titulados, autoridades locales reco-

nocidas, recursos de transferencia del Estado, y cierto control sobre la educación pública, la salud y el manejo de sus organizaciones. Conservan además sus lenguas y tradiciones, y a pesar de tantas cosas que les han ocurrido son pueblos inteligentes, laboriosos y recursivos que tumban y siembran chagras, hacen bailes, conocen el monte y charlan en las noches consumiendo tabaco y coca. Ahora tienen hijos y nietos que van a la escuela y la universidad, viajan en motores de gasolina y compran muchas cosas que no tienen y necesitan: anzuelos, tiros, jabón, trago, ropa (...).

En esta zona, sin embargo, las fuentes de ingreso no son seguras ni estables. Muchos viven de la extracción de pescado para el único cuarto frío que lo exporta a Bogotá. Los proyectos de las instituciones (Sinchi, Tropenbos) son otra fuente eventual de ingresos, y sólo restan la coca y la minería, actividades azarosas, o viajar fuera de la región a trabajar y conseguir dinero. Es un viejo predicamento que no parece tener respuestas simples. ¿Cómo encontrar una fuente de ingresos a partir de la utilización sostenible de recursos locales?, en otras palabras, ¿es posible identificar especies promisorias?

Para que una especie útil pase de ser una curiosidad etnobotánica a ser considerada como “promisoria” debe satisfacer algunos mínimos criterios de tipo agro-forestal, técnico y comercial: (1) la especie debe ser de fácil propagación, precoz, rústica, productiva, fácil de cosechar, y su forma de producción compatible con las prácticas de manejo y conocimiento existente; (2) los productos derivados de la especie deben ser de fácil transporte, almacenamiento y procesamiento, y deben poder ser procesados y estabilizados utilizando tecnologías accesibles localmente, de bajo costo, y que rindan productos de buena calidad; y (3) los productos deben poder entrar en un mercado ya establecido a un precio competitivo, o ser tan atractivos por sus propiedades que un nuevo mercado pueda ser establecido fácilmente.

Nosotros quisimos entonces plantear un proyecto enfocado en la búsqueda de especies promisorias para la producción de aceites vegetales. El proyecto se tituló “Frutales promisorios de los uitoto”. El diseño fue el siguiente. Oscar identificó cinco especies de frutales silvestres

que producen nueces oleaginosas y que los antiguos utilizaban para comer y para hacer aceite, además de otros usos. A partir de este conocimiento hicimos la documentación etnobotánica de las especies, y realizamos pruebas de propagación, in-situ (en parcelas hechas por los indígenas) y ex-situ (en condiciones de vivero), y pruebas de calidad y características de los aceites. Para esto último involucramos un tercer actor, una empresa de productos naturales italiana, que colocó como contrapartida el costo de los análisis de los aceites y la información y contactos para una potencial comercialización de los productos.

Tenemos entonces por lo menos tres actores con conocimientos, capacidades e intereses diferenciados: los indígenas (Oscar y su familia), la universidad (el antropólogo, un ingeniero forestal y el vivero de la Universidad), y la empresa de productos naturales. Vamos a caracterizar a cada uno para tratar de entender en qué términos se da el diálogo de saberes.

## Los indígenas

El diálogo de saberes es antes que todo un negocio. Los indígenas acceden a un proyecto sabiendo lo que tienen y buscando de aquello de lo que carecen, tanto en términos de recursos como en términos de capacidades. Los proyectos colaborativos con entidades representan un ingreso de recursos monetarios (para algunos), pero no se reducen a eso, de ninguna manera. Aquí se hace necesario distinguir varios sujetos que caben bajo la etiqueta “los indígenas”. Tenemos por lo menos tres: (1) Oscar, el sujeto principal del diálogo de saberes desde la parte indígena, (2) los jóvenes colaboradores, quienes son los ejecutores de los trabajos prácticos de campo y a la vez aprendices, y (3) los líderes y autoridades, quienes son externos al proyecto propiamente dicho, pero indispensables en términos de la factibilidad del proyecto en términos políticos locales.

Tenemos, primero que todo, al viejo, Oscar Román; él es el conocedor. Su principal aporte es su conocimiento del monte y las plantas. Este es un conocimiento (que es distinto de un saber) que está constituido y tiene características bien diferentes al conocimiento científico. Un co-



nocimiento como el de Oscar se da en términos de un saber personal y secreto, que ha sido ganado mediante la ingestión de plantas de poder y su experiencia corporal y personal. Es un conocimiento que tiene valor y que no es compartido libremente con parientes e hijos, sino bajo determinadas condiciones – mucho menos compartido libremente con investigadores. Él quiere un reconocimiento de su saber, y quiere además un trabajo que tenga continuidad, no otro proyecto más que se acaba. En esto, él tiene mucha experiencia.

Quince años de presencia de la Corporación de Araracuara y el Convenio Holanda en la región del Medio Caquetá, entre 1978 y 1993, trajo un gran número de investigadores, colombianos y extranjeros, quienes emplearon mano de obra y conocimiento indígena para adelantar sus proyectos de investigación. Estos proyectos – en temas como fenología, composición florística, domesticación de especies silvestres, etnobotánica, etc. – correspondían a agendas de investigación de esas instituciones, y estaban sometidos a las restricciones de tiempo y financiación de las entidades ejecutoras. Oscar fue uno de los indígenas que colaboró con varios científicos de ese tiempo. Como él narra, fue por medio de la ingestión de plantas de poder que adquirió el conocimiento de los árboles que forman grupos y familias, que comprendió la formación de las especies vegetales a partir de las sustancias del Padre creador, y sobre todo cómo los fenómenos de la biología de las especies son espejos que revelan procesos de nuestro propio organismo. Sin embargo, todos estos conocimientos suyos, ganados con trabajo espiritual y físico, fueron puestos muy parcialmente al servicio de investigaciones que no tenían lugar para saberes tan especializados, pero sí para su habilidad y conocimiento de las plantas. De hecho, Oscar aprendió mucho más de los biólogos que viceversa. Pero como él dice, él era como un perro cazador, que ubica las presas para su amo y en recompensa recibe acaso un hueso.

De toda esa experiencia, él ya aprendió cómo son los proyectos: se inician, se trabaja intensamente y luego ahí quedan. Su expectativa de algo más en este nuevo proyecto se basa sobre todo en relaciones de confianza, y más que una colaboración en términos científicos de saberes especializados, espera mejor el establecimiento de una actividad

práctica, productiva y que perdure en el tiempo. Además de Oscar, están los jóvenes colaboradores, quienes llevan a cabo las actividades de campo (recolectar semillas, sembrar, cuidar). Estos son los nietos de Oscar. Aunque son jóvenes ya tienen responsabilidades de familia y el proyecto es una posibilidad de ingreso, un trabajo – y como tal lo asumen. Si el proyecto no les pagara la modesta remuneración que en efecto reciben, no podrían dedicarse a él. Pero además, el proyecto es una oportunidad de aprender del viejo – y de aprender de los blancos. Del viejo aprenden, aunque no necesariamente en los términos que plantea el proyecto; aprenden las maneras de reconocer las plantas en el monte, el consejo sobre esas plantas, asuntos de curación. De los blancos, aprenden métodos para observar, medir y registrar ordenadamente, cómo marcar la ubicación de los individuos, cómo registrar semillas colectadas, anotar datos de fenología y crecimiento de las plantas en las parcelas. Estos son muchachos que han recibido educación escolar, incluso hasta bachillerato, y se esmeran en llevar correcta y ordenadamente los cuadernos de registro. Estos jóvenes, quienes son los sujetos que ocupan la posición de menor prestigio y de menor remuneración en el proyecto, son los que viven más de cerca un diálogo de saberes, entendido en el sentido de encuentro de modalidades de conocimiento. Ellos llegan a entender bien qué es lo que los blancos quieren y pretenden con sus mediciones, y se dan cuenta que el abuelo en verdad no entiende eso. Ellos también saben en qué consiste el saber del abuelo y su valor, y también lo inconmensurable que es con los limitados y cuantificables datos con que los blancos pretenden saber sobre el monte.

Una tercera categoría de sujeto indígena son los líderes y autoridades. Estos son actores políticos externos al proyecto, pero decisivos para apoyarlo o entorpecerlo. Aquí tenemos, por una parte, las autoridades del Resguardo (de la etnia andoque), quienes deben avalar oficialmente el proyecto, y, por otra parte, la organización indígena regional, representada en este caso por un hijo de Oscar, quien es integrante de algún comité de esa organización.

Por parte de las autoridades del Resguardo no hay problema. Se trata de dos etnias diferentes – uitoto y andoque – pero los dueños del territorio son los andoque<sup>1</sup>. Oscar (uitoto) vive y maneja una parte del territorio del Resguardo, que es el área donde pueden trabajar (hacer chagras, sacar madera, hacer cacería); pero en el caso de un proyecto con una entidad externa, necesita el aval de las autoridades del Resguardo. Oscar y su familia, aunque son miembros registrados del Resguardo no reciben ninguna participación de los recursos de transferencia del mismo; a cambio, el Resguardo avala políticamente las iniciativas y proyectos que él consiga con entidades e investigadores externos. Este es su diálogo de saberes basado en estos acuerdos políticos de convivencia.

Con el aval de las autoridades del Resguardo, la organización regional tiene poco que decir en el asunto, porque un principio de la organización es el respeto a la autonomía de las autoridades locales. Sin embargo, dado que un hijo de Oscar es integrante de la organización, surge un interés de él, como líder, en el proyecto, en el sentido de consolidarlo como una iniciativa empresarial, que puede tener en últimas efectos políticos. Este líder no es un sujeto que esté involucrado directamente en el proyecto, ni recibe ninguna remuneración directa de él. Sus expectativas están en que las actividades del proyecto puedan conducir a establecer una iniciativa productiva. Este líder es una persona que entiende bien el pensamiento de su padre, que está formado en su cultura, y que además tiene experiencia en el mundo de los blancos. Aunque externo al proyecto, es él quien vive el predicamento central del proyecto en su mayor intensidad. El líder indígena personifica el punto de máxima tensión en el diálogo de saberes, en la mira de obtener un producto comercializable. En ese propósito se conjugan diferentes saberes y condiciones en un precario balance; por eso más que un problema técnico o científico, es un asunto político y social. Aquí también hay un diálogo de saberes: adquisición o complementación de saberes sobre los aspectos legales, organizativos, comerciales y científicos que se requieren para la explotación y comercialización de un producto fo-

<sup>1</sup> “Dueños” tanto en el sentido de que los andoque son las autoridades del resguardo, como en el sentido de que el territorio donde vive Oscar es reclamado por ellos como territorio de manejo tradicional de la etnia andoque.

restal no maderable, por una parte; y la disponibilidad de los recursos en el monte, la organización de actividades para colectarlo y procesarlo, y los instrumentos y herramientas necesarios para todo el proceso. Tenemos aquí el meollo del asunto: ¿cómo se combinan la base social y natural con las lógicas y disciplinas empresariales necesarias, y con el marco legal y político que las regula?

A partir de esta primera descripción de los sujetos indígenas, tenemos ya presentes dos modalidades de diálogo de saberes: político e intergeneracional. Político, que se personifica en el viejo en su relación con los actores externos: la institución que financia el proyecto y las autoridades del Resguardo que lo avalan. Más que relaciones entre formas de conocimiento, son relaciones sociales y políticas. Ellas son las que fundan la posibilidad del proyecto y sientan el negocio que está en juego. El viejo es quien recibe la principal remuneración de los recursos del proyecto y, a través de él, el proyecto tiene acceso al territorio y a su conocimiento y capacidad. Lo que está en juego aquí – en diálogo de saberes – es lo que cada parte entiende por ese diálogo. Para los indígenas, el manejo de un proyecto radica en el cuidado sobre la relación social y política con el socio. Esta relación es concebible como un canal vital por el que circulan sustancias de mutua alimentación: palabras, gestos, dinero, alimentos, etc. Los saberes que se intercambian son saberes que se demuestran en objetos y sustancias, no sólo en discurso – el discurso es también una sustancia que se intercambia, pero no es la única. El viejo además establece diálogo con los otros sujetos indígenas, es decir, con su propia familia.

Intergeneracional, con los jóvenes y con el líder. Si el viejo es central en el diálogo político-vital, los jóvenes son cruciales en la implementación práctica del proyecto. Son los ejecutores y como tal se relacionan con el viejo. Aquí, los jóvenes experimentan un diálogo de conocimientos, o mejor, de formas de acción derivadas de diversas modalidades de conocimiento. Esto implica un diálogo de saberes con el viejo y con el antropólogo, en el sentido de satisfacer las expectativas de ambos – que en ambos casos es cumplir con las tareas asignadas. Desde el punto de vista de los jóvenes, su expectativa es, en primera medida, su remuneración, y además la expectativa de aprender de ambos, lo



que los lleva a tener que satisfacer las demandas de cada modalidad de conocimiento. Para el viejo, la demostración de que han aprendido algo es que son capaces de hacerlo autónomamente; para el coordinador del proyecto es, por ejemplo, que lleven los registros y medidas correctamente en el cuaderno.

El caso del líder es parecido pero en otro nivel. Su expectativa es encontrar un camino que conjugue la oferta natural local y la capacidad social local de trabajo con los requerimientos técnicos y de demanda asociados con el mundo del comercio de productos naturales. A diferencia de los jóvenes trabajadores, las demandas que el líder tiene que satisfacer van más allá de las personas y se refieren a condiciones estructurales. Es decir, si los jóvenes aspiran a satisfacer las expectativas de aprendizaje y rendimiento del viejo y del antropólogo, el líder debe ser capaz de dar cuenta de las condiciones de funcionamiento del entorno natural y social local, con la condiciones de funcionamiento del comercio de productos naturales. Las condiciones locales son precarias para tal emprendimiento. Para decirlo sucintamente: la oferta natural del producto (las nueces de las especies estudiadas) está dispersa en el monte, sus cosechas son estacionales y no predecibles, los frutales son atacados por depredadores (loros y guacamayas, en el aire; guaras y ratones, en el suelo), y las parcelas sembradas demoran años en iniciar producción – esto en términos de las condiciones naturales. En términos sociales, la gente es pluriactiva y no está acostumbrada a rutinas y disciplinas productivas y menos a disciplinas organizativas y administrativas.

No obstante, con el apoyo de la empresa y del proyecto de la universidad, se hizo en el 2007 el primer ensayo de colectar toda la cosecha natural de ese año de dos especies de frutales oleaginosos del género *Caryocar* (*C. glabum* y *C. gracile*). La empresa por su parte, compró en Perú una prensa de aceite para extracción en frío y la despachó a Araracuara. Ese mismo año (y relacionado con los efectos de cambio climático en Amazonia), en el tiempo esperado de cosecha, los frutales cargaron muy poco y fueron fuertemente atacados por los loros. Luego vino una segunda cosecha hacia mitad de año (fuera del tiempo) y simultáneamente el río tuvo una creciente enorme; como estos árboles

crecen en las terrazas bajas de la orilla del Caquetá y el Yará, la cosecha cayó en gran medida en el agua. Sin embargo se recogieron varios miles de semillas. Pero como Corpoamazonia no había dado el permiso de investigación (más adelante explicamos esto) y ya habían decomisado un envío de semillas, las semillas tuvieron que esperar la llegada de la prensa desde Perú. Los papeles de salida de Perú y de entrada a Colombia se tomaron bastante tiempo, y el transporte fluvial desde Iquitos debía hacerse bajando 1.500 kilómetros por aguas brasileras del Amazonas, subiendo por el Caquetá hasta regresar a Colombia en Pedrera, y, pasando tres chorros, llegar a Araracuara. Pasaron meses y mientras tanto algunos miles de frutos ya colectados, que estaban amontonadas en un rancho en el monte, fueron consumidos por gente que pasaba – pescadores y familias. Uno de los jóvenes, responsable de la recolección, se enamoró y se fue de viaje. Cuando llegó la prensa faltaron algunos repuestos, que tocaba pedir a Bogotá y traer por vuelo de carga. Etcétera. Esto nos da una idea de las condiciones sociales y naturales para organizar una empresa en esta zona. Pero además, cualquier iniciativa productiva a partir de recursos forestales silvestres tiene demandas de tipo legal (un plan de manejo del recurso, por ejemplo) y hay que garantizar niveles mínimos de calidad y producción. Más que un “diálogo” de diferentes formas de conocimiento, lo que está en el centro del predicamento del líder es la incompatibilidad entre diferentes marcos sociales de actividad.

De parte del viejo, su diálogo de saberes en relación con estos jóvenes no es el de aprender o enseñarles algo, sino que su sabiduría está en dejar hacer – y observar: “fenología”, dice Oscar refiriéndose a la observación permanente del estado de las personas, así como los fenólogos observan todo el tiempo el estado de las plantas: cuándo echan hojas, cuándo comienzan a florecer, fructifican, pierden las hojas, son atacadas por enfermedades. Su diálogo de saberes es fenología.

## La Universidad

Formalmente – y tal como fue propuesto a la convocatoria de Colciencias – el diálogo de saberes del proyecto “Frutales promisorios de los uitoto” consiste en ser un proyecto que involucra coinvestigadores

locales y contribuye a resolver una necesidad de la población local (“alternativas de producción agroforestal adecuadas al medio neotropical”, dice el proyecto). Revisando el texto del proyecto, nos damos cuenta que la expresión “diálogo de saberes” sólo aparece una vez, en un sub-numeral de la metodología, donde se afirma que el coordinador realizará “visitas de seguimiento” con el objeto, entre otras cosas, de “mantener un espacio permanente de diálogo de saberes entre los integrantes del equipo”. En ninguna parte se define en qué consiste ese diálogo, ni qué lo distingue de cualquier iniciativa participativa que involucre actores locales. Vamos a mostrar, en cambio, cuál ha sido el papel de la Universidad (la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia) en el proyecto y en qué puede consistir su diálogo de saberes con los otros actores.

La Universidad es un actor central, como responsable del proyecto y ejecutor de los recursos. La Universidad aporta personal calificado e infraestructura y tiene la competencia para validar y comunicar los resultados y para administrar los recursos. Pero tiene también muchas limitaciones como ejecutor: son recursos públicos ejecutados por medio de una universidad pública, lo que implica cumplir toda una serie de formalidades contractuales y legales; se opera en un marco temporal limitado, en el cual se debe demostrar el cumplimiento de metas y logros en forma de productos de ciencia y tecnología. La Universidad está representada por dos sujetos: el investigador principal (antropólogo) y un ingeniero forestal, estudiante de la Maestría en estudios amazónicos, contratado con recursos del proyecto. El diálogo de saberes de la Universidad se despliega en dos sentidos, ambos basados en compromisos formales. Primero que todo, en las relaciones entre el antropólogo y el viejo (quienes redactamos este texto) y entre ambos con los jóvenes indígenas; y en segundo término, entre la Universidad y Colciencias. La Universidad debe saber responder, por una parte, a las expectativas de la gente, que son, en breve, que distribuya recursos y que ayude a establecer una alternativa productiva; y, por la otra parte, que cumpla con los compromisos formales del proyecto (ejecución oportuna y productos). Las demandas de la gente (recursos y alternativa productiva) las puede cumplir con precariedad: los recursos son limitados y el establecimiento de una alternativa productiva está más

allá de sus capacidades. La demanda del financiador, por el contrario, está enteramente en el campo de competencia de un grupo de investigación reconocido por Colciencias y avalado por una universidad pública.

El ingeniero forestal que se integró al proyecto hace parte de un grupo de investigación en ecosistemas terrestres también vinculado al proyecto; además está casado con una mujer uitoto y lleva siete años viviendo en el Amazonas. Este profesional condujo experimentos de propagación de semillas ex-situ, en los viveros de la sede de la Universidad en Leticia, y realizó un muestreo de las poblaciones de cinco especies de frutales oleaginosos en campo con los indígenas. Ambos asuntos están dentro de su competencia profesional, pero el segundo, a diferencia del otro, implica interacción con los indígenas en el monte. En el monte, el viejo, quien es un botánico nato y ha trabajado con científicos (incluyendo eminencias como Schultes y Gentry) lo pone a prueba continuamente, requiriéndole identificar en el acto plántulas o árboles que se divisan en la distancia. Aquí no se trata de que dialoguen los saberes indígenas y de la ciencia forestal, sino de saberse comportar en una relación con el viejo. El diálogo de saberes del ingeniero con el viejo consiste en que no sea pretencioso (por tener un título) y se comporte más bien como un aprendiz, a la par que los auxiliares indígenas. La mejor ocasión para demostrar esto se dio cuando había que encontrar en el monte una especie que no habíamos visto nunca, y de la que el viejo dio al grupo (el ingeniero forestal, los ayudantes indígenas y el antropólogo) unas vagas referencias geográficas y unas características y pistas sobre la especie; con esas señas debíamos ser capaces de encontrar esos árboles. Los indígenas y el ingeniero desplegaron sus diferentes habilidades: el ingeniero llevaba cámara, binóculos, GPS, cinta métrica... Los indígenas utilizaron todos los recursos a disposición: memoria, comparación, olor, treparse al árbol... El esfuerzo conjunto (¿diálogo de saberes?) tuvo buen éxito: las muestras de hojas y frutos que llevamos al viejo eran las correctas.

La relación de la Universidad con la gente indígena y con las autoridades del Resguardo fue sin mayor tropiezo. La gente (Oscar y su familia) adoptó el proyecto como propio, las autoridades del Resguardo lo

avalaron, basados en su diálogo de saberes con el viejo, y la organización regional no tuvo objeción en el asunto. Las dificultades legales, en cambio, vinieron de la relación con la autoridad ambiental territorial: la Corporación para el desarrollo sostenible del sur de la Amazonia colombiana Corpoamazonia. Por requerimiento de Colciencias el proyecto debía cumplir el requerimiento de obtener un “Permiso de estudio con fines de investigación científica en biodiversidad” (Decreto 309/2000). Este trámite debía hacerse además a través de la Territorial Caquetá – Araracuara está nominalmente en el Departamento de Caquetá, aunque a tres días en bote desde Florencia. Corpoamazonia no tiene ninguna presencia en el territorio del Medio río Caquetá – no sabe. La gestión del permiso tomó un año y medio; en el curso del kafkiano trámite, nosotros seguimos enviando semillas por vía aérea de Araracuara a Leticia, hasta que uno de los envíos fue decomisado, y fuimos sometidos a un proceso sancionatorio por movilizar productos forestales sin la debida autorización de la autoridad ambiental. Vemos aquí el contraste entre una relación basada en la confianza y solidaridad, entre la Universidad y los indígenas (incluyendo las autoridades), y la relación autoritaria y formal de la autoridad ambiental, que desconoce la legalidad de base de las autoridades de Resguardo (autoridades públicas de carácter especial, y autoridades ambientales en sus territorios).

Falta ahora el tercer actor, la empresa de productos naturales, vinculada formalmente al proyecto con una contrapartida. Hay que advertir que para otros actores regionales – incluyendo Corpoamazonia, Sinchi, organizaciones indígenas, ONGs indigenistas – una empresa “extranjera” de productos naturales es una figura sospechosa, que encaja en ciertos esquemas de biopiratería y patentes: extracción de recursos genéticos y de sus componentes intangibles (el conocimiento indígena asociado...). Pero miremos el asunto desde el diálogo de saberes.

## La empresa

La empresa Renaco está representada en el proyecto por un sujeto, Antonio Bianchi, su director científico, un médico. Esta empresa se dedi-

ca al comercio de productos naturales derivados de plantas, entre los cuales hay algunos del Amazonas: sangre de drago (*Croton lechlerii*), chuchuhuasa (*Maytenus laevis*), y copaiba (*Copaiba reticulata*) (ver [www.renacoitalia.com](http://www.renacoitalia.com)). Renaco ha promovido empresas asociativas entre productores de plantas medicinales de la Amazonia peruana. Nuestra relación con Renaco se dio a través del Dr. Bianchi, quien además es miembro del Centro Orientamento Educativo COE, una ONG italiana de voluntariado católico. COE es la contraparte italiana de un proyecto de cooperación con Colombia, en temas de salud, seguridad alimentaria y alternativas productivas en comunidades desplazadas, afrodescendientes e indígenas de cuatro regiones del país: Guappi (Cauca), Tolima, Valle del Cauca, y Amazonia. La Universidad ha sido la contraparte ejecutora para el componente amazónico del proyecto, que está enfocado en plantas medicinales con el grupo andoque. Aunque ambos proyectos, Frutales promisorios y COE, se llevan a cabo en el mismo Resguardo, son totalmente independientes, aunque los tres – Oscar, Antonio y Juan Álvaro – hemos tenido que ver con ambos. Renaco se vinculó formalmente al proyecto de Frutales promisorios por medio de una contrapartida para realizar análisis de calidad de los aceites obtenidos. Con los indígenas, por su parte, Renaco emprendió otras iniciativas experimentales en pequeña escala con plantas.

Renaco sabe del comercio internacional de productos naturales, tiene contactos comerciales y con laboratorios, y tiene capacidad de comprar producciones de prueba. Su alianza ayuda a tener mejores pistas en el aspecto de comercialización (que no está en los objetivos del proyecto, pero sí en las perspectivas de la gente). No tiene, en cambio, lo que los otros sí tienen: el conocimiento de las plantas y el acceso al territorio de los indígenas, ni la capacidad de la Universidad para validar y comunicar. Su expectativa es muy simple aparentemente: encontrar un producto – pero no se reduce a eso. Si así fuera, hace rato se habría ido, porque cualquier empresa con un criterio medianamente práctico y empresarial se habría dado cuenta que las condiciones agroforestales y sociales son muy difíciles para obtener un producto fácilmente comercializable.

Aquí no nos estamos moviendo en el ámbito de la bioprospección o las patentes; ése es un camino distinto al de los productos naturales: La bioprospección demanda mucho más tiempo e inversión; las empresas de productos naturales se limitan a validar la actividad del producto, para estandarizarlo y comercializarlo. Pero para esto se necesita un suministro estable, un aspecto crítico de cualquier producto nuevo, sobre todo si es un recurso silvestre, que debe ser explotado según un plan de manejo o ser domesticado y plantado en arreglos agroforestales.

En nuestro proyecto tenemos cinco especies de frutales oleaginosos silvestres (*Couepia longipendula*, *Caryocar glabrum*, *Caryocar gracile*, *Parinari montana* y *Erismia japura*), cuyas nueces los indígenas consumen y cuyos aceites se utilizaban en el pasado para limpiar la piel y como preparación para maquillaje. Por lo menos dos de los aceites han resultado como productos con demanda potencial para la industria de cosméticos. El proyecto dedicó buenos esfuerzos a ensayos de propagación in-situ y ex-situ; esto nos ayudó a entender bastante sobre la propagación y crecimiento de las especies (por lo menos tres de ellas) y sabemos que se podrían tener parcelas en producción en unos cinco a diez años. También se estimó la densidad y estructura de las poblaciones silvestres de las cinco especies, que nos indican que un aprovechamiento de la producción silvestre requiere un plan de manejo y desplazamientos costosos para la extracción. Además, la producción silvestre está sometida a competencia de depredadores y variaciones de los tiempos y volúmenes de producción (una de las especies, *Erismia japura*, tiene un ritmo de fructificación trianual, por ejemplo).

Todo esto significa que al menos una de estas especies podría ser promisoría, mediando una estrategia de aprovechamiento silvestre combinada con el esfuerzo de establecer y mantener plantaciones, para tener una oferta estable al cabo de unos 10-15 años. Nada de esto tiene interés para una compañía como Renaco. Ellos prefieren plantas de rápido crecimiento, que permitan pruebas más rápidas. El marco de actividad de la empresa es veloz, y sus movimientos y tiempos son acelerados. Emprendimientos de largo aliento no son de su talla.

Si un empresario como Bianchi ha mantenido su diálogo de saberes es en gran medida por su fascinación con el pensamiento y la palabra de Oscar. El ha mantenido el diálogo dentro de su ritmo de muchos viajes y muchas ideas, ha emprendido con Oscar otras iniciativas con nuevas plantas, y ha comprometido la compra de una primera producción a partir de la recolección de la cosecha natural de dos especies en el 2007. Para esto, ha aportado una prensa para extracción de aceite en frío, traída desde Perú. Este ha sido su diálogo de saberes.

### Los tres juntos

El proyecto consistió en la combinación de estos tres saberes (sujetos) en torno a un objetivo común: establecer por lo menos una especie promisoría como producto natural. Las capacidades combinadas de estos tres actores parecen en principio complementarias para la tarea: los indígenas saben de las plantas, la Universidad sabe validar ese saber, y la empresa sabe venderlo, una vez hecho producto.

Sin embargo, las dificultades del diálogo de saberes surgieron no tanto de las incompatibilidades entre esos saberes, sino más bien de las diferencias entre los marcos de actividad y las expectativas de los actores. El marco de actividad de los indígenas es la pluriactividad, regida por los cambios estacionales, las relaciones sociales y en últimas por el gusto. El marco de actividad de la Universidad corresponde a los tiempos previstos y regulados de la actividad académica institucional. El marco de la empresa es la actividad económica, regida por las oportunidades. Esto conduce a diferentes tiempos: un tiempo indígena continuo y variable con expectativas de larga duración; un tiempo limitado y parcelado de la investigación, con expectativas de logros previsibles a corto y mediano plazo; y un tiempo acelerado y variable de la empresa, con expectativas que cambian según las circunstancias. De esa manera, las expectativas que podemos identificar en cada actor tienen dificultades de encontrarse. Los indígenas tienen expectativas de una relación a largo plazo, similar al establecimiento de una relación de alianza: un socio con el que puedan contar. En los proyectos con instituciones esto conduce a la frustración, o a buscar arreglos oportunistas, es decir, sacar algo mientras dure la iniciativa. Las expectativas

de los investigadores, dada la naturaleza de los proyectos, en últimas están limitadas a los objetivos propuestos para cada proyecto y el cumplimiento de los compromisos contractuales. Las expectativas de la empresa son encontrar algo rápido o buscar otra cosa.

Los diferentes marcos de actividad son un hecho inevitable, ligado a las capacidades, conocimientos, condiciones sociales e históricas de cada uno de los actores – es decir, su cultura. Pero el diálogo de saberes que nos interesa no es tanto sobre la intercomunicación de esos saberes o la compatibilización de esos marcos de actividad, es decir, no está en el ámbito de la interculturalidad, sino más bien, el asunto central del diálogo de saberes es el manejo del relacionamiento social entre los actores.

En el caso de este proyecto, las principales interacciones donde podemos ver este diálogo de saberes se despliegan en la relación de Oscar con las autoridades del Resguardo con la Universidad y con la empresa. Estas son relaciones principalmente políticas y centrales para el proyecto. Estos diálogos son de negociación sobre recursos, de derechos y concesiones, de reservas y precauciones. Con el Resguardo es un diálogo ya antiguo, que permite que grupos diferentes se respeten y convivan. Con la Universidad es un negocio de interés común, basado en la confianza y la amistad, que le trae empleo a la familia, y permite tener recursos para ir al monte, para hacer parcelas, para viajar. Con la empresa es una relación de coqueteo y reconocimiento que evoluciona rápidamente a otros proyectos; la empresa apuesta a invertir dinero en un producto difícil a cambio de tener acceso a Oscar y su mundo; para Oscar y su familia es la posibilidad de tener un amigo en el mundo del comercio y la eventualidad de un negocio que funcione.

La relación de la Universidad con Corpoamazonia es también diálogo de saberes, pero enmarcado en una relación de autoridad. Aquí, las expectativas de la Universidad y de los indígenas quedan frustradas por una autoridad que no está en el territorio, que no tiene relacionamiento social. La relación con Corpoamazonia representa algo así como la situación cero del diálogo de saberes. Si el diálogo de saberes como manejo de relaciones sociales se expresa en el ámbito de la política, el

diálogo de saberes como interculturalidad parece darse es en el ámbito de la intra-subjetividad. Es decir, las relaciones de interculturalidad no se presentan en la relación entre sujetos, sino en procesos de aprendizaje y contradicción dentro de sujetos individuales. Este es el caso de la disyunción entre modos de aprender y demostrar el saber que es vivida más de cerca por los auxiliares indígenas, los más jóvenes. Y asimismo, la disyunción entre el mundo natural y social de los indígenas y el mundo de los negocios que es vivida más claramente por el líder.

Los saberes en diálogo en las relaciones sociales del proyecto son sobre todo saberes del otro; es decir, se trata de saber respetar y reconocer al otro como sujeto. Desde la perspectiva indígena, más que los diálogos de saberes, lo que importa son los saberes del diálogo – no tanto saber lo del otro, sino más bien saber del otro. Ese saber del otro se basa en un saber de sí, de conocerse. En esta perspectiva, más que la relación entre ciencias, por así decirlo, es la ciencia de las relaciones lo que está en juego – es decir, un arte política. ¿Cuál es esa ciencia que nos permite entender el manejo de las relaciones intersubjetivas? ¿Cuál es el meta-saber del diálogo de saberes? Los indígenas nos proveen un modelo para el manejo de esas conjugaciones de saberes y poderes diferentes en el mambeo de coca, una institución nativa que nace del ejercicio de disciplinas corporales (dieta, postura, actitud) y sociales (lenguaje, etiqueta) para el manejo de relaciones con la alteridad (social y natural). Al decir “mambeo de coca” no nos estamos refiriendo al hecho de ingerir una sustancia (hojas de coca tostadas y pulverizadas), sino a las disciplinas corporales y sociales que se enmarcan en una ética de la fecundidad y del mantenimiento de la vida (cf. Echeverri y Pereira 2005). Es por esto que el saber de los diálogos, el saber establecer y mantener relaciones y alianzas fecundas es un asunto central.

El mambeo de coca tiene su propia forma de lenguaje, *jiibibiri uai* ‘palabra de mameadero’, que se distingue del lenguaje uitoto ordinario. Esta palabra o discurso tiene la forma de consejos, y constituye una verdadera filosofía sobre la conducta y el relacionamiento vital. En este punto, Oscar toma la palabra, en lengua uitoto, para darnos una primera lección de esa ciencia, de la cual podemos obtener nue-



vas pistas y nuevas perspectivas sobre ese meta-saber del diálogo de saberes.

### Meta-saberes del diálogo

Uno de los mitos sobre el origen de la coca cuenta que la coca, en un principio, era como una muchacha bonita, que vivía con su padre. El padre utilizaba la coca, su hija, como una trampa para atrapar y comer a los jóvenes incautos que querían acostarse con ella. La palabra de coca se había prostituido y se había vuelto un arma de destrucción y muerte. Un joven, llamado Jumayuema, cuyo hermano había desaparecido en esa maloca, fue quien pudo vencer al padre de la muchacha y de esa manera conquistar la verdadera coca de vida. Pasando muchas pruebas el joven dialoga con su “suegro”, cuya conversación es de venganza, rabia, muerte, etc. Esta historia se cuenta a un joven mambeador, y por medio de ella se le aconseja la manera de llevar un diálogo. En palabras de Oscar Román (en lengua uitoto<sup>2</sup> y traducción libre de Juan A. Echeverri):

Daide íadi – ikirafue uáiogai fai-dórite komúínei daide – Juamayuema úai ote: “Aa mei jífai o jadíe jիրա mei onóñedikue mei ua niei kue daiiriza fia mei kakáreidikue. Kue mei zairiya úai jiaie oie mei jadíe úai kuemo íñede.”

Aunque el suegro le habló así – lleno de rabia, guerra, maldición, muerte – Jumayuema le contesta: “Ah, suegro, entonces ésa es su forma de conjurar; pero como yo no se, cómo le voy a responder, solamente escucho. Mi palabra de vida es otra; ésa es su palabra, yo no tengo esa palabra.”

Fiia kakarei, ikirafue íadi fiia kakarei, fiia zadaide. Akíe izoi jiiibie duga úai bite.

Solamente escuchaba, aunque el suegro le hablaba con rabia, sólo escuchaba y sonreía. Así viene la palabra de mambear coca.

<sup>2</sup> Las vocales se pronuncian aproximadamente como en español, con la adición de la vocal i, que se pronuncia colocando la lengua en posición de u y los labios en posición de i. Las consonantes tienen sus valores estándar, con las siguientes excepciones y adiciones: f (suena como p sin cerrar completamente los labios), v (suena como b sin cerrar completamente los labios), z (es sorda, se pronuncia como “corazón” en España).

Aki jííbie dute kome duéñede, fiia kakáreide: “Jiaima komuiya úai, jííimie uaina mameide, daaje izoi komúíñedikai.”

La persona que mambea coca no se resiente, solamente escucha: “Esa es palabra ajena, ésa es oración ajena, no nacimos de la misma manera”, así se comporta.

Meita jííbie dútio riiríniza; meita yaguéroíñe daína úai jááedi rairuika. Jirari jííbie jիրա dutimie yaguéroíñe, jikánoñe, fiia kakáreide.

Entonces, cuando usted mambea coca, no hay que enojarse; es muy prohibido irrespetar al otro. El que mambea coca es respetuoso, no pregunta, sólo escucha.

El primer punto de este meta-saber es el de respetar al otro, respetar su origen. En el diálogo cada cual trae su poder, su palabra, su manera de conjurar (sus marcos de actividad). Un mambeador no pone eso en disputa, simplemente dice, “así es su manera de vivir, la mía es otra”. Por más que el otro insulte o alegue, un mambeador no irrespete, no insulta, no se enoja. En el diálogo cada uno presenta lo suyo. Este es un segundo punto de este meta-saber. Las armas, los poderes que cada cual tiene no se dejan escondidos, sino que se colocan al frente; por ahí comienza el diálogo, que en forma tangible se expresa en el ofrecimiento de la coca y el tabaco, que significan el cuerpo y el entendimiento de cada uno de los que dialogan. Así explica Oscar cómo se dialoga con el compañero:

Nabairi baaí: “bee níieza”; íbana “bee”. Jiaíza mei fiíade aaki dínori abi íinoñena. Daína yezika “ua rafue bee” íbana “kue mei ite iadi nabainide aaki dínori nabainide”. Meita aki dínori kue uai kaimanide.

Al compañero uno le dice “Aquí está”; el otro responde: “Aquí está lo mío”. Si la otra persona no tiene nada, no hay ser orgulloso. En ese momento se dice, “Aquí está la verdadera palabra”; el otro en respuesta, dice: “Yo tengo pero falta el complemento”. Sin complemento mi palabra no es sabrosa.



Jiaima jeraidoñena, jiaima zuudoñe, jiaima zazadoñe.

No hay que se tacaño con otro, no hay que desmoralizar al otro [porque no tiene nada], no hay que criticar a otro.

Aki jibie dua, aki nabedi mebiina, aki nii nabedi iaido.

Eso es mambear coca, esa es la verdadera forma de lamer [tabaco], es la verdadera sal.

Aki daaiita, aiyi bebenemo, onoi dibenemo deekana bite. Meita nii bibiri finuana mameide, kionaita bibiri dainano.

De esa manera, ahora en este mundo, en el trabajo manual viene dando resultado. Entonces eso es como ordenamiento del territorio, aunque no se ve eso que decimos territorio.

Aki nii kaimare zegorina. Dinori jaa cheerekona zadaide kaimade.

Así se alivia amorosamente. Ya entonces rie contento como el ave cheereko

Lo que traducimos como “territorio” es la expresión bibiri, que significa literalmente “este patio”. Patio es el sitio de encuentro, es el territorio de la relación que se establece, y es la base para hacer los trabajos manuales, y trae alegría y amistad. Los amigos se ayudan:

Konigimadikai nii nabairiye yainanina. Aki jaa uai rafue yokana atikano, nii jenokano.

Nosotros la generación actual hacemos amistad como compañeros. Nos contamos las cosas, buscamos.

Aki jaae konigima jenoka rafue: Niei o finoka uuai kaimarena? Needo fibidio? Nino o kakana? Jirari nano daano yote. “Aa” daide “iko niino uaitatikue” Meita “jii mei afenori daaiita zefuidio”.

Esa es la manera como los compañeros buscan: ¿Con qué amor arregló usted sus trabajos? ¿Cómo adquirió sus disciplinas? ¿Donde aprendió? Por eso se explica bien desde el principio. “¡Ah!” dice, “entonces, en ese punto me envolaté.” El otro responde, “Si, ese punto era el que estaba fallando”.

Jiaiza baiga, buu daama abina onoñede.

Nadie conoce solo, se necesita un compañero.

Esa amistad es una curación y es un tejido que se entrelaza despacio. Así nos aconseja por último sobre el diálogo de saberes

Aki daaiitade aki jii dainano mameki jirana mameikana bite. Ie mei ninokoni kai komeki jii daaii jirana iñede. Aaki jii dainano ie mameki jirana jiyotakana bite aiñira uuaido. Aki aiñidogano.

El “agradecimiento” (aceptación, saludo) es como una conjuración. Cuando el alma dice “sí”, entonces no se necesita ninguna conjuración, hace aliviar con palabra de diálogo de saberes. Este es el modo de dialogar.

Aki nii yirokana atika, aaki fakadokana atika. Aaki uiokana uiofekana atikano aaki bobaikana atikano aaki nii ua nigaikana atikano. Aaki jaae nigairifide daina niinori jaae mei nigaide daina fña mei ua makade fña.

Así venimos entrelazando, así venimos aumentando. Es como sacar las fibras para el tejido, venimos arreglando el tejido, enderezando el tejido. Así venimos entrelazando; entrelazar significa que andamos despacio, despacio (...)

### Agradecimientos

Agradecemos a Colciencias por la financiación del proyecto “Frutales promisorios de los uitoto” (código 1101-10-17955). Agradecemos también la participación de los otros integrantes del proyecto: Miguel Guerrero Román, Diego Guerrero Román, Cristian Román Murui, Luis Eduardo Rivera (ingeniero forestal), y el apoyo de Tomás Román (Crima), y las autoridades del Resguardo Indígena Andoque de Aduche. El proyecto de la sal de monte recibió apoyo financiero de Earth Love Fund, el Programa COAMA de la Fundación Gaia y el Instituto IMANI de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. In memoriam Hoover Román y Simón Román.

## Referencias

Colciencias. 2005. Convocatoria Diálogo de saberes. Página web de Instituto

Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología  
“Francisco Jose De Caldas” Colciencias. Consultado junio 2008  
en: <http://www.colciencias.gov.co/portaicol/downloads/archivos/SoporteConvocatorias/888.pdf>

Echeverri, Juan A., y Pereira, Edmundo. 2005. 'Mambear coca não é pintar a boca de verde': Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. En: B. Labate & S.

Goulart (ogrs.), O Uso Ritual das Plantas de Poder. Campinas (SP, Brasil): Ed. Mercado de Letras/FAPESP.

Fals Borda, Orlando (comp.). 1998. Participación popular: retos del futuro, Registro del Congreso Mundial de Convergencia en Investigación Participativa '97: Estado del arte. Bogotá: Icfes, Iepri, Colciencias.

Lima, Irenilda de Souza. 2006. Pesquisa-Ação e Extensão Rural: obstáculos

epistemológicos para o diálogo de saberes. Trabalho apresentado ao NP – Comunicação científica e ambiental. XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Brasília). Página web de INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Publicado en: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0998-1.pdf>