



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

**MÁSTER UNIVERSITARIO EN ANTROPOLOGÍA APLICADA:
SALUD Y DESARROLLO COMUNITARIO**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**GÉNEROS EN TRANSFORMACIÓN:
CAMBIO CULTURAL Y COOPERACIÓN AL DESARROLLO
EN EL PUEBLO PIAROA**

Autor: Vivian Paulina Rosado Cárdenas

Tutora Académica: Dra. María Jesús Pena Castro.

Septiembre 2014



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

**MÁSTER UNIVERSITARIO EN ANTROPOLOGÍA APLICADA:
SALUD Y DESARROLLO COMUNITARIO**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**GÉNEROS EN TRANSFORMACIÓN:
CAMBIO CULTURAL Y COOPERACIÓN AL DESARROLLO
EN EL PUEBLO PIAROA**

Autor: Vivian Paulina Rosado Cárdenas

Tutora Académica: Dra. María Jesús Pena Castro.

Septiembre 2014

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. INTRODUCCIÓN	12
2. METODOLOGÍA	17
2.1. Justificación	17
2.2. Hipótesis	18
2.3. Objetivos de la investigación:	19
2.4. Procedimiento	20
2.5. Epistemología del trabajo	29
3. MARCO TEÓRICO. GÉNERO, DESARROLLO, ETNICIDAD Y AMAZONÍA: POLIFONÍAS DISCURSIVAS	36
3.1 Abordajes teóricos desde la antropología del Género y la antropología del Desarrollo. 37	
3.1.1. La etnografía amazónica y los abordajes de Género	37
3.1.1.2. La feminización del Desarrollo	41
3.1.2. Antropología amazónica y los abordajes sobre el Desarrollo	45
3.1.2.1 De la preocupación “Naturaleza/Cultura” al Desarrollo	45
3.1.2.2. El problema del Desarrollo: un reto de la Antropología	47
3.2. La Amazonía Colombiana: Entre la Antropología y el Estado	51
3.2.1 Construcción histórica del territorio amazónico y de sus habitantes.....	51
3.2.2. Las aportaciones de las antropologías latinoamericanas	54
3.2.3. La historia de las dos Amazonas	57
3.2.4. Quiénes son los habitantes de la Amazonía hoy en día	58
3.2.5. Mujeres indígenas, Género y Desarrollo	62
3.3. Prioridades para la región: políticas públicas y cooperación al desarrollo	64
3.3.1. La importancia geopolítica de la Amazonía	64
3.3.2. Los posibles futuros de la región	67

4. ¿QUIÉNES SON LOS PIAROA? DE LA ETNOGRAFÍA CLÁSICA A MIS DIARIOS DE CAMPO	73
4.1. Los Piaroa: Entre datos etnográficos y el contexto actual.....	73
4.1.1. Ubicación geográfica.....	73
4.1.2. Características socioculturales.....	80
4.1.3. Contexto actual.....	83
4.2. Del discurso a la acción: Abordaje de Género y Desarrollo implementados por las ONG en territorio piaroa.....	86
4.2.1. El caso de Etnollano.....	86
4.2.1.2. ¿Qué enfoque tiene la institución sobre el Desarrollo?.....	87
4.2.1.3. ¿Qué enfoque tiene la institución sobre el Género?.....	91
5. DEL MITO A LA PRAXIS: MODELOS DE GÉNERO DEL PUEBLO PIAROA	100
5.1. Modelos tradicionales de Género.....	101
5.1.1. Cosmología y Cosmogonía.....	101
5.1.1.1. La agencia humana: la “vida de los sentidos” y la “vida del pensamiento”...	104
5.1.2. Organización Social y Política.....	107
5.1.2.1. Parentesco y sistema matrimonial.....	107
5.1.2.2. Organización Política.....	109
5.1.2.3. Organización económica.....	111
5.1.3. Socialización y Enculturación.....	113
5.1.3.1. Ciclo vital.....	113
El embarazo.....	113
El parto.....	114
El nombre.....	115
5.1.3.2. Enculturación.....	116
Chejeru y los ritos para varones.....	119
Buoka y Kuemoi: el origen y poder de la menstruación femenina.....	121

5.2. Transformaciones, rupturas y continuidades en los imaginarios y prácticas asociadas a los géneros	123
5.2.1. Economía de mercado y manejo del territorio.....	123
5.2.2. Cristianismo, enculturación y organización social	131
5.2.3. Salud, participación política y beneficiarios del desarrollo.....	140
6. MUJERES, HOMBRES, INDÍGENAS, AMAZÓNICOS Y CIUDADANOS: LOS PIAROA Y EL CONTEXTO COLOMBIANO ACTUAL	148
6.1. Identidades y la praxis de género	148
6.1.1. Organizaciones de base	150
6.1.1.1. El chamanismo como mediador en las organizaciones de base contemporáneas.....	157
6.1.1.2. La tradición como elemento modernizador	158
6.2. Territorio, Autonomía y Gobernanza	162
6.3. Derechos y Deberes	166
7. UNA PROPUESTA DESDE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA	170
7.1. Concept Note: Hacia un diálogo entre contrapartes	170
8. CONCLUSIONES.....	180
9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	193
10. FUENTES DOCUMENTALES	201
11. ANEXOS.....	205
11.1. Cuestionario a expertos: Cambio cultural y Cooperación al desarrollo en los pueblos indígenas amazónicos.....	205

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Aspectos principales de los enfoques MED y GED.....	42
Tabla 2. Evolución de los enfoques MED al GED.....	43
Tabla 3. Integración de la Amazonía colombiana a la Economía Mundo.....	56
Tabla 4. Pueblos indígenas en la Amazonía Colombiana	59
Tabla 5. Discursos de las indígenas frente a las reivindicaciones de género	64
Tabla 6. Evolución poblacional de los piaroa en Colombia.....	74
Tabla 7. Información general comunidades piaroa en Colombia.....	79
Tabla 8. Distribución de la población según edad comunidades Orinoco Matavén....	85
Tabla 9. Cuidados, responsabilidades y actividades de mujeres y hombres.	117
Tabla 10. Expertos consultados en la prueba piloto	175

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ubicación geográfica de las comunidades piaroa en Colombia	24
Figura 2. Mapa de la Amazonía colombiana.....	57
Figura 3. Proyecto I.I.R.S.A. Eje amazónico y Eje andino	66
Figura 4. Territorio piaroa, frontera política entre Colombia y Venezuela.....	75
Figura 5. Estructura de la <i>iso</i> de piaroa.....	78
Figura 6. Tamaño actual de las comunidades piaroa en Colombia.	81
Figura 7. Distribución de la población por sexo en las comunidades piaroa	83
Figura 8. Población piaroa Orinoco- Matavén según rango de edad.	84
Figura 9. Relaciones de parentesco y afinidad entre los seres mitológicos	102
Figura 10. Calendario cultural del pueblo piaroa de la Selva de Matavén.....	128
Figura 11. Mapa Selva de Matavén en el Departamento del Vichada- Colombia. ...	153
Figura 12. Mapa de los Resguardos Indígenas de la Selva de Matavén a 1998.....	154
Figura 13. Visión del río Matavén por el pueblo piaroa.	168
Figura 14. Colonización y solicitudes mineras en la amazonia colombiana.....	168

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. Miembros de una comunidad piaroa en 1950.....	11
Fotografía 2. Miembros de la comunidad piaroa San Luis de Zama.	16
Fotografía 3. Río Orinoco.	35
Fotografía 4. Joven piaroa navegando por el caño Zama.....	72
Fotografía 5. Anciana y niña piaroa.....	99
Fotografía 6. Churuata comunidad de Sarrapia.....	122
Fotografía 7. Hombres piaroa construyendo un bote.....	147
Fotografía 8. Mujer piaroa recolectando yuca y ñame en su catumare.....	169
Fotografía 9. Niñas y niños piaroa jugando durante el descanso de clases.....	179
Fotografía 10. Desembocadura del Caño Matavén en el río Orinoco.....	192

LISTA DE ACRÓNIMOS

AATI: Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas.

ACATISEMA: Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas de la Selva de Matavén.

ACD: Análisis Crítico del Discurso.

AECID: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

APS: Atención Primaria de la Salud.

COAMA: Consolidación Amazónica.

CONPES: Consejo Nacional de Política Económica y Social.

CRIVI: Consejo Regional Indígena del Vichada.

DPN: Departamento de Planeación Nacional.

EMIA: Encuentro de Mujeres Indígenas de la Amazonía.

ETNOLLANO: Fundación para el Etnodesarrollo de los Llanos Orientales y la Amazonía Colombiana.

GED: Género En el Desarrollo.

GEF: Global Environmental Facility/ Fondo para el Medio Ambiente Mundial – FMAM

I.I.R.S.A: Integración de la Infraestructura Regional Suramericana.

IAP: Investigación, Acción-Participativa.

LOIO: Lucha y Organización Indígena del Orinoco.

MED: Mujeres En el Desarrollo.

MEN: Ministerio de Educación Nacional.

OMS: Organización Mundial de la Salud.

ONG: Organización No Gubernamental.

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia.

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana.

ORPIA: Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía venezolana.

OPS: Organización Panamericana de la Salud.

OTCA: Organización del Tratado de Cooperación Amazónica.

PLANTE: Plan Nacional de Desarrollo Alternativo.

PURUNÄ: Fundación Vida, Desarrollo Comunitario e Identidad Üwotjuja /Piaroa.

REDSIAMA: Red de Salud Indígena Amazónica.

SENA: Servicio Nacional de Aprendizaje.

SSECV: Secretaria seccional de Educación y Cultura del Vichada.

SSSV: Secretaría Seccional de Salud del Vichada.

TFM: Trabajo Fin de Máster.

UBA: Unidad Básica de Atención Nuestra Señora del Carmen.

UNICEF: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.



Fotografía 1. Miembros de una comunidad piaroa en 1950.

En <http://venexile.tumblr.com/post/33500373403/venezuela-piaroa-1950s>

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, el pueblo piaroa en Colombia enfrenta la necesidad de construir su “*plan de vida*” el cual será el documento rector, asumido por el gobierno nacional, para apoyar la gestión de su *desarrollo autónomo*. Este *plan de vida* implica un repensar de manera estructural las bases culturales e identitarias piaroa, de manera que sea el derrotero de *desarrollo integral* en temas primordiales como educación, salud, economía y gobernanza territorial (Presidencia de la Republica, 2012). Para esto, las preguntas generales y base de la proyección, relativas a esta investigación, son aparentemente simples: “¿Cómo son los hombres y las mujeres Piaroa?, ¿Cuáles son sus funciones en la producción y reproducción de lo cotidiano?, ¿Cómo la sociedad piaroa desea que sean sus hombres y mujeres en el futuro?...”(Purunä, 2009).

Sin embargo, los contenidos de las preguntas y los intentos de solución por parte del pueblo indígena, han obligado a los hombres y mujeres piaroa de manera implícita o explícita a pensar sobre su propia noción de “*género*” y a utilizarla como enfoque transversal y fundamental para la reflexión sobre la vida en comunidad. Esto además, se constituye en un planteamiento político y estratégico que asumen como comunidad en su accionar en el futuro próximo frente actores externos: Gobierno Colombiano, agencias de cooperación, academia, organizaciones no gubernamentales -ONG, y grupos empresariales, entre otros.

En este sentido, el objetivo general de esta investigación es analizar las causas subyacentes a las transformaciones de los imaginarios sobre *los géneros*, y sus posibles repercusiones en la organización social y en las prácticas cotidianas del pueblo piaroa. Transformaciones en los *modelos de género*, como consecuencia de procesos de cambios culturales endógenos, y los derivados de los proyectos de cooperación al desarrollo.

El tema surge en respuesta a las preocupaciones expresadas por varios líderes y lideresas piaroa, relacionadas a los fuertes cambios y transformaciones que han sucedido, de manera más drástica y acelerada, en los últimos veinte años. Estas preocupaciones se relacionan con los roles y funciones que cumplen hombres y mujeres al interior de las comunidades, así como con las relaciones que se han construido de cara a los actores foráneos.

Estas preocupaciones se relacionan con rupturas en los procesos de enculturación y socialización, y son entendidos por los miembros de las comunidades indígenas, como causa

de problemas de *salud*, al colocar en peligro la supervivencia del grupo por la pérdida del *consejo* y del conocimiento de la tradición entre la juventud.

Estos fenómenos, se explican como consecuencia del surgimiento en sus comunidades de nuevos modelos de lo *femenino* y de lo *masculino*, los cuales hacen mella en la vida cotidiana al alterar las relaciones de *complementariedad* entre los géneros. Condición expresada por los miembros del pueblo piaroa como necesaria para la creación y el sostenimiento de lo social.

Se espera que esta reflexión brinde algunas herramientas básicas de análisis como aporte a las comunidades en su proceso de pensarse frente y para el Estado nacional, de cara a la construcción de su *plan de vida*. Asimismo, se espera que sea un ejercicio de evaluación crítica de los impactos que a mediano y largo plazo se derivan de las intervenciones realizadas en el marco de los programas de cooperación al desarrollo. Programas adelantados *con y para* el pueblo piaroa, que han sido relevantes en la reconfiguración de las posiciones y relaciones de poder; situaciones y contextos en los que se escenifican los modelos de géneros en la vida cotidiana de las comunidades. Del mismo modo, se espera aportar a la comprensión de las consecuencias socioculturales de estos procesos de reconfiguración de las identidades de género.

En el mismo orden de ideas, esta investigación también busca dar claves estratégicas a los actores que confluyen alrededor del pueblo piaroa y sus autoridades, como son instituciones descentralizadas del estado, ONG, empresas prestadoras de servicios de salud, etc., para buscar mecanismos de articulación interinstitucional que redunden en el fortalecimiento del liderazgo de las comunidades indígenas en la definición e implementación acciones que de manera directa o indirecta los afecten.

La principal motivación para realizar esta investigación es evidenciar la necesidad de llevar la *teoría social* a la *vida cotidiana*, y viceversa, enriqueciendo en ese proceso el conocimiento de temas específicos como son *Género y Desarrollo*. Ampliando la información de los actores, principalmente de las comunidades, sobre los diferentes *discursos* bajo los cuáles son representados y se presentan, y la manera cómo esas posturas teóricas y prácticas son políticas, históricas y particulares a un contexto marcado por relaciones de poder cambiantes.

Esta investigación es un trabajo teórico, que pretende a través del análisis crítico del discurso comprender la construcción histórica y geopolítica de la Amazonía, particularmente

la colombiana, y de los pueblos indígenas que la habitan. En ese escenario se contextualizan los indígenas piaroa en Colombia, y se busca indagar sobre la construcción cultural de sus *modelos de género*, así como en las transformaciones que han sufrido producto de los procesos de negociación y conflicto propio de la construcción de *identidades*. Para comprender estos procesos de cambio, se evidencian las relaciones existentes, histórica y contemporáneamente, entre las comunidades indígenas, la sociedad nacional y los actores de la cooperación.

Posteriormente, nos centramos en los retos y oportunidades que esos nuevos *modelos de género* les brindan a los hombres y a las mujeres piaroa, en un escenario caracterizado por construirlos y presentarlos como *sujetos políticos*. Centramos la atención en la relación *género-desarrollo*, por ser relevante al campo de la Antropología Aplicada, porque en la actualidad constituyen el eje sobre el que se edifican las políticas públicas. Además, al ser los *modelos de género* un principio rector de la organización de la vida social, permiten evaluar el impacto real, en el tiempo, de los procesos de *desarrollo* implementados en lo local.

Por las razones expuestas, el documento se estructura en ocho capítulos, siendo la presente introducción el primero. Esta estructura sigue un esquema analítico que va de lo general a lo particular, para nuevamente regresar sobre lo general. A saber:

El capítulo 2, *Metodología*, da cuenta de todo el proceso de elaboración de la investigación: objetivos, hipótesis, y preguntas orientadoras. También se explica el procedimiento analítico escogidos como ruta de acción, y el posicionamiento epistemológico a partir del cual se busca alcanzar los objetivos trazados.

Bajo el título *Género, Desarrollo, Etnicidad y Amazonía: Polifonías Discursivas*, que corresponde al capítulo 3 se presenta el marco teórico y el estado actual de la cuestión. En este, se examina la manera en que históricamente han sido construidos los referentes sobre la Amazonía colombiana y los pueblos indígenas que la habitan. En este sentido se da prioridad al vínculo Estado – Antropología, y a las transformaciones y diferentes enfoques derivados de los polisémicos conceptos de *Género* y *Desarrollo*. Sin embargo, el marco conceptual y metodológico, a usanza del método de la antropología clásica se desglosará y enriquecerá en la medida que sea pertinente en el desarrollo analítico de los capítulos posteriores. Como se evidencia, es el contexto general del análisis.

El capítulo 4, titulado *¿Quiénes son los piaroa?: De la etnografía clásica a mis diarios de campo*, es un texto conector y nos introduce a lo particular. En él se presentan de

manera somera las características socio-culturales, territoriales y organizativas del pueblo piaroa, y sitúa geográfica y temporalmente el análisis. Además, contiene una breve etnografía institucional de la ONG colombiana que ha estado más vinculada con el pueblo piaroa, Etnollano, con el propósito de entender cómo se hacen operativos los *discursos* sobre *Género y Desarrollo*.

En el capítulo 5, *Del mito a la praxis: Modelos de género del pueblo piaroa*, se da cuenta de las maneras *discursivas* en las que pueblo piaroa ha construido sus modelos tradicionales de género, y de las transformaciones e hibridaciones en los mismos, producto del cambio cultural. Para esto se analizan temas vertebrales en la antropología clásica: sistema cosmológico, relaciones de parentesco y afinidad, organización social y territorial, enculturación y vida cotidiana de los individuos en la comunidad, etc., así como elementos introducidos por la antropología postestructuralista como son las relaciones de poder y la relación existente entre *lo local* y *lo global*.

El título *Mujeres, Hombres, Indígenas, Amazónicos y Ciudadanos: Los piaroa y el contexto colombiano actual*, que corresponde al capítulo 6, se presenta cómo los procesos de construcción de *identidades* se transforman permanentemente a la luz de las redes globales que constituyen nuevos *actores sociales*. A lo largo del análisis se hace énfasis en que si bien los nuevos actores son *capitalizados* por los intereses de los discursos hegemónicos, -Estado, agencias de cooperación, academia, etc.- tienen la capacidad de *subversión* de los espacios y discursos fijados para la negociación, encontrando lugares *legítimos* para expresar sus modelos de pensar alternativos y disidentes frente al *desarrollo*, y ejercer lo que en ocasiones parecen camaleónicas prácticas de sus *modelos de género*.

El capítulo 7, denominado *Una propuesta desde la Antropología Aplicada*, es una propuesta para la aplicabilidad de los análisis discursivos sobre *Género y Desarrollo*. Escrita como *concept note*, la propuesta busca esbozar como acciones que dan *voz*, *liderazgo*, *apropiación* y ante todo *poder de decisión* a los individuos sobre sus procesos comunitarios, contribuyen a su *autodeterminación* y al planteamiento de otros futuros posibles. Esto orientado a generar transformaciones en las políticas públicas locales, regionales, nacionales y transfronterizas, al articular actores claves del engranaje de la cooperación al desarrollo con las posiciones políticas y necesidades sentidas de las comunidades *beneficiarias*. Con esta propuesta retornamos al contexto general.

En el capítulo final, se recogen las reflexiones y conclusiones de la investigación.



Fotografía 2. Miembros de la comunidad piaroa San Luis de Zama.

(Archivo Fundación Etnollano, 2008)

2. METODOLOGÍA

2.1. Justificación

En el presente trabajo titulado “*Géneros en transformación: cambio cultural y cooperación al desarrollo en el pueblo Piaroa*” se realiza una investigación teórica sobre la articulación entre los discursos y prácticas sobre *Desarrollo* y *Género* en el ámbito local, específicamente en el grupo étnico piaroa, que habita en Colombia.

El interés por este tema se debe a motivos personales y profesionales, que están estrechamente relacionados. Dicho interés refiere a mi experiencia de ocho años de trabajo (2005 al 2013) con varios grupos étnicos, entre ellos el piaroa, en la macro región amazónica, especialmente en el río Orinoco, como miembro del equipo de la Fundación Etnollano.

En un principio me integré al equipo de la Fundación como antropóloga de campo del área de *salud intercultural*, lo que me llevó a convivir con las comunidades durante largos periodos con el propósito de comprender los sistemas etnomédicos, y generar información etnográfica que fuera un insumo para las autoridades indígenas, en la construcción de proyectos y planes de acciones de cara a su articulación con los programas departamentales y nacionales de “*promoción de la salud y prevención de la enfermedad*”.

Con el tiempo, el equipo de *salud intercultural* amplió las temáticas de interés, apoyando los temas de *mujeres indígenas, familia y género*. Mis labores profesionales e intereses personales se centraron en indagar sobre los roles de las mujeres indígenas en las comunidades, especialmente en las relaciones intergeneracionales, en sus saberes y actividades cotidianas. Así como, en indagar sobre la importancia y valoración de su quehacer en la conservación de las tradiciones, la generación de ingresos económicos familiares y la salud comunitaria.

Estas situaciones no solo me permitieron conocer la región amazónica y al pueblo piaroa, también, me llevaron a involucrarme en espacios regionales, nacionales y transfronterizos relacionados a la cooperación al desarrollo y al planteamiento de políticas públicas interculturales, especialmente en salud.

El ser antropóloga y cooperante, me ha llevado a reflexionar sobre el impacto real que los procesos de desarrollo generan en las estructuras comunitarias. Sobre el papel y responsabilidad que como mediadores culturales jugamos, de cara a la definición de

necesidades y en la generación de horizontes *políticos* de las personas con quienes trabajamos. Sobre la manera en que comunidades, aparentemente *aculturadas*, entremezclan en sus prácticas y discursos la tradición con argumentos que desde el exterior buscan definirlos, generando día a día nuevos sentidos, usos y maneras de habitar el mundo.

Sin embargo, la urgencia de todas las actividades cotidianas del trabajo aplicado, en ocasiones, no permite o restringe el tiempo que se debe destinar a la retroalimentación entre el trabajo de campo y la reflexión académica que la antropología como disciplina requiere. Fue esta razón, por la cual el Máster en Antropología Aplicada, Salud y Desarrollo Comunitario se perfiló como el espacio ideal para mejorar mis competencias intelectuales, mis habilidades metodológicas y analíticas para afrontar un estudio más profundo de la articulación de las comunidades indígenas de la Amazonía con la historia local y regional contemporánea. Esto con el propósito no solo de generar reflexiones académicas interesantes sobre los procesos de cambio social en las sociedades amazónicas, sino y tal vez lo más importante, generar información que pueda ser útil a los pueblos indígenas de cara a los retos que actualmente les plantea hacer parte de Estados- Nación.

2.2. Hipótesis

La hipótesis inicial de la investigación plantea que los proyectos de *desarrollo* han fomentado las transformaciones de las nociones, roles y prácticas que cultural y socialmente eran establecidas y normalizadas para *los hombres y las mujeres* piaroa. De manera que estas transformaciones están generando conflictos al interior de las comunidades e inhabilidades sociales entre sus miembros, al incorporar nuevos modelos de *lo masculino y lo femenino* en el posicionamiento *político* del pueblo indígena, y en la gestión futura de sus *necesidades*.

Esta hipótesis parte de la premisa de considerar que *los modelos de género* reflejan los principios rectores de las dinámicas de organización de la vida de los grupos humanos. Así, al indagar sobre la construcción de los *tipos ideales*, la puesta en escena de los mismos y las expectativas que colectiva e individualmente recaen sobre *los hombres y las mujeres*, encontramos un marco de referencia que permite comprender la *agencia* de los individuos y de las comunidades para actuar en el contexto actual de los escenarios propuestos por el *desarrollo*. Bien sea, desde la asimilación de discursos y prácticas hegemónicas (capitalistas). Desde la generación de contra discursos, discursos alternativos o nuevos modelos. O desde la subversión, (no siempre consciente), de los discursos y prácticas hegemónicas, facilitando la

creación de *hibridaciones culturales*, y abriendo caminos hacia la construcción de diferentes y posibles futuros.

En este contexto, con la investigación se pretende indagar sobre cuáles son y cómo se han construido las imágenes genéricas de la Amazonía colombiana y los pueblos indígenas que la habitan, desde la óptica del Estado, la antropología y la cooperación al desarrollo. Asimismo, nos proponemos reconstruir cuáles son los modelos de género *tradicionales* entre el pueblo piaroa, cómo se han constituido, qué fenómenos los han transformado, y los impactos que han tenido esas transformaciones en la vida cotidiana de los miembros de las comunidades. Además, buscamos comprender cuáles son los ideales genéricos que sobre *hombres y mujeres* se difunden desde los proyectos de cooperación al desarrollo con relación a las comunidades piaroa colombianas, y cuáles son las ventajas, desventajas y retos que presentan esas nuevas imágenes de lo masculino y lo femenino en concordancia a las dinámicas del *desarrollo* en el futuro cercano de dicha etnia.

2.3. Objetivos de la investigación:

Encontré en cada una de las asignaturas del Máster herramientas intelectuales, así como espacios de diálogo y debate necesarios para el planteamiento de este trabajo. Gracias a la paciencia de mis profesores y compañeros de estudio, esta investigación comenzó a tomar forma de manera temprana en el cronograma académico. Esto me permitió a la hora de afrontar esta investigación, definir una serie de objetivos acordes a las posibilidades reales (espaciotemporales) y en el marco de mis intereses. Esos objetivos son los siguientes:

Objetivo general:

Analizar las *transformaciones* en los imaginarios y prácticas tradicionales asociadas a *los modelos de género* entre el pueblo piaroa (Vichada – Colombia), generadas por procesos endógenos de cambio cultural, y/o por la implementación de proyectos de cooperación al desarrollo.

Objetivos específicos:

1. Identificar la relación existente entre los discursos de *Género y Desarrollo* elaborados por el Estado, la antropología y los actores de la cooperación al desarrollo, sobre la región Amazónica y los pueblos indígenas que la habitan.

2. Comprender cómo se han constituido, entendido y ejercido tradicionalmente los *modelos de género* en el pueblo piaroa.
3. Analizar las transformaciones contemporáneas en los imaginarios, discursos y prácticas asociadas a los *modelos de género* entre los piaroa que habitan en Colombia.
4. Indagar sobre las ventajas, las desventajas y los retos que representan las imágenes contemporáneas de lo *masculino* y lo *femenino* del pueblo piaroa, en el contexto colombiano actual.
5. Proponer un mecanismo de *retroalimentación* entre las experiencias en *desarrollo comunitario* del pueblo piaroa y los actores encargados del diseño e implementación de las políticas públicas, que permitan orientar/transformar futuras lógicas de intervención.

Para lograr estos objetivos, se diseñó una metodología multitécnica. Se enmarcó bajo dicho dominio, por el uso de varias técnicas y enfoques interdisciplinarios, a la usanza de los trabajos de la antropología clásica. Aunque, al igual que en ellos, predomina el enfoque cualitativo reflexivo.

Como se mostrará a lo largo del documento, todos los objetivos están orientados a lograr una comprensión del contexto del *desarrollo* a escala local y sus repercusiones en la vida cotidiana de las comunidades, que nos permitan formular acciones realistas desde la Antropología Aplicada. En este caso particular, contribuir al fortalecimiento del pueblo piaroa colombiano es el fin último de este trabajo, bajo la firme convicción que solo con el conocimiento sistemático de un contexto particular se pueden proyectar y coordinar planes y acciones que realmente sean pertinentes al entramado sociocultural de las comunidades.

2.4. Procedimiento

En lo referente a la metodología multitécnica, se ha recurrido en primera medida, al análisis documental, complementado con el uso de estadísticas locales y de datos socio-demográficos, la revisión de materiales audiovisuales: mapas y vídeos; y la reflexión sobre mi experiencia de campo previa (observaciones, diarios y entrevistas). El enfoque interdisciplinario, toma relevancia en la selección de los conceptos que estructuran el marco

teórico de la investigación. Diversos autores procedentes de la sociología, la historia y de la economía política, entre otros, fueron retomados para complementar el panorama de los planteamientos propios de la antropología.

La inclinación por esta postura metodológica se debe a que el objeto de estudio es dinámico, fluido y en permanente construcción. Razón por la cual, se requiere de una aproximación que permita aprehender las representaciones colectivas, las prácticas socioculturales, las posiciones políticas, los procesos de enculturación, la organización social, los ordenes cosmogónicos, etc., y sus significados, en relación a las transformaciones de los *modelos de género*, en el contexto del *desarrollo*. Aspectos que se analizarán desde los *discursos*, que crean, naturalizan y legitiman *sujetos y prácticas*.

Otra de las razones por la cual se escogió esta aproximación metodológica, es porque permite capitalizar mi experiencia de campo previa. El abordaje multitécnico da la flexibilidad para utilizar los diarios de campo, las entrevistas, los análisis genealógicos y lingüísticos, los mapas de actores y comunitarios, así como cuadros de recursos y conceptuales, elaborados por/sobre y con las comunidades piaroa colombianas a lo largo de varios años. Esto, sumado al análisis documental, permite dar cuenta de la manera en que los *discursos* emergen y se adaptan en situaciones locales propias.

La opción de capitalizar la experiencia de trabajo de campo previa, tomó especialmente sentido, al considerar las limitaciones temporales y de acceso al campo, para investigar de manera ortodoxa las transformaciones en los modelos de género entre los piaroa. Además, el conocimiento previo permitió construir las líneas fundamentales de la investigación y las fases para el desarrollo del trabajo.

En el proyecto de investigación inicial, se buscaba triangular la información etnográfica previa con el uso de herramientas telemáticas (la realización de entrevistas a profundidad a actores relevantes a través de Skype). Sin embargo, esta idea se transformó de manera significativa, al percatarnos que los tiempos que requieren estos abordajes en contextos rurales, en los cuales no hay un acceso constante a internet, son prolongados. Asimismo, la interacción con las personas de interés (comunidad en general, sabedores/as, ancianos/as, etc.,) estaba restringida a su conocimiento en el manejo de las telecomunicaciones, lo que podía significar que las voces de unas pocas personas, fueran tomadas como el posicionamiento del pueblo o de las instituciones consultadas frente a los temas de interés. Por lo anterior, en la versión final del proyecto de investigación, se definió que la información etnográfica sería tratada como una fuente documental más.

Además, es importante señalar, que durante los ajustes del proyecto de investigación se decidió dejar por fuera del análisis varios fenómenos complejos cómo lo son: las relaciones existentes entre las transformaciones de los modelos de género y los procesos migratorios, la influencia del contacto con otros grupos indígenas, las situaciones de tensión y violencia ocasionada por habitar en una frontera nacional, la comparación transnacional con las comunidades piaroa que habitan en Venezuela, entre otros. Todos elementos pertinentes que enriquecían el análisis, sin embargo, el incurrir en estas temáticas escapaba a las posibilidades reales. Por tal motivo, se tomó la decisión de dejarlos en el tintero para futuras investigaciones.

Es pertinente señalar que las principales herramientas utilizadas para la realización del trabajo etnográfico, realizado en su día (2005-2013) y que ha sido utilizado básicamente como fuente documental, fueron: la observación participante, talleres comunitarios, inter comunitarios y transfronterizos, así como la asistencia a reuniones de autoridades tradicionales indígenas y estatales. También se realizaron grupos focales, entrevistas antropológicas a profundidad, construcción de historias de vida, análisis de parentesco, cartografía social y construcción de censos comunitarios.

Estas herramientas se basaron en la lógica de la investigación- acción participativa. Al ser aproximaciones a las comunidades que tenían una finalidad de intervención, mi papel como antropóloga buscaba integrar la planificación con la aplicación de las propuestas de intervención, surgidas y propuestas desde las comunidades. Bajo este esquema, el trabajo de campo se centró en identificar y comprender a partir de un deseo de cambio propuesto por las comunidades, los fenómenos que consideraban problemáticos y fomentar autogestión de las comunidades en la identificación de fortalezas y conocimientos propios, así como el uso de recursos locales que les permitieran hacer frente a los problemas orientados en cuatro grandes bloques temáticos: salud comunitaria, generación de ingresos económicos familiares, etnoeducación y gestión autónoma del territorio.

Vale la pena resaltar que la principal herramienta, los diarios de campo, generados durante todos los años de trabajo, fueron fundamentales no solo de cara al cumplimiento de las actividades profesionales que desempeñé en aquellos años. También, ha sido el insumo documental más fructífero de toda la experiencia etnográfica previa en el marco de la presente investigación. Gracias a las descripciones realizadas sobre las diferencias experiencias y de anotaciones hechas sobre la vida con las comunidades, se recogieron un buen número de

datos, que en la actualidad al reflexionar sobre ellos han sido de mucha utilidad para comprender los fenómenos que se presentan en este TFM.

Sin embargo, los intereses, las orientaciones teóricas, y la finalidad del trabajo de campo previo fueron distintos a las hipótesis de la presente investigación. Razón por la cual se definieron para el manejo como fuente documental de la información etnográfica tres pasos:

El primero fue **la recopilación** de todos los materiales etnográficos elaborados entre el 2005 y el 2013. Así, se reunieron 12 diarios de campo, 36 horas de material de video sin editar, 7 entrevistas en medio magnético, 5 mapas comunitarios, la caracterización sociocultural y demográfica de 45 comunidades indígenas, y 37 informes técnicos elaborados como miembro del equipo de la Fundación Etnollano.

El segundo paso fue **la selección y sistematización** de la información. Así, nos concentramos en la información de las 15 comunidades piaroa que habitan en Colombia, principalmente en las 13 ubicadas en el medio río Orinoco. La zona Orinoco del Gran Resguardo Unificado Selva de Matavén fue la región amazónica en la que se concentró mi actividad profesional como miembro del equipo de la Fundación Etnollano, razón por la cual poseo un conocimiento amplio sobre la misma y una gran cantidad de fuentes de referencia.

En este contexto es pertinente mencionar que el área geográfica de la investigación se concentra en Colombia, específicamente la Selva de Matavén, ubicada en el municipio de Cumaribo, el más grande por extensión del país. La región geográfica del que deriva su nombre el Resguardo abarca la zona sur-oriental del departamento del Vichada. Comprende todo el terreno entre los ríos Vichada por el norte, Orinoco por el oriente, Guaviare por el sur y el caño Chupave por el occidente (ver figuras 11 y 12).

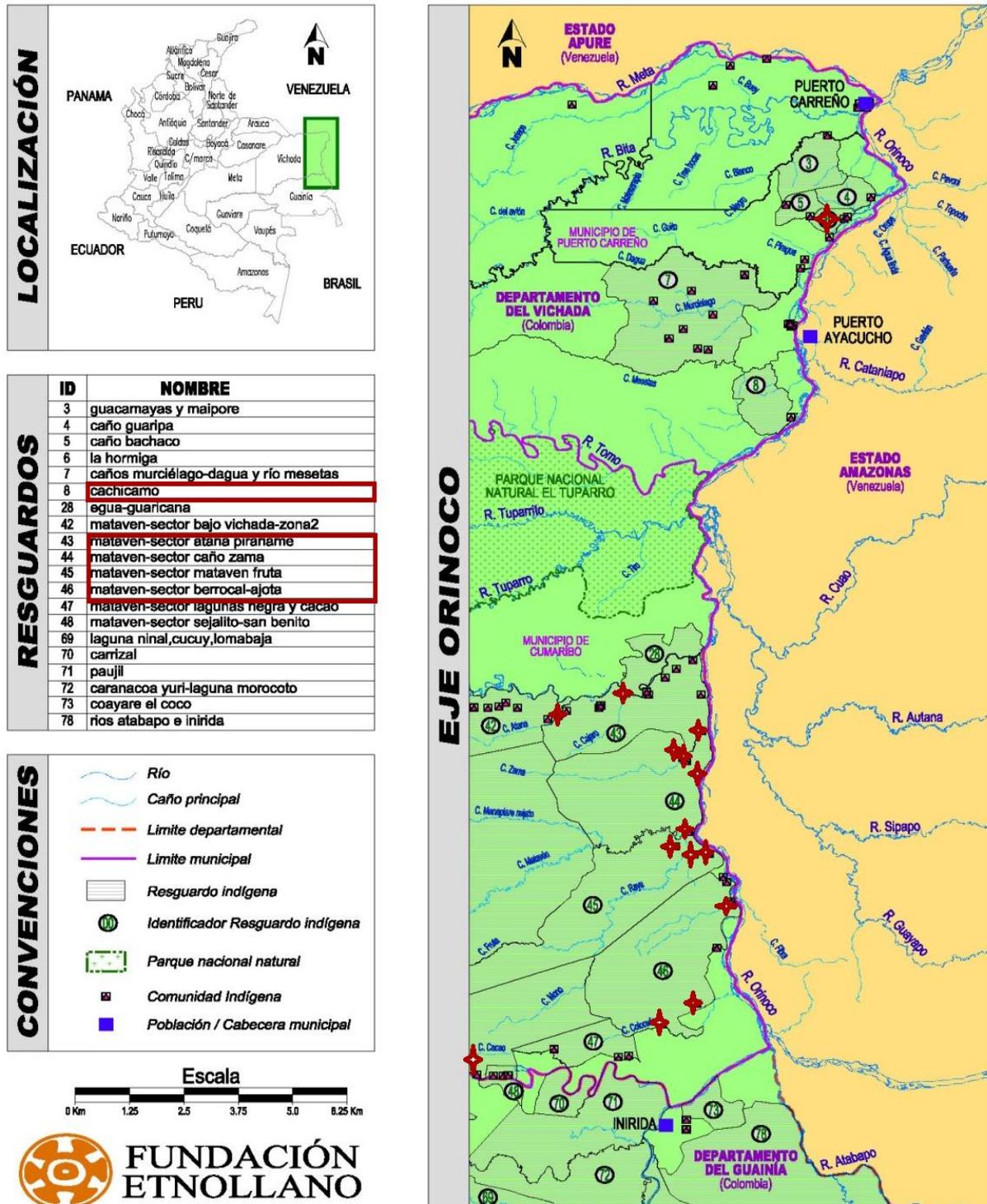
Aunque las aguas que bañan este territorio desembocan en el río Orinoco, y administrativamente pertenece a la Orinoquía, desde el punto de vista *biogeográfico* hace parte del bioma Amazónico. Su biodiversidad está asociada con el hecho de ser una zona de transición entre la selva Amazónica y las sabanas de la Orinoquía. Por esta condición, presenta una composición que yuxtapone zonas inundables, sabanas, cerros de piedra (*tepuyes*), con el predominio de selva húmeda tropical (Lobo-Guerreo, 2000, 33-35).

El mosaico de relieves suscitó un bajo atractivo para la colonización ganadera o agrícola, convirtiendo a la Selva de Matavén desde los primeros años de la conquista, en un territorio refugio para grupos indígenas seminómadas. En la actualidad la habitan los grupos

étnicos Cubeo, Puinave, Curripaco, Sikuani, Piaroa y Piapoco, y es de vital interés geoeconómico por su potencial en aguas dulces, minerales e hidrocarburos, entre otros.

Figura 1. Ubicación geográfica de las comunidades piaroa en Colombia

(Eje Orinoco - Fundación Etnollano 2009)



Definida el área geográfica, durante esta fase de la selección y sistematización se dio prioridad a todos los materiales relacionados con el pueblo piaroa. ¿Por qué el pueblo piaroa? En primer lugar, por ser el grupo con el que más tiempo conviví durante el trabajo de campo. En segundo lugar porque al trabajar el tema de *género* los piaroa cuentan con dos géneros, lo que permite que el análisis fuera manejable en los tiempos planteados para el desarrollo de la investigación. Y en tercer lugar, y tal vez el motivo más importante, porque sus autoridades tradicionales, líderes y miembros de las comunidades han manifestado en diferentes escenarios, la importancia de comprender las transformaciones relacionadas a las nuevas imágenes y expectativas que recaen sobre hombres y mujeres en sus caseríos.

Así, se parte de un interés *cotidiano* y no sólo académico, por comprender las transformaciones que enfrentan los modelos de género, lo que hace que la investigación documental tenga una finalidad plenamente aplicada.

La selección de la información se basó en dos criterios: pertenencia al pueblo piaroa, y relevancia a la investigación. Esto redujo la cantidad de materiales etnográficos a utilizar como fuente documental a 8 diarios de campo¹, 3 horas de material de video sin editar, 2 entrevistas en medio magnético, la caracterización sociocultural y demográfica de 15 comunidades indígenas, y 8 informes técnicos elaborados como miembro del equipo de la Fundación Etnollano.

La figura 1, a manera ilustrativa, presenta la ubicación de las 15 comunidades piaroa en Colombia. Cada comunidad ha sido señalada con una estrella roja. Se hace énfasis en el carácter ilustrativo de la figura, ya que aunque se cuenta con la ubicación geoespacial, (coordenadas de GPS) de cada una de las comunidades, por tiempo y por pertinencia a la investigación no se generaron mapas específicos con esta información.

Una vez seleccionada y organizada la información relevante, la tercera etapa consistió en el **planteamiento y definición de las categorías de análisis**, las cuales se derivaron de las categorías utilizadas en los discursos locales y por los actores de interés.

Estas tres etapas de la fase inicial se realizaron con la intención de ajustar el proyecto de investigación al campo de estudio, evitando acomodar los datos y la experiencia previa al marco teórico. Con la claridad sobre el manejo documental de la información etnográfica, se definió un mapa de actores cuyas posiciones y discursos eran relevantes abarcar de cara a los

¹ 2 corresponden al año 2005, 1 del 2006, 1 del 2007, 1 del 2009, 2 del 2012 y el último diario de campo refiere al primer semestre del año 2013.

² Traducción propia: “Debemos pensar la identidad como una “producción”, la cual nunca se completa, está en

objetivos de la investigación. Esto nos llevó a trazar cuatro líneas temáticas de profundización:

- i) Debates teóricos desde los cuales la antropología ha contextualizado y problematizado el análisis del concepto de *género* en los pueblos indígenas que habitan en la región amazónica.
- ii) Debates teóricos desde los cuales la antropología ha contextualizado y problematizado el análisis del concepto *desarrollo*, y la relación del binomio contemporáneo *Género- Desarrollo*.
- iii) Documentos que dan cuenta de la construcción social, histórica, política y geográfica de la región amazónica y de los pueblos indígenas que la habitan, por parte de los distintos actores del *desarrollo* (Estado, academia, ONG, etc.)
- iv) Documentos etnográficos clásicos y contemporáneos sobre el pueblo piaroa.

Se realizó una amplia revisión de artículos, libros y etnografías con dos propósitos. El primero construir el marco teórico de la investigación, al posicionar la antropología del género y la antropología del desarrollo en la Amazonía. Y el segundo, para comprender los vínculos entre la consolidación de la investigación antropológica en la Amazonía colombiana y su concordancia con las posturas del gobierno, las agencias de cooperación al desarrollo y las ONG relacionadas con el pueblo piaroa.

Para profundizar en el segundo aspecto, también se consultaron políticas, informes técnicos y líneas estratégicas de las agencias especializadas y de entidades del Estado colombiano. Como son: el Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias y Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Colombia, el Consejo Nacional de Política Económica y Social -CONPES para la Amazonía, las recomendaciones y políticas de la Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, entre otros.

Este mismo ítem, nos llevó a analizar los discursos de las ONG. Para este punto, en el transcurso de la investigación se tuvo acceso al archivo digital de la Fundación Etnollano. Proyectos formulados, evaluaciones internas y externas, informes de los profesionales, informes de avance de los proyectos, videos, fotografías y mapas; específicamente de los profesionales vinculados con el programa RedSiama y el Proyecto COAMA V.

Completaron las fuentes utilizadas para aproximarse a la construcción de los piaroa como *sujetos* con derechos *ciudadanos, étnicos, de género, políticos, económicos, etc.*, la revisión de la Constitución Política de Colombia, la consulta de las páginas web de las organizaciones indígenas ONIC y OPIAC, y de los informes generados por la ONG piaroa Purunä. Estas últimas fuentes, junto con lo recabado a través de mis notas de campo, son el insumo más cercano al enfoque *emic* de la investigación.

Para situar los retos y dificultades de las comunidades indígenas, particularmente las piaroa, en el contexto actual, además de utilizar artículos académicos, como el compendio de la OTCA, se analizaron reportajes de prensa y de revistas de opinión de los principales medios escritos colombianos como el diario *el tiempo* y la revista *semana*.

A la hora de abordar el componente aplicado de la investigación, gracias al conocimiento de la red de actores relevantes en las diferentes entidades que confluyen y se articulan en torno al pueblo piaroa, se decidió desarrollar una *concept note*. La *concept note* es un documento síntesis que busca organizar de manera breve y por escrito, las ideas preliminares identificadas para la elaboración de un proyecto. Así, la *concept note*, es un documento sucinto que contienen la idea general y la identificación de los problemas que deben ser abordados en un proyecto, y en el contexto actual, es el primer requisito requerido por los financiadores y las agencias de cooperación, para evaluar la pertinencia, calidad y utilidad de las acciones, antes de la inversión de esfuerzo y tiempo en la construcción del proyecto general.

En este sentido, la *concept note* se basa en el “*análisis de necesidades*”, el “*análisis de capacidades*” y /o en la “*investigación apreciativa*”. Y tras el análisis documental y la experiencia previa de trabajo de campo, se consideró relevante plantear acciones conducentes a generar un diálogo entre los distintos actores de la cooperación al desarrollo. ¿Pero cómo acercarnos a la construcción de ese diálogo entre contrapartes?, consideramos que haciendo las preguntas *correctas*; es decir, generando un cuestionario con preguntas abiertas que permitan recabar la mayor cantidad de información, sin ser agobiante ni repetitivo para quien lo diligencie.

Así, en el marco de este TFM se construyó una herramienta sencilla, que constituye una primera aproximación a los temas que consideramos relevantes en esta investigación. La herramienta denominada *cuestionario a expertos*, busca resultados similares a los que se podrían obtener con una entrevista antropológica en profundidad, la cual no es viable en este

caso particular, por la intrincada red geográfica, espacial y temporal en la que se encuentran los actores de interés. La herramienta cuenta con la siguiente estructura:

Información General: este punto además de presentar información socio demográfica de los actores de la cooperación, permite identificar la relación existente entre el conocimiento de la región Amazónica, la formación académica y la capacidad de decisión de los expertos en los procesos de desarrollo local.

Preguntas específicas: corresponde a 5 preguntas abiertas sobre conocimiento de los expertos de la región, los abordajes institucionales sobre *género y desarrollo*, las opiniones frente a los procesos de cambio cultural en las comunidades indígenas, y en la identificación de los mecanismos existentes para la retroalimentación de las acciones enmarcadas en la cooperación al desarrollo.

Estas preguntas tienen la finalidad de recabar información que permita comprender qué entienden las instituciones del Estado, los académicos, las agencias de cooperación, las ONG, las autoridades indígenas y las comunidades sobre el *Desarrollo y Género*. Cuál es el perfil y orientación de los actores que se entrecruzan en lo local. Cuáles son las posiciones institucionales con el fin de coordinar, compartir acciones pertinentes según el entramado cultural y las relaciones de poder en las que se sitúan las comunidades indígenas; e identificar similitudes y contradicciones en los *discursos* que se instrumentan de manera cotidiana desde y sobre las comunidades.

Para la consulta se realizó una base de datos con las direcciones electrónicas de los expertos mencionados en la tabla 10. La selección de los actores de interés fue producto de mi conocimiento personal de la región, así como de las referencias y fuentes de interés encontradas en el proceso de revisión documental.

El correo electrónico enviado contenía, además del *cuestionario a expertos*, una breve presentación de la investigación, mis datos de contacto, información sobre la confidencialidad y manejo de la información, y una carta de presentación de la Dra. Pena, tutora del trabajo. El mensaje fue enviado por primera vez el día 10 de marzo del 2014. El 30 de marzo y el 10 de abril del presente año, se enviaron nuevamente mensajes recordatorio, a todas las personas que no respondieron a la primera convocatoria. La fecha límite que se estableció para la recepción de los cuestionarios diligenciados fue el 14 de abril.

En total se enviaron 43 solicitudes del *cuestionario a expertos*. Se recibieron 6 cuestionarios diligenciados, y se comunicaron por e-mail 10 *expertos* de manera posterior al cierre de la fecha límite. Los *expertos* coincidieron en afirmar que se encontraban en terreno,

razón por la cual no contaban con acceso a internet. Es importante aclarar, que la herramienta no representa la base empírica de la investigación actual. Sin embargo, fue usada como experiencia piloto que permitiera desarrollar mejor la *concept note*. Por esta razón, tampoco se insistió más a los expertos en el diligenciamiento de la herramienta, ni se tradujo el instrumento al inglés y al portugués.

La idea de la *concept note*, está íntimamente relacionada con la necesidad de generar procesos de gestión del conocimiento en por parte de los distintos actores del desarrollo; en el cual cada uno los actores relevantes expresen abiertamente cuáles son las dimensiones epistemológicas de sus acciones, cuáles son las metodologías que están aplicando, qué tipo de procesos son los más eficaces y cuáles están generando mayor impacto en las poblaciones, haciendo evidente la manera como se mide ese impacto.

Esta idea, más allá de ser un llamado a la *rendición de cuentas*, busca entablar un diálogo entre las contrapartes que permita coordinar acciones, fortalecer las experiencias que dan mejores resultados, no duplicar esfuerzos y recursos, para generar verdaderos procesos de transferencia de habilidades a los miembros de las comunidades, a la vez que le dan voz y peso a la participación de las comunidades. Estos procesos de diálogo pueden lograr vencer las barreras *diplomáticas* que impiden a los actores de la cooperación al desarrollo hablar abiertamente sobre lo que sucede y definen como prioritario los propios *beneficiarios* del desarrollo.

Para finalizar este apartado, es importante mencionar que por razones prácticas, en el texto, principalmente en los capítulos 4, 5 y 6, se usó una versión simplificada del alfabeto fonético internacional, similar a la usada por Overing (1975) y Freire (2004) con la cual se trata de hacer concordar, en la medida de lo posible, los sonidos piaroa con la representación de éstos en castellano. Asimismo, para la redacción de la presente investigación se siguieron las indicaciones dadas en la asignatura “*Métodos de Investigación en Salud y Desarrollo*”, impartida por la Dra. Jenaro, especialmente en lo relacionado al uso de la versión reducida de las normas APA (6ª edición).

2.5. Epistemología del trabajo: Los piaroa desde la antropología del desarrollo y de género

A diferencia de otros trabajos que se basan en la revisión de fuentes documentales, exclusivamente secundarias, y en estudios de caso; mis intereses, hipótesis y objetivos están fuertemente marcados por mi experiencia y conocimiento sobre la región amazónica, los

pueblos indígenas y la cooperación al desarrollo. Esta situación me planteó los principales retos de la investigación: *desnaturalizar* lo aprendido desde el quehacer, y *deconstruir* analíticamente mis observaciones y experiencias. Pero, a su vez enriqueció la pesquisa al convertirla en una *práctica reflexiva*, que retoma las características del método antropológico después de su revelación contra la “*antropología de sillón*” y del crecimiento analítico derivado de la escuela *critica* posestructuralista.

La revisión de mis notas personales y diarios de campo, principalmente del año 2005, me llevaron a revalorar la herencia malinowskiana de la segunda mitad del siglo XX, y a sentir que su premisa está más vigente que nunca. El énfasis hecho en “*observar los imponderables de la vida*”, en alusión a todos los fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios, formularios, cuestionarios, ni con el análisis documental, coloca el acento en **las personas**, y es la base de la construcción del conocimiento antropológico: la interacción cara a cara para generación de conocimiento.

Precisamente esos *imponderables*, se relacionan con los hechos que se tejen en la vida diaria en el marco de las relaciones de poder, y nos hablan sobre la manera en la que se construyen y se llevan a la práctica *los modelos de género*: las rutinas del trabajo diario de los individuos, el detalle en el cuidado y valoración corporal, la manera en que se preparan y consumen los alimentos, la existencia de corrientes de empatía y antipatía entre las personas que generan alianzas, fricciones y negociaciones sociales, entre muchos otros.

Asimismo, en referencia a la herencia del posestructuralismo se recoge el intento por escapar del “*objetivismo científico*”, de esa voz *monológica* y *totalizante* característica de la etnografía clásica. Con esta intención y siguiendo a Stephen Tyler (1986 en Apud, 2013, 224) en el análisis antropológico se privilegia el *discurso* por encima del texto, la ruptura y desnaturalización del sentido común por encima del crecimiento del conocimiento, y la reflexividad de la relación *texto-autor-lector* por encima de una objetividad en tercera persona. Con lo cual la validación interna del análisis se encuentra en el grado de reconocimiento que logren las comunidades en las representaciones *intersubjetivas* que realiza el antropólogo.

Con esto se busca escapar de un discurso *indirecto* y *objetivo*, característico de los estilos coloniales de representación, y se espera proponer al lector un texto *no homogéneo* que le permita desarrollar una mayor conciencia analítica y posicionarse frente al contexto presentado.

Así en palabras de Ismael Apud este posicionamiento permite:

“1. La explicitación de las dimensiones sociales, culturales y políticas del trabajo etnográfico, que llevan al abandono de una ingenuidad positivista sumergida en la posibilidad de descripciones neutrales y objetivas.

2. La consecuente importancia de la reflexividad en la metodología etnográfica, que implica la inclusión del investigador como sujeto localizado socioculturalmente, y su relación con la reflexividad de los actores estudiados. Se trata de una reflexividad en torno a una relación intersubjetiva, productora de sentidos y determinante en el producto final escrito.

3. La producción de nuevos modos de hacer etnografía, que implican nuevos recursos escriturales que permiten una exposición deslocalizada –por lo menos parcialmente– de la voz impersonal de un antropólogo escritor.” (Apud, 2013, 225).

Pese a lo anterior, la consciencia expresa que mis observaciones no estuvieron fundamentadas en el cuerpo teórico y bajo las preguntas de investigación que guían el presente trabajo, mostraron los vacíos. Esos detalles faltantes para aprehender el problema de investigación, se buscaron en la revisión de variadas fuentes documentales clásicas y contemporáneas. Todo con la finalidad de acercarme al enfoque *holístico*, al que toda investigación antropológica aspira.

El enfoque que guió la indagación de las distintas fuentes documentales fue el *análisis crítico del discurso*- ACD - el cual siguiendo a Van Dijk (1999) busca entender el modo en que el *poder social*, es practicado, reproducido o combatido por distintos grupos humanos, generando *desigualdades* en las esferas de la vida cotidiana. Esas representaciones se encuentran en los *textos* y en el *habla*, los cuales son producto de un *contexto* social y político.

Pero ¿qué es el discurso? Por *discurso* se comprende el conjunto de percepciones y conocimientos que los diferentes actores sociales expresan y defienden sobre un hecho o realidad social. Los actores, bien sean estas personas, grupos económicos, partidos políticos, organizaciones de base, grupos étnicos, sectores académicos, sociales y eclesiásticos, gobiernos locales, departamentales y nacionales, etcétera, en su cotidianidad originan y legitiman *sentidos* y *valores* con respecto de la vida social (Van Dijk, 1999; 2000).

Estos valores pueden ser identificados y analizados a partir de las opiniones expresadas de manera individual o desde las creencias que se van gestando al colectivizarse particulares tipos de conocimiento sobre un acontecimiento cotidiano. Dichas opiniones y

conocimientos no solo están enlazados a un contexto cultural sino también histórico, y con la manera en que las personas son socializadas, según su clase social o su género, en la estructura social más amplia.

Dicho de otra manera, además de la cognición individual, *el discurso* implica esencialmente una cognición sociocultural. Esto se debe a que los sujetos sociales comparten con otros miembros de su grupo, comunidad o cultura, normas, valores, creencias, reglas de comunicación y representaciones sociales que se expresan en prácticas, intereses y orientaciones de la vida personal y social (Van Dijk, 2000).

Para la identificación de los discursos se le ha dado prioridad a una perspectiva cualitativa; analizándolos desde un enfoque que hace énfasis en el sentido macro, esto es, un análisis del discurso que busca privilegiar los sentidos “*globales*” que expresan los textos, más que un análisis que se detiene en cada uno de los elementos, “*palabras*”, que componen tales significaciones (Van Dijk, 2000).

El abordar esta estrategia de investigación contribuye de manera efectiva a la resistencia contra las *desigualdades sociales*; porque obliga al investigador a tener una *conciencia explícita de su papel social*. Es decir, lo obliga a reconocer como una construcción el lugar desde el que habla y desde el cual analiza los fenómenos. Lo anterior, se da porque la elaboración de la teoría, las descripciones y las explicaciones se sitúan sociopolíticamente.

Así, el posicionamiento del investigador se da no solo como *ciudadano*, sino también como *investigador*, con la intención de comprometerse en una práctica profesional que sea útil en la generación de procesos de cambios políticos y sociales que contribuyan a la superación de *las desigualdades* y a fortalecer los modelos teóricos desde los cuales se estudian y categorizan los fenómenos sociales (Van Dijk, 1999). En otras palabras, a generar conocimientos que integren la epistemología y acción.

Bajo estos principios macro se comparte la creencia expresada por Fairclough y Wodak (1994) en referencia a lo que es el ACD:

- “1. *Trata de problemas sociales*
2. *Posiciona las relaciones de poder en contextos discursivos*
3. *El discurso constituye la sociedad y la cultura*
4. *El discurso hace un trabajo ideológico,*
5. *El discurso es histórico*

6. *El enlace entre el texto y la sociedad es mediato*

7. *El análisis del discurso es interpretativo y explicativo*

8. *El discurso es una forma de acción social*". (Fairclough y Wodak, 1994, 241-270, en Van Dijk, 1999, 24-25)

Todos estos postulados toman sentido en el contexto del *desarrollo* y en el *auge* actual de los enfoques de *género*. Así, el *desarrollo* como contexto, siguiendo a Monreal y Gimeno (1999 en Carvajal, 2009, 3) "*es un producto de la imaginación de unos y otros, una imaginación que siempre es resultado de una historia social, cultural y material*". En este sentido, considerar el *desarrollo* como una construcción social e histórica es reconocer que es un producto circunstancial y, por lo tanto, puede ser *deconstruido* y modificado.

En esta misma línea Gilbert Rist (2002, en Carvajal, 2009, 3) presenta el *desarrollo* como "*una construcción de quien lo observa*". De esta manera, las representaciones que se asocian con él y las prácticas que implica varían radicalmente según se adopte el punto de vista del cooperante *comprometido* en hacer llegar la "*felicidad*" a los demás, o el del "*beneficiario*" obligado a modificar sus relaciones sociales y con la naturaleza, para entrar en el *mundo nuevo* que se le promete. Entre estos dos polos, y fuera de los mismos, se han constituido una cantidad de versiones, reinterpretaciones y apropiaciones del *discurso del desarrollo* que brindan marcos de referencia para la presente investigación: el Estado, la academia crítica y la academia implicada, las ONG, las agencias, las comunidades, etc.

Así, rastrear la concepción del *desarrollo* nos lleva por distintos niveles analíticos: el desarrollo como proceso histórico, como discurso, como invención, como imaginación, como promesa, como salvación, como narrativa dominante, como modelo "*civilizatorio*", como dispositivo para la conquista técnica de la vida, la naturaleza y la cultura, como instrumento homogeneizador y normalizador del mundo; especialmente del *tercer mundo* (Carvajal, 2009).

Este mismo rastreo del *desarrollo* nos lleva a encontrarlo unido a otros significados: "*alteridad*", "*progreso*", "*modernización*", "*modernidad*", "*evolución*", "*cambio social*", "*planificación*", "*calidad de vida*", "*bienestar*", "*felicidad*", etc. Significados que son producto de diferentes miradas sobre "*el otro*", es decir, de diferentes productos socio-históricos y geopolíticos de construcción de *sujetos* y de *necesidades*. En este sentido, el preguntarnos por el *desarrollo*, nos lleva a preguntarnos sobre cómo ven el mundo los actores que lo articulan en su discurso: ¿*desarrollo, hacia dónde y para qué?*

En este sentido, siguiendo a Daniel García Delgado (2006) las características del *modelo de desarrollo* por el que se opta, determina el tipo de sociedad que se busca *configurar* en el mediano plazo - estructura social, configuración ética, imaginarios-, es decir, la *sociedad deseada*.

Frente a al tema de los *modelos de género*, su comprensión ha estado ligado al análisis de *la identidad*. Al respecto, Stuart Hall (1990) propuso que la *identidad* debía ser aprehendida no como un “*acto acabado*”, es decir, que no debe ser tratada como algo fijo, como una estructura binaria en la cual se construye la representación del “yo” y del “otro”, la enunciación de dicha representación, y el lenguaje discursivo de la representación. Por el contrario este autor considera que:

“[...] We should think, instead, of identity as a “production”, which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation. [...] We all write and speak from a particular place and time, from a history and a culture which is specific. What we say is always “in context”, “positioned”.”² (Hall, 1990, 222).

Producto de esta situación, hay dos maneras diferentes de aproximarse a la *identidad*. La primera, como “*identidad esencializada*”, que se construye sobre la base de una *cultura compartida* como lo es la gente con una historia y un ancestro comunes. Y la segunda, que representa una perspectiva donde *la identidad* como un proceso constante que revela rupturas, discontinuidades, y transformaciones. Esas transformaciones son el resultado de la sujeción de las personas a la historia, a la cultura y al poder (Hall 1990), y es la razón por la cual en la presente investigación son tan relevantes el *cambio social* y la *hibridación cultural* como fenómenos sin los cuales no se puede comprender los modelos de género entre el pueblo piaroa. Tomando como referencia las ideas anteriores, abordar el *desarrollo* y el *género* nos lleva a un campo muy amplio, razón por la cual esta investigación solo representa uno de los múltiples abordajes posibles. En este sentido, una de las grandes limitaciones del presente documento es la falta de indagación sobre la concepción propia del pueblo piaroa sobre el *desarrollo*, y su articulación en la cooperación. Se espera a futuro poder subsanar esta limitación, a través de una investigación etnográfica convencional.

² Traducción propia: “Debemos pensar la identidad como una “producción”, la cual nunca se completa, está en constante proceso y se constituye dentro y, no por fuera de la representación [...] porque todos nosotros escribimos y hablamos desde un tiempo y un lugar particular, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos es siempre “en contexto”, “posicionado”.” (Hall, 1990, 222).



Fotografía 3. Río Orinoco.
(Archivo Personal, 2007)

3. MARCO TEÓRICO. GÉNERO, DESARROLLO, ETNICIDAD Y AMAZONÍA: POLIFONÍAS DISCURSIVAS

La vida de la mayoría de pobladores del *tercer mundo* o de *los países en vía de desarrollo* no es precisamente un transcurrir apacible y pacífico. Lejos de ello, vemos todos los días cambios drásticos y rápidas transformaciones difícilmente comprensibles para la población. Regiones ayer tranquilas y productivas hoy son zonas de guerra; pueblos llenos de vida y de gente se convierten de la noche a la mañana en abandonados y solitarios conjuntos de casas; líderes que hace años buscaban terminar con los internados, por el convencimiento que los niños deben criarse y educarse al lado de sus padres, construyen hoy internados similares en sus propios territorios; comunidades enteras abandonan las zonas más fértiles para situarse en lugares malsanos pero cercanos a los centros urbanos y a las vías de comercio.

¿Cómo entender estos fenómenos tan contradictorios?, ¿qué papel puede jugar la investigación social en medio de esta avalancha de cambios?, ¿cuál es el/la antropólogo/a que se requiere para trabajar con este continuo movimiento de sucesos sociales, económicos y políticos?, ¿Estas situaciones son consecuencias de las diversos discursos y prácticas que se articulan entorno al *desarrollo*?³

Las respuestas aún son lejanas, pero si uno de los fines de las ciencias sociales es contribuir, a través de sus conocimientos e investigaciones, a la construcción de mejores condiciones de vida y de desarrollo social, es necesario pensar en opciones que permitan a las sociedades, aún en el contexto de conflicto y violencia, mantener el control sobre sus procesos de cambio y desarrollo. El acceso a la información es uno de los requisitos para lograr que las personas puedan intervenir conscientemente en sus destinos y tratar de orientarlos hacia su mejor conveniencia (Herrera & Lobo-Guerrero 1998, 97-160).

³ Está ampliamente documentado la manera como el abordaje metodológico del “*desarrollo*” clásico ha dejado detrás suyo, a manera de efecto directo o secundario, grandes áreas de pobreza, de estancamiento, de marginalidad y de verdadera exclusión del bienestar social y económico.

Actualmente, pueden detectarse aún en algunos proyectos de desarrollo rural, premisas ingenuas, según las cuales la introducción de una determinada tecnología, independientemente de las características del ecosistema o de la estructura social de la comunidad, podrá elevar sustancialmente el nivel de vida de la población. Este etnocentrismo tecnológico está basado en la creencia de la ineficacia de las tecnologías locales y de la falta de conocimientos de las comunidades sobre su entorno.

Un ejemplo puntual de lo anterior se encuentra en la filosofía de la “Revolución Verde”, cuya implementación excluyó a los segmentos más pobres de la población, aumentó la dependencia económica de los campesinos y ha ocasionado un proceso de deterioro ambiental. Algunos ejemplos adicionales pueden encontrar en Kottat (2000), y para el caso puntual de Colombia y el problema de las semillas certificadas ver el documental “970” de Victoria Solano (2013) en: https://www.youtube.com/watch?v=utY5o_JCjYc

Así, en este capítulo se busca identificar la relación entre la construcción de las discusiones teóricas sobre el abordaje del estudio de los modelos de *género* en los pueblos indígenas de la selva amazónica, la concepción del *desarrollo* en Colombia, específicamente en el contexto de la selva húmeda tropical, y los discursos implementados por el gobierno nacional, las agencias de cooperación y las ONG para la población indígena de la Amazonía colombiana. Para esto, es primordial comprender cómo se ha construido históricamente la región y sus habitantes, cuáles han sido los paradigmas desde los cuales el Estado- Nación ha abordado la Amazonía y el *desarrollo*; y comprender el papel que ha jugado la Antropología en el devenir de la región desde hace 50 años.

3.1 Abordajes teóricos desde la antropología del Género y la antropología del Desarrollo

3.1.1 La etnografía amazónica y los abordajes de Género

Desde la antropología clásica, se han establecido varias divisiones en los estudios sobre los grupos humanos residentes de la Amazonía distinguiendo entre los grupos del noroeste (cuenca del río Vaupés y del río Negro) y centro (Brasil) amazónicos, caracterizados por su organización social en sistema de mitades y de nombres, que además tienen en común la existencia de rituales secretos masculinos como el Yuruparí⁴. Un tercer grupo, está conformado por los pueblos indígenas que habitan la zona de las Guayanas (cuenca del río Orinoco), los cuales no presentan características similares a los anteriores y entre los cuales se incluye a los piaroa.

Para las sociedades amazónicas, la construcción cultural del *género* y las relaciones entre los sexos, fue y continúa siendo analizada en relación a la producción de mitos y la praxis de rituales caracterizados por celebrar cultos masculinos (Gómez, 2010). En esta aproximación se distinguen dos enfoques utilizados por la etnografía. El primero, enmarcado en el contexto del funcionalismo estructural y el desarrollo del complejo del *antagonismo*

⁴ El relato de Yuruparí narra la historia de un ser concebido sin relaciones sexuales, nacido en el ombligo del mundo, cuyo carácter es indefinible (ni humano, ni vegetal, ni animal), con características excepcionales (crecimiento acelerado, poderes de transformación, etc.). Al no tener boca para alimentarse se nutre del humo de tabaco. Este ser es condenado a morir quemado, según variantes del mito, las causas del castigo van desde el brindarle frutos prohibidos a algunos niños, hasta la violación de mujeres en su comunidad. Al morir quemado, dicho ser pasó del mundo terrestre al mundo celeste, donde es un astro y donde responde a amenazas desde la tierra en forma de trueno. De sus cenizas, surgen especies animales y vegetales, entre ellas la palma de *paxiuba* (*Iriarteia exorrhiza*) materia prima de las flautas utilizadas en el ritual. Yuruparí les enseña a los hombres los rituales masculinos que buscan preservar el orden social de las comunidades. Además tiene un carácter ambivalente y contradictorio: crea y destruye; instruye y castiga. Para mayor información consultar Del Cairo Silva (2003)

sexual, y el segundo heredero de las discusiones del posestructuralismo que rebate el indebido uso de categorías dicotómicas occidentales como lo son “*naturaleza*”/“*cultura*”, “*cuerpo*”/“*mente*”, “*femenino*”/“*masculino*”, “*razón*”/“*emoción*”, “*subjetivo*”/“*objetivo*”, en la representación de otros universos culturales y coloca en el centro del análisis *la voz del nativo*.

Algunas autoras como Puleo (2000) y Gómez (2010), coinciden en afirmar que el trabajo de Murphy del año 1959, “*Social Structure and Sex Antagonis*”, fue el primer esfuerzo por comprender las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades amazónicas. Aunque propiamente el desarrollo de la perspectiva de género en la región, se dio hasta finales de los años 70 del siglo XX, con la ruptura de la endogamia académica de la antropología como disciplina de varones.

Así, el *complejo del antagonismo sexual* presente en los pueblos indígenas amazónicos, fue tomado como la representación de una psicología universal marcada por el temor primario del hombre a la castración, la envidia del falo y la necesidad de su control y/o usurpación por parte de las mujeres. En este contexto, los mitos y los ritos eran funcionales porque permitían establecer la diferenciación sexual entre los individuos de un grupo, facilitando no solo el desarrollo de la solidaridad interna entre las personas que compartían la misma posición; sino que a la vez marcaba los límites externos de los grupos adscriptos por sexo a través de la oposición: *hombres/mujeres* (Anderson, 1985; Puleo, 2000).

Bajo esta lógica, los rituales como el Yuruparí, cumplen la función de mantener y regenerar la solidaridad interna entre los hombres, y marca los límites estrictos entre los *sexos*, actualmente interpretados como *géneros*, presentes en sociedades con descendencia *patrilineal* y residencia *unilocal*, promoviendo lazos consanguíneos dentro un grupo sexual y lazos de afinidad para con el otro grupo. Así, la violencia simbólica contra la mujer y los símbolos de feminidad, representaban las relaciones conflictivas entre los consanguíneos y los afines, y frente la heterosexualidad; además de ser una manera de controlar de la ansiedad masculina respecto del poder de las mujeres, representado en su capacidad biológica reproductiva (Puleo, 2000; Gómez, 2010).

Las principales críticas realizadas al marco de referencia estructuralista como lo señala Gómez (2010) son que:

“Este paradigma teórico ofreció durante décadas una imagen de las sociedades indígenas como sistemas culturales estables, sincrónicos, susceptibles de analizarse,

aislados de un espacio geográfico y de un tiempo histórico mayor (un Estado-nación, por ejemplo) y compuestos, a su vez, de subsistemas interrelacionados (parentesco, religión, política), cargados de funciones “latentes y ocultas” para los propios sujetos, que tienden hacia la adaptación y el equilibrio. Las tensiones y los conflictos podían ser exógenos u endógenos, pero se resolvían dentro de los límites del propio sistema cultural. En este esquema, los rituales tienen una función de integración social, entendida desde el marco de una epistemología teleológica, siempre orientada hacia la búsqueda del equilibrio social y la neutralización del conflicto” (P. 146).

Otro fallo de este marco interpretativo está en la relación que se plantea entre el ritual, el mito y la práctica de la vida cotidiana en las comunidades indígenas; ya que se partía de un vínculo íntimo, estrecho y unívoco entre el orden que imponían el ritual y el mito, y su praxis en la vida cotidiana. Esto se da, en principio porque la organización social ya no se piensa como una estructura confinada y monolítica donde el individuo no tiene capacidad de *agencia*, donde las personas siguen de manera ciega un conjunto de normas y reglas; sino como el resultado de las diversas prácticas, tensiones y negociaciones que se recrean de manera permanente por los individuos en su vida cotidiana, las cuales son constantemente *resignificadas* en el marco de la convivencia con el “*otro*” (Gómez, 2010).

Pese a lo anterior, algunos de los argumentos desarrollados en el marco de este enfoque analítico están muy cercanos a las ideas expuestas por Ortner (1979) y algunas difundidas a inicios del siglo XX, en las que se entiende el *género* como una estructura psíquica, cognitiva y abstracta que ordena, de forma jerárquica, los significantes *femenino* y *masculino*. Así, los conceptos de *género* y *sexo* se delimitan y diferencian analíticamente, en la comprensión de lo social, generando un interés académico en la investigación de género en la Amazonía.

El segundo enfoque utilizado por la etnografía, está influenciado fuertemente por el posestructuralismo y es conocido como “*el punto de vista nativo*”. Como bien lo sintetiza Gómez (2010, 158) esta línea analítica “*apunta a visibilizar, de manera procesual y relacional (en el sentido de que se construyen gradual y cotidianamente), las experiencias y las agencias femeninas y masculinas desplegadas en las actividades domésticas, políticas y religiosas.*” Así, un objetivo central y articulador es revalorizar el ámbito doméstico y de la vida cotidiana como espacios centrales de socialización e intimidad, de producción y de reproducción de las personas y de los lazos de parentesco, a través de pequeñas y repetidas acciones entre los parientes: cocinar los alimentos, comer y dormir juntos, tener sexo, realizar

y recibir visitas, etc. (Overing, 1986; 1993; 1999). Este enfoque cuestiona la relación directa entre el mito, el rito y la *praxis* social de los géneros y establece un modelo que se fundamenta en la relación existente entre *el sexo y la comida*.

Autoras como McCallum en su libro de 1994 “*Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu*”, proponen que la organización social de las comunidades amazónicas se articula sobre la base de las distintas *capacidades masculinas y femeninas*, es decir, de la agencia personal que permite producir dos ciclos ligados e indispensables para la reproducción de los grupos amazónicos. Por un lado, la producción, la distribución y el consumo de alimentos; por el otro, el sexo, la procreación y la reproducción de las personas (Gómez, 2010, 154 - 156).

Esta aproximación permite comprender como se complementan la *agencia* masculina y femenina, y como *el género* es producto de procesos de adquisición y de *corporización (embodiment)* de los valores y de las prácticas que engloban al trabajo cotidiano de hombres y mujeres. Así el abordaje de *género* es prioritario para comprender la construcción del *cuerpo* y de la *persona*, evitando el uso de valores y explicaciones a priori para interpretación y significado.

Las principales críticas realizadas a este nuevo enfoque, es el paradigma donde los indígenas Amazónicos son sujetos *pacíficos*, que poseen ideas apacibles sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y, en sus vidas cotidianas, prima lo doméstico, lo íntimo, la celebración de la sexualidad y no la batalla sexual. Así siguiendo nuevamente a Gómez (2000):

“En esta nueva perspectiva, el “nativo amazónico” es un ser genérico, único y distinguible; antes que nada, preocupado por su continuidad ontológica con los seres no-humanos. [...] En este nuevo modelo, el poder se difumina hasta casi desaparecer de las relaciones de poder. [...] En este contexto, la subjetividad de los nativos es coherente, unificada y trascendente a cualquier experiencia histórica” (P. 155).

Puleo (2000), señala otras críticas igual de relevantes que la anterior. La principal se relaciona con el hecho que en el enfoque posestructuralista el *género* no es una *práctica discursiva* o una *identidad* en permanente construcción, desenvuelta en contextos de desigualdad institucionalizada, es decir, en el conjunto de relaciones de poder cotidianas, porque el *género* está determinado por el pensamiento dualista propio de las cosmologías y ontologías de los pueblos indígenas amazónicos. Ejemplo de esto es la posición presentada por ella sobre Viveiros de Castro en su artículo “*Perspectivismo y multinaturalismo en la*

América Indígena” del año 2004 según el cual, en las comunidades indígenas amazónicas no existen identidades de género diversas, y la posición del sujeto indígena es singular, abstracta, sin género y única: *la humana*.

Es relevante mencionar que por la importancia del mito y el ritual como prácticas discursivas para los pueblos indígenas de la Amazonía deben ser tenidos en cuenta en los estudios presentes sobre *género*, principalmente porque en algunos contextos, todavía poseen una importancia considerable en los ciclos de reproducción social y simbólica de los pueblos.

Sin embargo, recogiendo las ideas de Anderson (1985) y Gómez (2010), es importante considerar que las comunidades indígenas actuales, no solo amazónicas, se enfrentan a transformaciones culturales, que en contextos difundidos, le han restado importancia al mito y al ritual. La globalización, la urbanización, la arrolladora economía de mercado, los proyectos de desarrollo, etc., son solo algunos de los fenómenos que movilizan y encarnan representaciones híbridas sobre lo *femenino*, lo *masculino* y *la sexualidad*. Así el rito y el mito ya no poseen el monopolio del discurso sobre el *género* y *la sexualidad* en los grupos indígenas, debido a que existen otras prácticas discursivas y pragmáticas disponibles en estos contextos sociales.

3.1.1.2. La feminización del desarrollo

El *desarrollo* nutre sus discursos y prácticas a través de la apropiación e incorporación del trabajo de profesionales y conocimientos expertos. De esta manera, construye una matriz en extremo flexible que se alimenta de la institucionalización de las luchas teóricas, metodológicas y políticas de activistas y académicos, tales como *la participación*, *la sostenibilidad* y *el feminismo*, entre otras. Autores como Escobar (1998), Álvarez (2000) y Mendoza (2003), coinciden en afirmar que desde finales de la década de los setenta del siglo XX se ha fortalecido un proceso de continua apropiación y capitalización de las elaboraciones feministas por parte del discurso del *desarrollo*. Dicho proceso, en parte se da por la participación de muchas feministas académicas y activistas en múltiples niveles en los espacios de discusión e implementación del *desarrollo*. Así, los enfoques de *Mujeres en el Desarrollo* – MED y de *Géneros en desarrollo*- GED, se pueden entender como un producto de esa instrumentalización. Pero, ¿en qué consisten estos enfoques?

Como sintetiza De la Cruz (1999) “*Mujeres en el Desarrollo*” (MED) y “*Género en el Desarrollo*” (GED) son dos maneras diferentes de percibir y abordar el tema de la

subordinación y el trabajo de las mujeres en los modelos y estrategias globales de desarrollo. El primero se centra en integrar a las mujeres en el proceso de desarrollo existente, desde la perspectiva económica. El segundo busca *empoderar* a las personas desfavorecidas, y transformar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres para asegurar el desarrollo sostenible e igualitario.

Tabla 1. Aspectos principales de los enfoques MED y GED

(OXFAM, 1997, en De la Cruz, 1999, 2-3)

	MUJERES EN EL DESARROLLO	GÉNERO EN EL DESARROLLO
ENFOQUE	Mujeres con centro del problema.	Desarrollo de mujeres y hombres.
TEMA CENTRAL	Mujeres (y niñas).	Relaciones entre hombres y mujeres.
PROBLEMA	La exclusión de las mujeres del proceso de desarrollo (siendo la mitad de los recursos humanos productivos).	Relaciones desiguales de poder (riqueza y pobreza, hombres y mujeres) que frenan un desarrollo igualitario y la plena participación de las mujeres.
OBJETIVO	Desarrollo más eficiente.	Desarrollo sostenible e igualitario con toma de decisiones compartidas entre mujeres y hombres.
SOLUCIÓN	Integración de las mujeres en el proceso de desarrollo existente.	"Empoderamiento" de las mujeres y personas desfavorecidas. Transformación de relaciones desiguales.
ESTRATEGIAS	<ul style="list-style-type: none"> - Proyectos de mujeres. - Componente de mujeres. - Proyectos integrados. - Aumentar la productividad de las mujeres. - Aumentar los ingresos de las mujeres. - Aumentar las habilidades de las mujeres para cuidar el hogar. 	<ul style="list-style-type: none"> - Identificar y señalar las necesidades prácticas de mujeres y hombres para mejorar sus condiciones de vida. - Al mismo tiempo, identificar y señalar los intereses estratégicos de las mujeres.
PROBLEMAS CONSECUENCIA	<p>Este enfoque ha aumentado a menudo la carga de trabajo de las mujeres sin lograr un mayor poder económico.</p> <p>Las mujeres no han sido consultadas sobre el tipo de desarrollo e integración que buscaban.</p> <p>Se da una "integración" en el mundo de los hombres sin cambio en las relaciones de poder.</p>	<p>Las intervenciones del proyecto se basan en los roles, responsabilidades y poder de las mujeres y los hombres en la sociedad a la que pertenecen y las necesidades resultantes para cambiar su situación.</p> <p>Se puede entender GED como un esfuerzo para mejorar la posición de las mujeres en relación a los hombres de manera que beneficie y transforme la sociedad en su totalidad.</p>

Así, el primer enfoque, el MED bajo la premisa que *“el desarrollo necesita a las mujeres”*, busca integrarlas de manera funcional a una estrategia de desarrollo ya establecida. Por esta razón coloca el acento en la importancia del papel productivo de las mujeres, y

relaciona su condición de *subordinación* a sus limitaciones para participar en *el mercado*. Para subsanar esta situación, el enfoque se centra exclusivamente en las mujeres, lo que permite reforzar “*los roles genéricos, sin cuestionar la división social del trabajo*”. El segundo enfoque, el GED, nace de las reivindicaciones sobre el reconocimiento de las relaciones de las relaciones de poder, del conflicto y de las relaciones de género para entender la *subordinación* de las mujeres (De la Cruz, 1999).

Aunque los principales aspectos de los dos enfoques se presentan en la tabla 1, es pertinente mencionar que al interior de cada uno se encarnan distintas corrientes a la hora de abordar la situación de las *mujeres* en el contexto del desarrollo. En la tabla 2, se presentan esos modelos ideales y la manera cómo se han superpuesto en el tiempo; siendo las razones por las cuales varios de ellos continúan vigentes, y en ocasiones se mezclan en los *discursos* de los distintos actores del desarrollo.

Tabla 2. Evolución de los enfoques MED al GED

(AECID (2007, 221) y De la Cruz (1999, 4-5))

MUJERES EN EL DESARROLLO (MED)	Bienestar (1950- 70)	<ul style="list-style-type: none"> - Inspirado en el modelo de bienestar social de la administración colonial. - El <i>crecimiento económico</i>, vía modernización, es la estrategia contra el subdesarrollo y la pobreza. - Se asume que las mujeres son beneficiarias pasivas del desarrollo - Se impulsan programas de programas de ayuda alimentaria, planificación familiar, nutrición infantil. - Fomenta la actividad productiva del hombre mientras fortalece el papel de la mujer como cuidadora: madre y esposa, para el bienestar familiar. - No se cuestiona ni la subordinación de la mujer al hombre ni el modelo de desarrollo al que se le pretende asimilar.
	Equidad (1975 – 85)	<ul style="list-style-type: none"> - Se reconoce la participación marginal de las mujeres en la economía. - El problema es la explotación, subordinación y opresión de las mujeres por los hombres. - Se plantea <i>la necesidad práctica y el interés estratégico</i> de que las mujeres se incorporen a las áreas productivas remuneradas, para lograr su autonomía y reducir la desigualdad. - Las mujeres son consideradas como elementos activos y se sitúan en el mercado laboral. - El Estado debe intervenir de manera directa y vertical para evitar la desigualdad - Se reconoce el triple rol y los intereses estratégicos de género. - Este enfoque cuestiona la subordinación al hombre, y se plantea, un cambio estructural.
	Lucha contra la pobreza (1970 – actual)	<ul style="list-style-type: none"> - Se reconoce la importancia del papel de las mujeres en el desarrollo, bajo el supuesto de que su mayor participación económica genera automáticamente mayor equidad. - Se considera que las mujeres son pobres por el subdesarrollo y no por la subordinación. - Se visibiliza que los déficits sociales generados por las recesiones económicas, la deuda externa y los programas de ajuste estructural son sustentados por el trabajo de las mujeres, en su triple rol: productivo, reproductivo y comunitario. - La aplicación de este enfoque no satisface los intereses estratégicos de género y aumenta las necesidades prácticas de las mujeres que pretenden satisfacerles. - Perpetúa los roles de género tradicionales, manteniendo los desequilibrios en la relaciones de reparto de poderes entre mujeres y hombres, y no cuestionando el modelo de desarrollo vigente en el momento.

GÉNERO EN EL DESARROLLO (GED)	Eficiencia (1981 – 90)	<ul style="list-style-type: none"> - Considera a las mujeres como jefas de hogar responsables de cubrir las necesidades básicas de sus familias. - Se reconoce su rol productivo y se busca que las mujeres aumenten sus ingresos y se integren en el desarrollo. - Los programas se centran en facilitar formación técnica y proyectos generadores de ingresos a pequeña escala para cubrir necesidades básicas (prácticas). - Refuerza las cargas de trabajo de las mujeres y los roles tradicionales. - En este enfoque, se parte de la idea de que la desigualdad está ligada a la pobreza. - No propone cambios estructurales, puesto que no se cuestiona ni la subordinación de género, ni el modelo de desarrollo.
	Empoderamiento (1980 – Actual)	<ul style="list-style-type: none"> - Surge de la práctica y aportes de las organizaciones de mujeres y las feministas de los países en desarrollo. - Establece un marco de referencia, poniendo énfasis en la estructura que subordina a las mujeres; es multidimensional: considera la discriminación por raza, clase social, historia colonial y la posición en el orden económico internacional. - Se centra en las relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres, así como en los relacionados con aspectos de la opresión colonial y neo-colonial. Por lo que ve necesario el Empoderamiento de las mujeres y la transformación de todas las relaciones de desigualdad. - Busca una redistribución del poder en los ámbitos privados, en cada sociedad y entre los países. - Analiza la situación mundial de las mujeres y de los hombres y las diferencias en la construcción de las relaciones entre los géneros. - Trata de formular una visión alternativa de relaciones entre hombres y mujeres, más equitativa e igualitaria. Para ello es esencial transformar el aparato normativo que otorgan privilegios al hombre y avalan el poder de éste sobre las mujeres. - Propone realizar todas aquellas acciones específicas que sean necesarias destinadas a mejorar la posición de las mujeres. - Plantea abordar los intereses estratégicos de género, pero sin dejar de lado las necesidades prácticas. - La Plataforma para la Acción de Beijing se ubica expresamente en este enfoque, proponiendo objetivos, medidas de acción y disposiciones institucionales y presupuestarias para su consecución de la igualdad entre mujeres y hombre.
	Transversalización (1995 – Actual)	<ul style="list-style-type: none"> - La estrategia de <i>mainstreaming</i> de género o <i>transversalidad</i> se identifica como tal a partir de la IV Conferencia de Beijing (1995), al considerarse en la Plataforma para la Acción que la incorporación de la perspectiva de género tiene que integrarse en todas las políticas, planes, programas y proyectos. - Parte del supuesto de que para lograr la igualdad entre hombres y mujeres es imprescindible incluir los temas de género en la corriente principal, donde se ubican los temas fundamentales para la toma de decisiones, así como es necesario promover el empoderamiento de las mujeres. - A partir de Beijing se plantea que en la aplicación del enfoque GED, el empoderamiento y la transversalidad son dos componentes necesarios, que se complementan para alcanzar la igualdad de género.

Al realizar el análisis y deconstrucción de estos enfoques tienden a surgir varias preguntas: ¿Hasta dónde se continúan representando las visiones de las “*mujeres del primer mundo*” sobre las mujeres receptoras de la cooperación al desarrollo?, ¿Cómo reconocer las realidades locales y darle visibilidad a las voces *subalternas*?; ¿Cómo instrumentalizar la característica relacional en la comprensión del género, cuando todas las prioridades siguen teniendo como eje a las mujeres? Sin duda estos planteamientos demandan de la antropología

centrar su interés hacia el estudio de lo local; a inclinarse por lo *singular*, y a identificar las particularidades de lo que se ha presentado de manera homogénea bajo la categoría de *Mujeres*.

Es en este sentido, Escobar (1998), Álvarez (2000) y Mendoza (2003), hacen una llamada a tomar en cuenta las demandas hechas por las mujeres del *tercer mundo*, pero *deconstruyendo* las necesidades, hasta comprender del proceso de construcción de sus discursos, tomando en cuenta que son sujetos inmersos en relaciones de poder.

3.1.2. Antropología amazónica y los abordajes sobre el Desarrollo

3.1.2.1 De la preocupación “naturaleza/cultura” al desarrollo

El análisis del “*desarrollo*” no puede darse sin tener presente que en la concepción original subyace una preocupación esencial entre *naturaleza* y *cultura*. Así, según varios autores (Serje, 1999; Descola, 2001[2011]; Ulloa, 2011; Escobar, 2010 [2011] y Gudynas, 2011) el discurso contemporáneo sobre el análisis de los vínculos entre *sociedad* y *naturaleza*, está fuertemente restringido a la cuestión *ambiental*, y es una problemática relativamente reciente.

En este sentido, Descola (2001[2011]) plantea que:

“La elección misma del término “medioambiente”, en lugar del de naturaleza, indica ya un deslizamiento de perspectiva. En su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino, en la medida en que recubría por preterición un dominio ontológico definido por su ausencia de humanidad –sin azar ni artificio-, mientras que el antropocentrismo del medioambiente está claramente enunciado: es el mundo sublunar de Aristóteles en tanto está habitado por el hombre.” (P. 79-80).

Durante la mayor parte de la modernidad occidental, la ciencia estuvo concentrada sobre “*el grado de pertenencia del ser humano al mundo de la naturaleza*”. Así, desde posiciones que establecían situaciones inmodificables en una más o menos larga “*cadena del ser*”, o en esquemas dicotómicos entre *naturaleza* y *sociedad civil*, la idea poco a poco se fue moderando, bajo teorías que concebían los cambios y transformaciones como la regla general, pero que centraron el foco de la atención en el paso o estado liminal entre la *naturaleza* a la *cultura* (Descola, 2001[2011], 77).

En este contexto, Serje (1999), Descola (2001[2011]) y Ulloa (2011) concuerdan en afirmar que en el siglo XIX el debate giraba en torno a la idea de *desarrollo* que a semejanza de la biología, buscaba que todas las sociedades avanzaran hacia formas cada vez más perfectas. Durante este periodo, *evolución* y *desarrollo* comenzaron a ser utilizados por los científicos e intelectuales como términos intercambiables. De manera paralela este concepto de *desarrollo* se extendió a los intentos por comprender la personalidad humana; así como a la manera en que se catalogan y se conciben a los individuos hasta mediados del siglo XX, siendo heredero de las concepciones organicistas y luego economicistas del desarrollo (Esteva, 2000,71-77).

En este sentido, Descola (2001[2011]) narra cómo los modelos científicos para aproximarse a la *naturaleza* y a la *cultura* oscilaron entre la consideración del sujeto humano como un elemento más del mundo natural, en el cual su capacidad mental y psicológica es una cuestión adaptativa; y una versión del sujeto centrado en la satisfacción de intereses modelados por el pensamiento cultural y económico.

En la segunda mitad del siglo XX, la ciencia occidental aparentemente mostraba indicios de haber superado la discusión sobre la pertenencia del ser humano al mundo de la naturaleza, con el concepto de “*ser biológicamente más evolucionado*”. De esta manera, la preocupación por las relaciones entre *sociedad* y *naturaleza* retornaron para servir parcialmente en el debate sobre los conflictos ambientales, donde la *naturaleza* pasa a concebirse como *ambiente* o *medio ambiente*, y el énfasis se centra en la conducta de los seres humanos o de las sociedades sobre el ambiente, resaltándose en la mayoría de los casos el carácter agresivo, destructor y dañino de la humanidad (Escobar, 2010 [2011]).

Sin embargo, estas preocupaciones actuales se enlazan con los modelos epistemológicos y metodológicos que fundamentan la manera como se construye y legitima el conocimiento en occidente. La fuerte división disciplinaria, que más que servir como instrumento, se transforma en la concepción de una realidad fragmentada y parcializada, donde bajo un *cientificismo positivo* se disfraza la presencia subjetiva del observador en la construcción de la realidad. Así, los procesos de articulación *cultura/naturaleza* son abordados predominantemente dentro de los alineamientos disciplinarios, razón por la cual cada área de la ciencia toma este tema desde sus propias estructuras de análisis y hace que las disciplinas no puedan comprender otro tipo de aproximación que se realiza desde otros procesos de concebir y habitar el mundo, dando por hecho que todas las sociedades conciben igual la relación *cultura/naturaleza* (Descola 2001[2011] ,78-79).

Este hecho, posiblemente ha llevado a la concepción equívoca de las intervenciones en *desarrollo* en territorios biodiversos y con poblaciones que hasta hace pocos años se integraron de manera marginal a las dinámicas de occidente y su necesidad de mundo globalizado. Contribuyendo al deterioro de su calidad de vida, al pasar por alto que “*la planificación del desarrollo rural requiere trabajo de campo*” (Kottak, 2000,120); y que no se puede inferir que los distintos pueblos tienen la misma concepción frente asimismo, el entorno y los demás, como los herederos de la tradición occidental (Descola, 2001[2011]).

3.1.2.2. El problema del desarrollo: un reto de la Antropología

El *desarrollo* ha sido objeto de múltiples interpretaciones que generalmente amalgaman dos ideas. Dichas ideas, como bien logra exponerlo Andreu Viola (2000) son:

“Por una parte, el proceso histórico de transición hacia una economía moderna, industrial y capitalista; la otra [idea], en cambio, identifica el desarrollo con el aumento de la calidad de vida, la erradicación de la pobreza y la consecución de mejores indicadores de bienestar material” (P. 10).

Sin embargo un importante número de autores, entre ellos Escobar (1997), Esteva (2000), Kottak (2000), Viola (2000) y Carvajal (2009); reconoce que el *desarrollo* encarna una pluralidad de posiciones y discursos, complejos y problemáticos de conceptualizar y definir con exactitud, pero posicionados sin igual, a pesar de su ambigüedad, en los imaginarios populares y en las prácticas políticas del día a día de los Estados Nación.

Como resultado de la batalla ideológica que se libró, en las décadas de 1950 y 1960 del siglo XX, entre el capitalismo y el comunismo, y frente a la percepción de este último como una amenaza mundial, las potencias occidentales, encabezadas por los Estados Unidos, dedicaron su atención a su política exterior, buscando ganarse la lealtad de los gobiernos con economías *emergentes*. La estrategia se desplegó a través de la creación de mecanismos de innovación científica y tecnológica, y de subvenciones que les permitirían alcanzar rápidamente a dichos países el nivel de bienestar del que gozaban las potencias (Escobar, 1986; 1997; Esteva, 2000; Kottak, 2000; Viola, 2000).

Como bien hacen énfasis los cuatro autores, el *subdesarrollo* aunque no fue acuñado originalmente por Truman, se posicionó en la academia y en la opinión pública con su discurso del 20 de enero de 1949. Así, producto de la preocupación del bloque occidental, que se centraba en el fracaso que los países del *tercer mundo* habían experimentado al intentar

introducir sus economías al sistema global, surgió la teoría de *modernización* la cual se centró, en palabras de Viola (2000) en una “*artificial dicotomía*”, que dividió las sociedades en dos tipos.

En un extremo se ubicaron las sociedades *tradicionales* o *subdesarrolladas*, que se caracterizaban por: una dinámica social en la cual las relaciones interpersonales eran establecidas por medio de vínculos emocionales y afectivos, un importante componente religioso que influía sobre todo aspecto de la vida cotidiana, una población predominantemente concentrada en áreas rurales, una estructura social altamente estratificada y con posibilidades de movilidad social limitadas; y además eran países que contaban con economías que dependían principalmente de la agricultura y otros productos primarios. En el otro extremo se encontraban las sociedades *modernas* o *desarrolladas*, que en contraste con sus antagónicas se caracterizaban por contar con relaciones sociales de tipo impersonal y de carácter neutro; las dos cualidades altamente valoradas para la implementación de un mercado capitalista.

Frente a esta dualidad las culturas, valores y prácticas de las sociedades tradicionales eran percibidas como obstáculos para el *desarrollo* y se requería de transformaciones estructurales, es decir, de un cambio cultural dirigido, que les permitieran a estos países adoptar el “*paquete cultural occidental*”: capitalismo, industrialización, tecnología avanzada, democracia representativa, y valores como la secularización, el individualismo y el utilitarismo (Viola, 2000,16).

El frenesí caótico que originó el deseo de los países de América Latina, África y Asia por lograr economías prosperas, los llevó a embarcarse en una empresa de negación y repudio de sus tradiciones y sus culturas (Escobar, 1986; 1997; Esteva, 2000; Kottak, 2000; Viola, 2000). Mientras esto pasaba, en el Estado *modernizador*, los habitantes del *tercer mundo* asumieron el peso indeseable e indigno del *desarrollo*, y en su afán por escapar de la condición de subdesarrollo, convirtieron en necesario ser esclavos de las ideas y experiencias ajenas; ya que nuevamente estos modelos no se gestaron desde las especificidades locales o regionales, sino en el seno de las potencias que anteriormente habían colonizado el mundo (Esteva, 2000,75).

A finales de la década de los setenta y durante toda la década de los ochenta del siglo XX en los países del *tercer mundo*, se cobró conciencia de las dificultades y obstáculos que impedían el acceso a *la modernidad*. Sin embargo, antes de comenzar a disfrutar de los

privilegios prometidos de la *modernización*, estos países vivieron un resultado no deseado. No solo se habían aumentado las brechas económicas que los separaban de los países desarrollados, sino que además sus economías internas eran más frágiles, endeudas y las condiciones de vida de sus habitantes se habían degradado. Pese a lo anterior, se asumió que a pesar de que en ciertos aspectos no habían alcanzado los estándares modernos, en otras cuestiones participaban de las crisis y malestares de una nueva época: *la globalización* (Viola, 2000).

Sin embargo, como explica Esteva (2000) llegar a ese lugar, *la globalización*, implicó primero devolver la importancia conceptual a las variables sociales y culturales del *desarrollo*, y a contextualizarlo en el marco de especificidades históricas y culturales de los países que componían el *tercer mundo*. Así se pasó del uso de categorías económicas que homogenizaban a todos como “*pobres y atrasados*”, al uso de análisis y filtros discursivos que permiten comprender la diversidad y heterogeneidad de modelos de vida. Lo segundo, les otorgó el poder a sus habitantes de ser protagonistas y constructores de su *desarrollo*. Así, el “*etnodesarrollo*”, el “*desarrollo endógeno*”, el “*redesarrollo*”, el “*desarrollo alternativo*” y una serie de conceptos nuevos entraron en pugna por legitimarse y ganar adeptos, tras el fracaso del *desarrollo* ligado a la *modernización* y su proceso de industrialización.

Todos estos modelos encontraron su sustento en el fortalecimiento de la tradición, de las tecnologías locales de bajo costo y con bajo impacto ambiental, y en los saberes locales. Es decir, se pasó a “*un mayor uso de modelos sociales del tercer mundo para el desarrollo del tercer mundo*” (Kottak, 2000). Con la globalización, como concepto se construyó un marco de experiencia vital que enfatizó en la cuestión de los derechos de diverso tipo: humanos, de género, étnicos, etcétera. Asimismo, potenció los estudios acerca del ámbito íntimo, las relaciones interpersonales, y los estilos de vida y los patrones de consumo como producto de las relaciones entre lo local y lo global, y la consecuencia de esas relaciones en la vida cotidiana de las personas, permitiendo el surgimiento del marco teórico de la “*Postmodernidad*” y “*Postdesarrollo*” (Viola, 2000).

Esta nueva era, la de la “*Postmodernidad*” y el “*Postdesarrollo*”, se caracteriza por cuestionar y desnaturalizar todas las nociones fluctuantes y polivalentes, centrándose en una revisión analítica de los sistemas tecnológicos, de información, de telecomunicaciones, de transporte, de mercados de trabajo, entre otras, que determinan las posibilidades de *inserción* en el sistema mundo para países y personas de todos los continentes y, a la vez, implica *exclusión* social para otros tantos, así como destrucción y degradación medioambiental. En

este contexto los estudios locales colocaron el acento en el carácter “*híbrido*” de la cultura; que a grandes rasgos es la mezcla de elementos modernos y tradicionales, y la expansión de las dimensiones de la identidad como elementos cruciales del mundo globalizado (Escobar, 1986; 1997; Viola, 2000).

Bajo el marco de la “*hibridación cultural*”, el *desarrollo* dejar de ser el concepto central en el análisis de la realidad social. Las pautas institucionales y demás rasgos distintivos de las sociedades occidentales son seleccionados, reinterpretados y reformulados cuando intentan implantarse en sociedades distintas de las originales, dando como resultado configuraciones heterogéneas, es decir, que reconocen que si los puntos de partida son distintos, también lo serán los resultados, rompiendo con la noción de evolución lineal clásica asociada al “*desarrollo*” (Kottak, 2000).

En medio de todo este contexto, la antropología como disciplina también ha tenido que cuestionarse, construir nuevos modelos teóricos y herramientas prácticas para comprender, hacer parte o *deconstruir* el *desarrollo*. Sin embargo, más allá de la discusión entre que enfoque debe primar en la comprensión de los fenómenos de la modernidad en los países no occidentales, y las posiciones aparentemente tan irreconciliables entre la antropología “*para*” y la antropología “*del*” desarrollo, es importante señalar el consenso que hay sobre el papel del antropólogo contemporáneo, el cual debe centrarse en la pertinencia de su teorización en la práctica, es decir, constatándola frente a realidad de los pueblos con los que trabaja.

Como plantea Escobar (1997), el reto de la Antropología está en construir una “*nueva teoría de la práctica y una nueva práctica de la teoría*”, que se logra a través de la capacidad de formular tres elementos. El primero es un marco conceptual teórico complejo, que incluya la función de todos los actores protagónicos y sus relaciones en el contexto de globalización e hibridación cultural. El segundo es una etnografía relevante que se base en la observación participante combinada con la obtención masiva de datos; y el tercero es un compromiso político que le de protagonismo cultural a las personas sobre las cuales se habla y con las cuales se debe construir y gestionar el poder y el conocimiento.

3.2. *La Amazonía Colombiana: Entre la Antropología y el Estado*

3.2.1 Construcción histórica del territorio amazónico y de sus habitantes

En Colombia, desde el siglo XIX⁵ *la selva* fue entendida como una región no apta para la *civilización*, en contraste con la región de los Andes, que se asimiló a las zonas templadas del mundo, y se asoció a las características necesarias para el *desarrollo de la cultura*. Como lo reconstruyen Serje (1999) y Pineda (2005) todo el territorio colindante con la cordillera; es decir la Orinoquia, y especialmente la Amazonía, con su vegetación exuberante eran concebidos como territorios sin *historia*, donde reinaba la *barbarie*, donde todos los seres humanos, aún “*los racionales caían sometidos por la ley de la selva, a la condición humana más abyecta o al imperio de los sentidos*” (Pineda, 2005, 122).

Este discurso procedente de las primeras etapas de conquista y colonización europea, se arraigó en los imaginarios sobre los cuales se cimentó el proyecto de Estado Colombiano⁶, que a partir de visiones eugenésicas, no incorporó a la nación los territorios de frontera, lo que delegó a la Amazonía por muchos años a un terreno *ahistorico*, y a sus pobladores, cuando se reconoció su existencia, se les categorizó con la condición de *indios salvajes* (Serje, 1999).

Como ilustra el informe sobre *la provincia del Casanare* de la Comisión Corográfica⁷:

“Dos grandes obstáculos se oponen en esa provincia a su desarrollo, que son: el clima y los indios. Ambos pueden con el tiempo modificarse, pero entre tanto, será útil examinarlos para ver si desde ahora se puede hacer algo para acelerar esa modificación” (Comisión Corográfica, 1856 [1959], 376).

Dicho documento, y en general el conjunto de las publicaciones derivadas de las expediciones de la Comisión Corográfica, también permiten analizar cómo se constituyó la subjetividad de los actores sociales en los primeros años del Estado colombiano, donde ser

⁵ Se escoge el siglo XIX para la comprensión de los procesos de formación de la Amazonía y sus habitantes, porque aunque para la época no existía el Estado Colombiano con las características actuales, se había gestado desde 1819 con la campaña libertadora de Simón Bolívar toda una nueva geopolítica del territorio y de sus habitantes, liderada por las elites criollas; que establecerían los pilares sobre los cuales se desarrolló y posteriormente se institucionalizó Colombia como Estado Nación.

⁶ Es pertinente mencionar que autores como Serje (1999), Pineda (2005) y Ulloa (2011) coinciden en afirmar que de manera yuxtapuesta se encontraban tres ideas sobre la naturaleza en los discursos de los primeros cronistas de indias que se conservaron sin aparente transformación en los relatos de los viajeros del siglo XIX, y que permean en la actualidad las ideas Estado colombiano sobre la Amazonía, estas ideas son: i) la admiración por la belleza y riqueza de los paisajes, ii) el temor de lo desconocido, y iii) la necesidad de control y dominio de las *fuerzas naturales*.

⁷ La Comisión Corográfica fue un proyecto científico llevado a cabo en la República de la Nueva Granada (hoy Colombia) a mediados del siglo XIX cuyo objetivo era realizar un trabajo descriptivo de cada una de las regiones del país, con su cartografía correspondiente.

blanco no estaba relacionado con el color de la piel. El ser *blanco* era una condición que estaba ligada a la puesta en escena del imaginario social reforzado por algunas creencias religiosas: la necesidad de la vestimenta, modos de comportamiento, el uso del lenguaje y el sometimiento de la *naturaleza* por parte de *cultura*. Además, el ser *blanco* investía al actor identificado con esta categoría, con el poder de ser superior a los demás seres humanos, le confería la propiedad de la tierra y de los mecanismos de producción necesarios para su explotación (Serje, 1999; Durán, 2012).

Así, los proyectos colonizadores de la Amazonía se volcaron decididamente a controlar esos ambientes *salvajes*, promoviéndose la minería, el cultivo de la tierra, la desecación de humedales, la construcción de canales, la caza intensiva, la tala de bosques, la introducción de especies productivas o la domesticación de aquellas silvestres que fueran de utilidad. Además, el Estado a través de sus instituciones difundió las ciencias naturales y su lógica taxonómica, permitiendo desde la academia su inventario y apropiación; para su manipulación, control, y posterior transformación (Ulloa, 2011; Gudynas, 2011).

Pineda (2005) afirma, que ese *discurso* sobre la Amazonía y sus habitantes originarios, se cristalizó en el imaginario colectivo de los colombianos gracias a la interpretación dada a *La Vorágine*, novela publicada en 1924 y escrita por José Eustasio Ribera, quién se desempeñó por esos años en el cargo de inspector de la comisaria del Vichada. El escrito que tenía la intención de denunciar la explotación de la población indígena por parte de los caucheros, solo fue valorado por la población nacional tardíamente, como ejemplificación de la resolución por la fuerza del conflicto entre *el hombre y la selva*, donde la selva terminaba sometiendo al ser humano.

Conforme con esa visión, en la cual la selva era inadecuada por sus condiciones ambientales para el *progreso* y la *vida civilizada*, en la primera década del siglo XX, se definieron políticas oficiales para la región, gracias a las cuales la Amazonía fue utilizada como el espacio propicio para ubicar los excedentes de población que el modelo económico no absorbía, los desplazados por la violencia política, y a criminales y forajidos, para lo cual se construyeron colonias penales (Gómez, 1991).

La región entró al siglo XX en medio de una visión conflictiva que negaba la existencia de los grupos indígenas y que veía en su cobertura vegetal un obstáculo para el *desarrollo* de la Nación. Por este motivo, el Estado fomentó la migración de campesinos y ganaderos hacia la región a través de la entrega de baldíos, con la única exigencia que los beneficiarios talaran el bosque para hacer la tierra *productiva* (Gómez, 1991; Durán, 2012).

Aún en la segunda década del siglo XX los únicos que tenían intereses en el territorio amazónico representaban bandos contrarios. Por una parte los traficantes de esclavos que reclutaron indígenas para la implementación de economías extractivas; y por otra parte las misiones religiosas, cuyas acciones también pueden ser leídas como parte de *la empresa de civilización* auspiciada por el Estado (Luque, 2000).

En este contexto la curiosidad por la exploración de la Amazonía colombiana fue liderada por viajeros y etnógrafos extranjeros⁸, que centraban su interés en las sociedades indígenas del noroeste amazónico, poco conocidas, debido a las dificultades físicas para acceder a ellas debido a la presencia de grandes raudales que limitaban la navegación. Según Pineda (2005; 2013), las pocas etnografías de este periodo tienen un gran interés por registrar la vida tradicional de los pueblos, que corresponde a las tendencias mundiales de la época relacionadas a la necesidad de documentar *lo tradicional* frente a su inminente desaparición, después de la segunda guerra mundial.

La verdadera oleada de trabajos etnográficos se desató a finales de la década de los sesenta del siglo pasado. Pineda (2005) afirma que este crecimiento exponencial en el interés por la Amazonía y sus pobladores se debe a dos situaciones, que tienen en el centro la figura del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff. En el campo nacional, Raichel fundador de los dos departamentos de antropología más antiguos de Colombia, junto con su esposa Alicia Dussán realiza una revisión sistemática del conocimiento etnográfico por regiones, producto de esta revisión Dussán publica “*problemas y necesidades de la investigación etnológica colombiana*” (1965), y Reichel escribe “*A brief report on urgent ethnological research in the Vaupés area, Colombia*” (1967), dos textos con los cuales sacan a la luz la precariedad de la investigación etnográfica y el riesgo de *la diversidad cultural y biológica* de la Amazonía por los procesos de aculturación a consecuencia del *contacto con el mundo de los blancos*.

En el campo internacional la relación entre Reichel- Dolmatoff y el estructuralismo levistraussiano, atrajo a la Amazonía colombiana a los estudiantes de doctorado de las universidades de Cambridge, Sorbona y Stanford (Pineda, 2005). Los aportes de estos etnógrafos cambiaron el lugar de muchas de las sociedades amazónicas en el imaginario social. Ellos con la herencia malinowskiana del trabajo de campo, pasaron largas temporadas

⁸ Un ejemplo de estos viajeros es el capitán del ejército inglés Thomas Whiffen, quien en su texto “*The Northwest Amazon. Notes of some Months Spent among Cannibal Tribes*” (1915), realiza la primera descripción detallada del territorio Uitoto, que comprende los ríos Caquetá, Putumayo y el Caguán.

con los pueblos amazónicos y aprendieron sus lenguas. Sus trabajos prestaron principal atención a los sistemas de alianzas, a la mitología y organización social.

Así, la suma de la investigación académica nacional e internacional les dio rostros a los habitantes de la región. Ante la opinión pública internacional, no sin un cierto grado de exotismo, logró posicionar algunos pueblos como el Cubeo, el Desana y el Tucano como referentes del “*buen salvaje ecológico*” (Serje, 2005). De manera contradictoria, la investigación etnográfica no tuvo el mismo impacto en la sociedad nacional. Para las elites colombianas de la época, los indígenas amazónicos al carecer de cualquier rasgo de monumentalidad en su cultura material no eran *dignos* de ser los habitantes originarios del territorio; características que si tenían los pueblos indígenas del norte del país, razón por lo cual estos últimos si eran *indígenas de verdad y los hermanos mayores*⁹. Una frase que utilizan los colonos de la región amazónica en la actualidad es reflejo de este discurso: “*Ni el indio es gente, ni el casabe es pan*” (Rosado, diario de campo Nov, 2005¹⁰).

3.2.2. Las aportaciones de las antropologías latinoamericanas

En este mismo periodo, década de los años sesenta del siglo XX, a partir de la influencia de la antropología mexicana y brasileña, los académicos colombianos entraron en una etapa de cuestionamiento sobre la relación de la Antropología con el Colonialismo, y encontraron en las corrientes regionales alternativas a los conceptos de *aculturación* y *cambio social* que imperaban en las narrativas académicas. Un ejemplo de lo anterior lo constituye la “*teoría de la dependencia*”, la cual fue construida a partir de lineamientos de la CEPAL, y fue una crítica a cómo se entendía para la época el tema del *subdesarrollo* en América Latina. En esta teoría se logró posicionar de manera crítica y amplia porque el *crecimiento económico* no era sinónimo de *desarrollo* (Esteva, 2000).

Como relata el profesor Pineda (2005, 128) bajo la influencia del marxismo y el quiebre entre la Antropología y el Estado latinoamericano, marcado por la rebelión al indigenismo mexicano liderado principalmente por Bonfil Batalla, en los análisis de los grupos de la Amazonía colombiana, los etnógrafos nacionales sustituyeron el concepto de

⁹ El actual presidente de Colombia Juan Manuel Santos (2010-2014) tomó posesión simbólica de sus funciones presidenciales, por parte de los indígenas Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia. Este acto fue previo a su posesión oficial, horas después, por parte del Congreso de la Republica en Bogotá.

¹⁰ Mis diarios de campo, al ser documentos sin publicar, no serán citados bajo las normas APA.

cultura por el modo de producción y el de realidad social por el de formación económica social. Así, la antropología, se convirtió en una disciplina aplicada al servicio de los oprimidos, donde se privilegió la acción a la reflexión teórica. Como ejemplo de esta situación el profesor Pinera (2005) comenta:

“Los etnógrafos colombianos más radicales de la región amazónica [...] pregonaron incluso contra el abandono de la grabadora y otros instrumentos convencionales de la etnografía, con el objeto de sumergirse en la vida de las comunidades para luchar en aquellas regiones contra las Misiones [...]” (P. 128).

La llegada del marxismo y su historicidad a las aulas universitarias, implicó no solo la radicalización y politización de la formación de los antropólogos y antropólogas colombianas, además, en términos prácticos, constituyó una separación en el abordaje de los pueblos indígenas de la Amazonía del realizado por sus homólogos euro-norteamericanos. Así nuevamente retomando a Pineda (2005):

“Mientras los extranjeros que trabajaban en las tierras bajas proseguían en gran parte con unos lentes sincrónicos enfocados a la comprensión de la dinámica tradicional, a nosotros [los antropólogos colombianos] nos sensibilizó [el marxismo] ante la necesidad de enfocar nuestros problemas con una perspectiva histórica y regional” (P. 128).

Los antropólogos colombianos formados bajo esta nueva perspectiva, en sus trabajos de campo se centraron en documentar los procesos socioculturales de los pueblos indígenas, y en esa indagación encontraron en los espacios cotidianos de las comunidades los impactos de la explotación del caucho en los pueblos amazónicos, narrados en los cantos y en las historias que hacían parte de la tradición oral de los pueblos (Pineda, 2005). Así, emergió la visión y discurso de los pueblos indígenas de la Amazonía como los “*sobrevivientes de la hecatombe*”. Los estudios que se publicaron en los años 80 y 90 del siglo XX mostraron las profundas transformaciones, los nuevos procesos de apropiación y distribución del territorio y las nuevas características de la organización social (Gómez, 1991).

En la historia de “*los sobrevivientes de la hecatombe*”, los académicos se remontaron hasta los primeros contactos entre los conquistadores españoles y los indígenas, para comprender los cambios en los *modelos de producción*, su afectación en las *instituciones* y los *medios de transformación del entorno*. Esta nueva perspectiva potenció los trabajos en lingüística, arqueología, botánica e historia en la Amazonía colombiana, y la comparación

entre la Panamazonia y Melanesia principalmente para la comprensión de los modelos de género (Gómez, 2010).

Tabla 3. Integración de la Amazonía colombiana a la Economía Mundo

(Elaboración propia a partir de las ideas expuestas por Gómez (1991))

Periodo	Proceso
Fines del siglo XVI	Decae la explotación aurífera y se producen las rebeliones indígenas que terminaron con la destrucción de los asentamientos españoles. En 1573 la Corona española prohíbe nuevas expediciones armadas hacia el oriente, dejando la colonización en manos de los misioneros religiosos entre finales del siglo XVI y mediados del XVII.
Siglo XVIII	La ocupación de la región boscosa se frena con la crisis del sistema colonial. En 1767 tras la expulsión de los jesuitas, y con la quiebra de las misiones franciscanas, se frena la deforestación y la reducción de los indígenas en las misiones.
Década de 1850	La expedición del general Agustín Codazzi en el marco de la Comisión Corográfica Nacional, realiza el primer reconocimiento social y cartográfico de la región organizado directamente por el Estado
Fines del siglo XIX	La extracción de quina se convierte en el principal producto de exportación colombiano entre 1881 y 1883. Su extracción se hace con el trabajo de indígenas capturados y la imposición de cuotas de recolección, lo que generó sobrecargas a las poblaciones nativas que no resistieron y murieron. En el auge cauchero, protagonizado por colonos provenientes de la región andina y Perú, se capturaron y esclavizaron a los pueblos indígenas par su recolección y se establecieron puertos a lo largo y ancho de la cuenca del Amazonas, dando origen de los centros urbanos de la región. La navegación a vapor potenció el comercio del caucho por las arterias fluviales de la Amazonía, permitiendo ampliar la expansión de colonos provenientes del interior del país.
Década de 1930	La explotación del caucho, las misiones capuchinas y la guerra con Perú fueron marco para la apertura de los caminos rudimentarios en la región principalmente en la zona occidental, comunicándola con Bogotá.
Mitad del siglo XX	Nueva oleada de colonización por colonos que huían de la violencia política que se vivía en las montañas andinas, o que deseaban aprovechar el auge maderero.
Fines del siglo XX	El auge cocalero motivó a personas a aprovechar terrenos baldíos y selváticos para cultivos ilícitos. La selva es el refugio de los movimiento guerrilleros

Este nuevo enfoque sobre la Amazonía, además de dar pie al fortalecimiento del movimiento indigenista y a la creación de ONG, principalmente lideradas por antropólogos que trabajaban en temas de salud y educación, como es el caso de la Fundación Etnollano que se desarrollará en el próximo capítulo, también permitió reconstruir la historia de la región a partir de su relación con el sistema capitalista y su impacto en los pueblos indígenas, al interactuar de manera directa o indirecta con *la economía de mercado* y el *dinero*. Bajo esta

perspectiva se identificó que la utilización económica de la región ha estado basada en ciclos de bonanzas temporales, en un modelo extractivo y destructivo, que a su vez siempre ha estado fuertemente asociado a la ilegalidad (Luque, 2000; Pineda, 2005). Una síntesis de este proceso de integración se presenta en la tabla 3.

3.2.3. *La historia de las dos Amazonas*

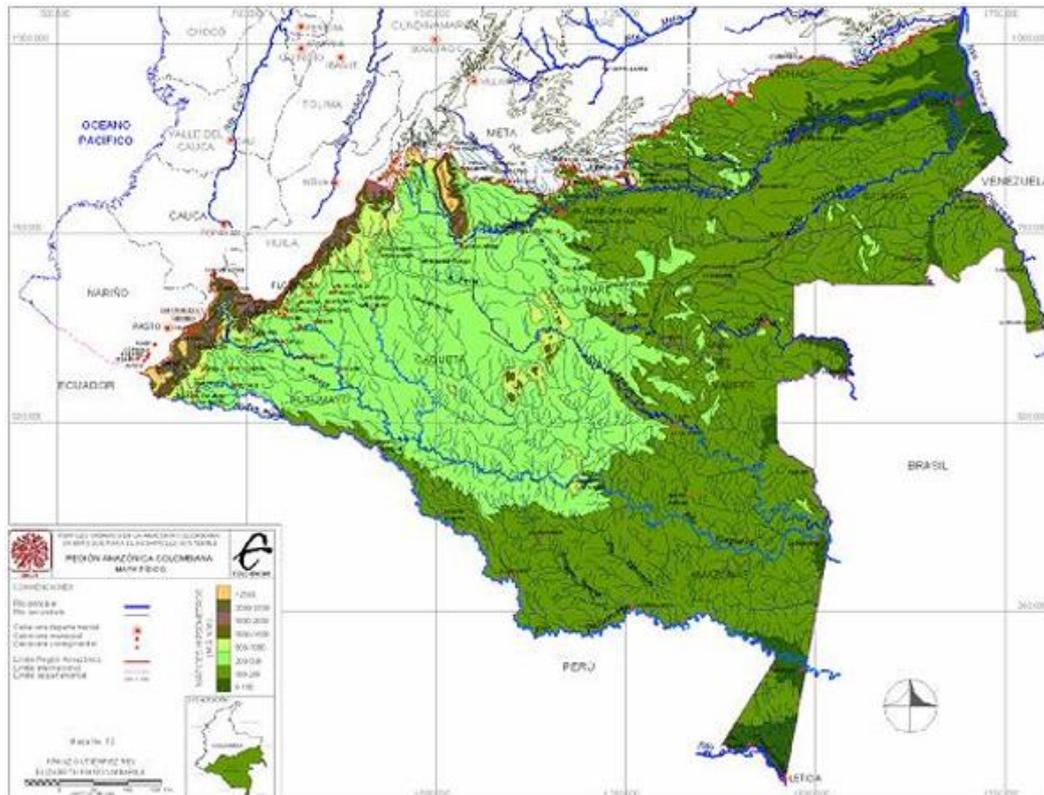


Figura 2. Mapa de la Amazonía colombiana

En http://www.minambiente.gov.co/images/Inst/dinamicas/noticias_2013/agosto/210813_mapa_Amazonía_700.jpg

En este proceso analítico sobre la región, se creó en la academia y posteriormente en el Estado la diferenciación de dos Amazonas: la *conocida*, que corresponde a la Amazonía oriental conformada por los departamentos de Vichada, Guainía, Vaupés y Amazonas; y la *ignorada* que corresponde a la Amazonía occidental integrada a su vez por los departamentos de Nariño, Cauca, Putumayo, Caquetá y Guaviare. En la primera, gracias a la técnica de la escritura etnográfica clásica, se creó el imaginario de sociedades delimitadas en el tiempo, lo que más tarde sería un factor determinante para las políticas de conservación cultural y ambiental. Es el discurso actual es la *Amazonía conservada*, en la figura 2, representada por el color verde oscuro (Hildebrand & Brackelaire, 2012).

La segunda Amazonía, producto de un proceso académico que se preocupó por registrar el cambio cultural específico de los diferentes componentes culturales; que generó ensayos fragmentados que daban cuenta de pocos aspectos de la realidad social de sus comunidades indígenas, y que no cuenta con ninguna obra etnográfica considerada como clásica (Pineda, 2005), es la Amazonía *intervenida*, representada en la figura 2, por el color verde claro. Este proceso académico diferencial ha permitido que el Estado la vea con menor valor y la declare territorio apto para la expansión de la frontera ganadera y agrícola; porque es la *Amazonía aculturada e intervenida*, y en la cual *no hay indios de verdad* (Hildebrand & Brackelaire, 2012).

3.2.4. Quiénes son los habitantes de la Amazonía hoy en día

Contrario a lo que se ha cristalizado en el discurso de la nación, las sociedades indígenas del Amazonas no son homogéneas. Esto se debe en gran medida, tanto a los procesos de cambio cultural que han seguido los diferentes pueblos, como a la protección o mayor exposición a participar de la *nación mestiza* a través de los modelos económicos fomentados por el Estado en las subregiones (Serje, 1999; Pineda, 2005; Hildebrand & Brackelaire, 2012).

Pese a lo anterior, sí hay grandes rasgos culturales compartidos y difundidos entre los habitantes de la Amazonía. Los grupos indígenas de la región se caracterizan por su diversidad lingüística, su organización social basada en complejas relaciones cosmológicas y cosmogónicas; al igual que la presencia de complejos rituales, que ordenan los grupos, definen sus territorios y sus normas sociales. Son comunidades con poca población, predominantemente exogámicas, con división sexual y generacional del trabajo y de los roles sociales. Sus dirigentes espirituales: payés, kurakas, taitas, entre otras denominaciones, con sus rituales, mantienen la cohesión y *salud* del grupo bajo su cuidado (Correa, 1998; Lobo-Guerrero, 2000).

Según el Departamento nacional de Estadística, en la Amazonía colombiana habitan 50 pueblos indígenas (DANE, 2007), que viven en su mayoría en extensos territorios de propiedad colectiva o resguardos, a los que la Constitución les otorga la condición de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Existen 146 resguardos que ocupan cerca de 23 millones de hectáreas, es decir aproximadamente el 50% del bioma amazónico colombiano (Arango & Sánchez, 2004). Sin embargo, es importante señalar que existe un fuerte

subregistro censal en la región como se puede apreciar en la tabla 4. En este contexto, los indígenas habitantes de la Amazonía occidental, también llamada *piedemonte* o *frontera de colonización* ocupan resguardos con limitaciones de tamaño y acceso a los recursos naturales. Son minoría poblacional frente a la población campesina. En esta zona se presentan tensiones permanentes por la propiedad de la tierra, que se reflejan en cambios de sus estrategias productivas donde predomina el trabajo asalariado (Correa, 1998).

Tabla 4. Pueblos indígenas en la Amazonía Colombiana
(Elaboración propia a partir de trabajo de campo del año 2005 al 2013)

	Departamento	N° Pueblos	Nombre de los Pueblos
Amazonía Oriental	Amazonas	22	andoke, barasana, bora, cocama, inga, karijona, kawiyarí, kubo, letuama, makuna, matapí, miraña, nonuya, ocaina, tanimuka, tariano, tikuna, uitoto, yagua, yauna, yukuna, yuri
	Vichada	7	amorua, kurripako, piapoco, piaroa, puinave, sáliba, sikuani
	Guainía	5	kurripako, piapoco, puinave, sikuani, yeral
	Vaupés	19	bara, barasana, carapana, desano, kawiyarí, kubo, kurripako, makuna, nukak, piratapuyo, pisamira, siriano, taiwano, tariano, tatuyo, tucano, tuyuka, wanano, yurutí
Amazonía Occidental	Guaviare	10	desano, guayabero, karijona, kubo, nukak, piratapuyo, puinave, sikuani, tucano, wanano
	Caquetá	9	andoke, coreguaje, coyaima, embera, embera-katio, inga, makaguaje, nasa, uitoto
	Putumayo	12	awa, coreguaje, embera, embera-katio, inga, kamëntsa, cofán, nasa, pasto, siona, uitoto, yanacona

Algunos indígenas ocupan áreas urbanas marginales, viven situaciones de pobreza en asentamientos insalubres y conforman comunidades *pluriétnicas*. Estas comunidades constantemente sufren el impacto de cultivos ilícitos y la presencia de actores ilegales (Gómez, 1991; Lobo-Guerrero, 2000 y de Greif, 2000). Existen también pequeños grupos aislados y nómadas en extensos territorios selváticos y áreas transnacionales, que rehúyen el contacto, de los cuales no hay información fiable.

Otro contexto lo viven las comunidades ubicadas en la Amazonía Oriental. Los diferentes pueblos que ocupan estos extensos territorios, son mayoría poblacional en la zona. La mayor parte de estas comunidades desarrollan la horticultura de *tala y quema*, modelo de cultivo también conocido como chagra o conuco. Esta actividad se complementa con excursiones de caza, pesca y recolección de productos silvestres que dependen de la oferta ambiental, y con actividades incipientes comerciales y de servicios. El conuco, además de ser un modelo productivo, es un complejo de relaciones simbólicas y culturales. En el marco de un calendario ecológico y ceremonial, se desarrollan actividades productivas de siembra, pesca, cacería, recolección e intercambio con pueblos vecinos (Correa, 1998; Lobo-Guerrero, 2000; Hildebrand & Brackelaire, 2012).

La interpretación hecha por la Antropología a la manera en que las culturas se han adaptado a la ecología de la selva, ha permitido la construcción que defienden las organización de base indígenas, así como las ONG de la región, y se representa en el *indígena conservacionista* (Escobar, 2010 [2011]). Esta visión de la población indígena se sustenta en las relaciones *sociedad- medio ambiente* que se reflejan en las cosmovisiones, en las cuales la relación *individuo- entorno* es vista como un sistema cerrado de energía, del cual el ser humano, como parte del sistema, puede aprovechar solo una proporción mesurada, para garantizar su flujo en todo el sistema. De esta manera quien abusa de algún recurso se expone al castigo del *dueño de los animales*, se puede extraviar en la selva o morir en algún accidente (Correa, 1998).

Esta matriz analítica ha permitido respaldar la idea que la concepción del *territorio* para estas comunidades es cultural, por lo cual el entorno es ritualizado, se sujeta a restricciones y a acuerdos con los espíritus *dueños* de los recursos, y fomenta el respeto a la tradición y al orden social o *ley de origen*. Un ejemplo de esta postura es el boom que han tenido la elaboración y análisis de los calendarios ecológicos de los diferentes pueblos; a través de los cuales se busca dar la voz a las comunidades para que ellas expliquen la ordenación que hacen de los recursos, la importancia de la medicación ritual como bailes, curaciones, intercambio ritual de alimentos, entre otros; para el bienestar y la sobrevivencia no solo del pueblo sino del entorno.

Aunque el *discurso del indígena conservacionista* tiene una clara intención política, en la cual los biólogos y ecologistas buscan aliados para frenar las acciones extractivas en la región promovidas o/y auspiciadas por el Estado, no se puede negar que las prácticas culturales de los pueblos amazónicos permiten que el bosque amazónico colombiano se haya

conservado y recreado por más de siete mil años con las prácticas hortícolas indígenas. Así bosques y sabanas tienen un papel económico actual importantísimo frente a las nuevas amenazas mundiales del *cambio climático* (Rodríguez, 2012).

Pese a la importancia que parece tomar en la actualidad la población nativa, como bien presenta el profesor Correa (1998):

“La participación del indígena en la economía regional es marginal y dependiente, tomando diferentes formas condicionadas por la disponibilidad de recursos, la intervención local de formas de producción exógenas y por la consolidación de relaciones inter-étnicas. Aunque dueño de los medios de producción para sufragar su subsistencia, la dependencia económica de básicos instrumentos de producción y otras mercancías, obliga al indígena a la venta de su fuerza de trabajo, como peón o jornalero (coca, madera, pesca, ganado, etc.), como trabajador indirecto (motorista, carguero, guía, constructor de infraestructura, etc.) y/ o vinculado al aparato administrativo local.

También la fuerza de trabajo indígena se articula al capital por la venta de productos nativos que, como excedentes de su sistema tradicional, alcanzan el mercado "blanco" (plátano, maíz, pesca, caza, caña de azúcar, fariña, etc.), o bien, por los productos introducidos en las prácticas económicas aborígenes (arroz, frijón, café, especies menores, etc.) o a través de actividades relativamente especializadas de la mano de obra indígena (peces de colores, fibra de chiqui-chiqui, coca, oro, artesanías, etc.). Estos productos suplen un limitado mercado regional y sólo algunos el nacional” (P. 78).

En medio de esta situación, el Estado busca transferir a las autoridades consideradas como tradicionales, pero históricamente construidas en el proceso colonial, la responsabilidad de la ejecución de planes y programas moldeados desde fuera de las comunidades, y que en la gran mayoría de las ocasiones no han pasado por un proceso de consulta previa. De manera adicional, los modelos continúan siendo genéricos para el país sin atender de manera detallada las particularidades regionales, pretendiendo reproducir el tipo de organización estratificada en las tomas de decisión de los pueblos indígenas (Correa, 1998).

En este contexto, es importante mencionar que los indígenas se han apropiado de los discursos del “*etnodesarrollo*” y del “*desarrollo endógeno*”, que en la actualidad no se encuentran muy distantes de las ideas expresadas por Bonfil Batalla a principios de la década de los ochenta. Los representantes de las comunidades indígenas consideran que el proceso de *desarrollo* debe basarse en la ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura

propia, mediante el fortalecimiento de la autonomía y el fortalecimiento sociocultural de las comunidades, elementos indispensables para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación para construir su futuro (Comunicación personal con el presidente OPIAC, en Rosado, diario de campo Jun, 2009).

Así, estos proyectos de *desarrollo* buscan aprovechar las enseñanzas de la experiencia histórica y los recursos potenciales de las culturas indígenas, según los valores y aspiraciones propias, e incrementar el ejercicio de la capacidad social de decisión sobre recursos culturales que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones que la sociedad busca satisfacer, resolver y cumplir bajo un proceso de autogestión que fortalezca su organización dándole autonomía (Correa, 1998; Esteva, 2000; Kottak, 2000).

3.2.5. Mujeres indígenas, Género y Desarrollo

Teniendo en cuenta el panorama anteriormente descrito, es necesario hacer unas precisiones. Como señala Ulloa (2007):

“Los movimientos indígenas han articulado sus demandas bajo una visión integral del mundo en donde naturaleza, cultura y territorio forman un todo. Esta visión ha alimentado las luchas del movimiento indígena por varios años, sin diferenciar las posiciones masculinas y femeninas” (P. 28).

Esto ha hecho que cuando las mujeres indígenas plantean cuestiones sobre la diferenciación entre *hombres* y *mujeres*, se generen conflictos y tensiones, tanto en el interior de las organizaciones de base, como en el seno de sus culturas. Por lo tanto, las demandas específicas por parte de las mujeres se ven como una confrontación a las demandas de los movimientos colectivos y como una posible fragmentación de sus logros. Es así que la integración entre las demandas de los pueblos indígenas y sus *identidades étnicas* con las *identidades de género* se dan en contextos de permanente tensión (RedSiama, 2007; 2009; 2010).

El interés académico, la ayuda al desarrollo y los espacios políticos nacionales han impulsado el ingreso de las mujeres indígenas a las discusiones públicas donde se cuestionan las relaciones de poder existentes en los diversos sectores de la nación. Sin embargo, es muy frecuente que en las organizaciones de base se asocie el trabajo en *género* como un deseo de las mujeres por *usurpar* de los espacios y dinámicas de los hombres (Rosado, diario de campo Dic, 2005; RedSiama, 2007).

Pese a lo anterior, la apertura de estos espacios de participación, ha permitido que las mujeres indígenas cuestionen nociones genéricas, como los *derechos indígenas*, por ser nociones de *identidades panétnicas* que no consideran las concepciones y situaciones particulares de discriminación hacia las mujeres en las comunidades indígenas; o aquellas posturas que debaten el discurso *étnico-cultural*, que otorga a las tradiciones indígenas un estatus de pureza, omitiendo las desigualdades.

Así, retomando nuevamente a Ulloa (2007):

“Las mujeres indígenas plantean un reconocimiento de sus derechos colectivos pero de manera paralela de sus derechos diferenciados, los cuales tienen que ver con el derecho a su identidad étnica y de género, a tomar decisiones y participar con voz y voto sobre sus roles y todas las actividades sociales dentro de sus culturas, a decidir sobre los programas y proyectos que se quieran implementar en sus territorios, a recibir servicios de salud y educación, a no ser violentadas ni excluidas, entre otros” (P. 29).

Otro elemento que se debe señalar, es que en la discusión actual en torno a *los feminismos, los géneros y las mujeres* hay muchas posiciones y confusiones conceptuales. En el tema puntual de las acciones con *perspectiva de género* implementadas por el Estado, las mujeres indígenas manifiestan que al introducirse en categorías externas o vincularse con *programas de género* hay una ruptura con las identidades propias por varias razones. Una de ellas, es el señalamiento al uso de categorías y demandas de las *mujeres occidentales* que no responden a las categorías de género que se construyen entre las comunidades. Otra queja constante es que las mujeres solo pueden ser *beneficiarias del desarrollo* a través de los programas estatales, si adecuan o cambian sus prácticas culturales (Ulloa, 2007; Remuy, 2009).

En esta misma línea, las mujeres indígenas plantean que muchas de las discusiones en torno al concepto de *género* y al papel que se les debe reconocer, atentan contra su *autonomía* pues no reconocen las categorías y los procedimientos de toma de decisiones sobre sus procesos e identidades, sino que imponen procesos externos bajo parámetros construidos desde la perspectiva occidental. Sin embargo, estas mismas intelectuales indígenas, reconocen que las reivindicaciones, categorías y demandas son una herramienta para la construcción de sus nuevos roles; que contribuyen al replanteamiento de las categorías propias de los *modelos de género* (Remuy, 2009). Otras variantes de los discursos de las organizaciones de mujeres indígenas frente sus reivindicaciones de género se encuentran en la tabla 5.

Por lo anterior, en la actualidad las organizaciones y las mujeres indígenas, en mayor o menor grado y de acuerdo a sus intereses y procesos organizativos, están incluyendo temas de mujeres y/o programas para mujeres, decidiendo sobre sus territorios; y están reclamando principios de relacionamiento con las instituciones que planteen procesos de *género* o *equidad*. Estas demandas responden a los problemas que afrontan *las mujeres indígenas* por encima de las diferencias étnicas. A estos problemas se suman los generados en torno a lo ambiental, resultantes de las políticas y programas que impulsan desarrollos no adecuados para los ecosistemas, el cambio climático, los procesos industriales extractivos, y el acceso sin control a los recursos naturales, entre otros. Procesos que afectan no sólo su vida, sino también coloca en peligro la pervivencia de sus pueblos, conllevando a la pérdida de *autonomía* y *governabilidad*, y generando problemas sociales, económicos y de salud (RedSiama, 2007; 2009).

Tabla 5. Síntesis de los discursos actuales de las mujeres indígenas frente a las reivindicaciones de género

(Elaboración propia a partir de los documentos de Ulloa (2007) y RedSiama (2007; 2009))

Demanda	Objetivo
Equidad de género como mujeres	Establece lazos con otras mujeres por encima de la diversidad étnica. Reivindica el papel que han tenido las mujeres en los procesos sociales y políticos de todas las sociedades
Reivindicación del papel ancestral como mujeres indígenas	Vincular a la mujeres indígena con la naturaleza y sus roles culturas. Posicionar a las mujeres de cada pueblo desde sus particularidades culturales.
Unidad como pueblos indígenas	Demandas de convivencia multicultural por encima de reivindicaciones específicas de género, con propuestas para incidir tanto en sus pueblos como en las decisiones nacionales.
Reivindicación como ciudadanas	No se requiere ser mujer indígena para reclamar espacios diferenciados para el ejercicio efectivo de sus derechos como sujetos políticos.

3.3 Prioridades para la región: políticas públicas y cooperación al desarrollo

3.3.1. La importancia geopolítica de la Amazonía

Selva Amazónica o Amazonía son utilizados como sinónimos, y se refieren al bioma amazónico, el cual es un inmenso territorio que ocupa la parte central y septentrional de América del Sur y abarca la selva tropical de la cuenca del río Amazonas. Esta cuenca tiene una extensión de más de siete millones de kilómetros cuadrados de los cuales cinco millones y

medio están cubiertos por el bosque tropical más extenso del mundo. Nueve países comparten esta región: Brasil, Perú, Colombia, Bolivia, Ecuador, Guyana, Venezuela, Surinam y Guyana Francesa.

Como punto de partida es necesario precisar que la región amazónica colombiana, genera 1% del PIB de Colombia y representa el 40% del área continental, además según la CEPAL y Patrimonio Natural no cuenta con recursos propios suficientes para financiar las iniciativas de conservación y sostenibilidad. De ese 40% del territorio, el 20% ha sido intervenido y el restante 80% en la actualidad cuenta con figuras de protección como resguardos indígenas, parques nacionales y zonas de reserva forestal; que sin embargo no logran librarlo de las presiones de la economía extractiva y la destrucción del ecosistema (CEPAL y Patrimonio Natural, 2013, 10-11).

Gracias a que la Amazonía colombiana está relativamente bien conservada, el país es considerado como *megadiverso*, al poseer el 10% de la biodiversidad mundial en tan solo el 0,7% de la superficie terrestre. Con relación al total nacional, en la región amazónica se encuentran el 70% de mamíferos (317 especies), 70% de peces continentales, 51% de reptiles (258 especies), 40% de anfibios (233 especies), 35% de aves (616 especies), y más de 25.000 especies de flora. (Ruiz et al., 2007, 679). En cuanto a la división político-administrativa, la Amazonía está compuesta por los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo, Vaupés, sur del Meta y del Vichada.

En el contexto internacional la Amazonía es una región con una gran relevancia geopolítica, debido en parte a su enorme importancia como generadora de agua y proveedora de servicios *ecosistémicos vitales* de alcance mundial en el contexto actual del *cambio climático* (Amazonas 2030, 2013). Hoy los países con economías sólidas proyectan distintas fuerzas sobre la Amazonía, lo que ha llevado a la revalorización de recursos naturales y de sus potencialidades; y a la su reposicionamiento geopolítico por ser una posible fuente de conectividad entre los grandes mercados del Atlántico y del Pacífico sudamericanos a través del proyecto I.I.R.S.A.¹¹ (Ver figura 3). Estos factores sin duda han desatado una competencia

¹¹ Programa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana. Según su página web “*es un foro de diálogo [...] que tiene por objeto promover el desarrollo de la infraestructura bajo una visión regional, procurando la integración física de los países de Suramérica y el logro de un patrón de desarrollo territorial equitativo y sustentable*”.

El I.I.R.S.A., se trata de un nuevo proyecto geográfico para Sudamérica, que implica profundos cambios estructurales. Es un proyecto ambicioso de ordenamiento territorial; consiste en la construcción de gran infraestructura para conectar los grandes centros de producción con los de consumo, de manera que se abaraten y aceleren los traslados, reforzando al mismo tiempo el control de la región. El objetivo que persigue es facilitar la

cada vez mayor entre las grandes naciones por tener un control estratégico sobre los países amazónicos. (Amazonas 2030, 2013)



Figura 3. Proyecto I.I.R.S.A. Eje amazónico (amarillo) y Eje andino (verde)

En <http://www.iirsa.org/> y <http://www.amazonas2030.net/es>

Desde una perspectiva mundial, la Amazonía se percibe como un asunto brasileño; alrededor de las dos terceras partes de esta región se encuentran en ese país, por lo cual en el mundo se hace con frecuencia la equivocada asimilación de “*Amazonas igual Brasil*” (Amazonas 2030, 2013). Esta condición es atribuida por autores como Pineda (2005) al despertar tardío del interés por parte de la antropología en la amazonia colombina.

Según la CEPAL y Patrimonio Natural (2013), Colombia es el país amazónico que menos recibe ayuda dirigida al medio ambiente, tanto en número de proyectos como en montos. Brasil es el país que más recibe por biodiversidad, mientras Bolivia y Perú tienen mucha ayuda para adaptación e impactos de fenómenos climáticos. Los principales donantes

explotación de yacimientos de hidrocarburos, minerales, recursos genéticos, acuáticos y agropecuarios y su transporte. En este contexto, los puertos y los grandes ríos tienen una enorme importancia. La cabeza del proyecto está en los 12 presidentes de los países latinoamericanos y su implementación se realiza a través de 10 ejes.

Las zonas que se resaltan en el gráfico corresponden a los dos ejes que involucran a Colombia, los cuales de manera directa (Amazonía) como indirecta (Andes) afectan a toda la macro región, no solo porque introduce una nueva visión del territorio y de sus pobladores, bajo una lógica fuertemente capitalista, sino que ha excluido a la población local en los procesos de decisión sobre las obras. Para más información ver: <http://www.iirsa.org/>, <http://www.amazonas2030.net/es>, http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D11709,

para la Amazonía colombiana son, por número de proyectos y recursos comprometidos: España, Alemania, Estados Unidos, Países Bajos, UE, Suiza y Canadá. Entre los organismos multilaterales: BID y Banco Mundial.

La Amazonía colombiana recibe 4,2% del total de los recursos de Ayuda Oficial al Desarrollo para Colombia, pero ejecuta casi el 30% del número total de proyectos en el país. Esto significa una multiplicación de pequeños proyectos en distintos temas, en especial desarrollo social y derechos humanos. En la Amazonía Occidental se concentran casi 50% de los proyectos de la región, con solo el 27% del presupuesto. La Amazonía Oriental recibe el dinero excedente, destinado en un 90% al medio ambiente, que engloba actividades de ordenamiento territorial, gobernanza indígena, recuperación de saberes tradicionales, desarrollo alternativo, diseño de políticas públicas, manejo de agua y apoyo a instituciones (CEPAL y Patrimonio Natural, 2013, 166-170).

3.3.2. Los posibles futuros de la región

Recapitulando varias ideas anteriores, ante la ausencia de una visión nacional, el desarrollo de la Amazonía ha sido el resultado de la suma de proyectos individuales de la cooperación internacional, la población que ha migrado al territorio, los actores locales tradicionales, los intereses de compañías que buscan la explotación del territorio e inclusive, de los grupos ilegales. De igual modo, la Amazonía colombiana tradicionalmente ha sido una región olvidada, con muy pocos habitantes, que en general no ha obtenido una atención activa del Estado, posiblemente por su difícil acceso y su baja contribución a los indicadores de la actividad económica nacional. Sin embargo, la baja interacción del interior del país con esta región también puede atribuirse a los mitos que aún prevalecen en el imaginario de las personas acerca de dicho territorio y las múltiples visiones e interés que se tejen sobre esta zona y sus habitantes.

Es importante mencionar que en la medida que se busca canalizar cooperación al desarrollo para la Amazonía, la *selva* se transforma en *bosque*. Este cambio bien se puede entender como producto de una traducción literal del lenguaje de la cooperación (*forest / floresta*), o como el resultado de un proyecto de nación que busca restarle a la región su connotación peligrosa y agreste, para fomentarla como un escenario perfecto para el desarrollo del país y la inversión de capital tanto nacional como extranjero. Así, los diversos proyectos que se presentan sobre el futuro de la región permiten identificar cuatro discursos

sobre la relación *Amazonía- Desarrollo*. Siguiendo en algunas líneas a la CEPAL y Patrimonio Natural (2013) estas posiciones son:

“Árbol por árbol, la selva se acaba”: Aunque la Amazonía tiene enormes riquezas naturales, el aislamiento relativo y la falta de conocimiento sobre las mismas han llevado a su abandono por parte del Estado. En la actualidad el país continúa con una visión geopolítica vaga frente a la región y sus habitantes. La ausencia estatal se refleja en pocas mejoras en las condiciones de vida para la población en los temas de salud, educación y el acceso a agua potable. Por las *locomotoras de desarrollo* impulsadas por el gobierno, sus habitantes han perdido sistemáticamente capacidades para garantizar su *soberanía alimenticia*. Así para los más pesimistas, la investigación es incipiente; poco a poco se va perdiendo la selva, su biodiversidad, la riqueza cultural, la abundancia, la calidad del agua y los recursos naturales, que han sido poco valorados (Ruiz et al., 2007).

El sustento de esta visión se encuentra en que las políticas públicas han favoreciendo un modelo de desarrollo productivo por encima de la conservación medioambiental. La presión sobre los recursos naturales como agua, petróleo, minería y tierra produce una explotación desordenada que no favorece a la construcción de alternativas sostenibles a escala local. Así, la presión que ha soportado durante al menos dos siglos la Amazonía occidental continúa con un frente de deforestación sin igual que afecta los nacimientos de los ríos y se aumentan los territorios para la ganadería extensiva. Esta posición es defendida por académicos y organizaciones que abogan de manera radical por la conservación ambiental.

“Los caminos del bosque se hicieron para ser recorridos”: Los nuevos discursos de la cooperación que buscan insertar a la Amazonía en los proyectos Redd+¹² pregonan por definir una vocación para su desarrollo de tipo conservacionista, donde se hace un reconocimiento y una apuesta por el *valor de los servicios ecosistémicos*. En este contexto el endurecimiento de los fenómenos climáticos y los desastres naturales da un protagonismo sin igual a la conservación y a la adaptación al cambio climático. En este sentido, las necesidades de crecimiento económico a costa de la conservación pasan a un segundo plano, pero el rescate de los saberes ancestrales de las comunidades indígenas y la inversión en investigación permitirá obtener un mayor conocimiento sobre la biodiversidad y sus beneficios para la humanidad y el papel de la región en la regulación climática. Así se busca promover esquemas de pago por conservación del bosque (Ortega, García-Guerrero, Ruíz, Sabogal y Vargas, 2010).

¹² Propuesta de “Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Evitada en países en desarrollo”

En este discurso se contempla la explotación controlada en la zona límite del bosque, para conservar lo demás como reservas futuras. Por tal razón *“se deben desarrollar sistemas productivos de baja escala, bajo impacto y alto valor agregado, consistentes con el bioma amazónico”* (Ortega, et al., 2010, 10). El ecoturismo, la pesca controlada, los sistemas agroforestales, el procesamiento de frutos amazónicos, el pago por el CO₂ almacenado y capturado, y la bioprospección, son promovidos como las principales apuestas productivas, lo que permitirá disminuir la presión sobre la selva y controlar la deforestación.

En este modelo, un gran protagonismo recae sobre la población local, la cual debe realizar una explotación artesanal de bajo impacto ambiental de los minerales, transformándolos acorde a sus prácticas tradicionales, generando productos de exportación para mercados especializados. De igual forma, este discurso busca potenciar *“los conocimientos propios, diversos y aplicados”*, fomentar el uso de los ríos como vías, y promueve las telecomunicaciones y el transporte aéreo en la región (Ortega, et al., 2010,10). Los principales recursos de la cooperación al desarrollo en la Amazonía colombiana provienen de los Países Bajos y se invierten con este objetivo, además son ejecutados a través de alianzas multisectoriales como es Amazonas 2030 (Castañeda, 2012, 24).

“Hasta que no se acabe el último pez del río, no se comprenderá que el dinero no es comida”: Este discurso refleja el sentir de la academia implicada, las ONG y los habitantes de la región, tal vez en la actualidad es el discurso más difundido entre los colombianos interesados en los temas amazónicos. El sustento de este discurso se encuentra en el interés del Estado por permitir la explotación de los recursos naturales en la región, sin una regulación y control pertinente.

Un ejemplo de la difusión del discurso, son una serie de artículos y notas de prensa que circulan en los principales medios impresos del país; como el titulado *“El Avatar colombiano”*, publicado el 21 de mayo del 2011, en el cual se argumentaba que: *“en el corazón del Amazonas colombiano se está dando un conflicto a imagen y semejanza de la exitosa película: comunidades indígenas ancestrales se enfrentan a una minera empresa canadiense [Cosigo] que busca oro en su territorio sagrado¹³”*. La tensión narrada en el artículo refleja los conflictos y contradicciones actuales alrededor del reconocimiento político y territorial de las poblaciones indígenas, las políticas públicas de protección medioambiental y las prioridades estratégicas para el desarrollo económico del país. Este discurso se ancla en

¹³ Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-avatar-colombiano/240100-3>.

la paradoja que implica el incremento de la participación de la Amazonía en la producción nacional. En este escenario el país adopta prácticas que llevan a mayores niveles de degradación medioambiental y de la biodiversidad, que no se traducen en el flujo de dinero hacia la región y en la mejora de la calidad de vida de sus habitantes. La Unión Europea ha destinado su ayuda al desarrollo para implementar programas que busquen fortalecer la conservación del bosque a través del fortalecimiento del gobierno indígena (Etnollano, 2006; Castañeda, 2012).

“La conservación comienza por el consumo moderado”: Este discurso corresponde a la reconstrucción del *desarrollo sostenible*; aunque es el más idealizado es repetido con fervor por algunas instituciones descentralizadas del estado como Parque Naturales y un pequeño grupo de comunidades indígenas, además de los habitantes no indígenas de la Amazonía. Para la concreción de este discurso, el Estado debe asumir un papel de liderazgo, así:

“La dicotomía entre explotación y conservación se resuelve a través de la explotación agrícola en zonas que ya han sido altamente transformadas, la extracción minera y petrolera es autorizada en lugares donde no se atenta contra la conservación de la biodiversidad ni la salvaguarda cultural, y se inhiben las dinámicas de colonización asociadas con estas explotaciones, aunque hay nuevas presiones poblacionales. Hay un estricto control por parte del Estado hacia la minería ilegal, se garantiza el cumplimiento de rigurosos estándares ambientales, y se evitan la migración masiva, los asentamientos permanentes y la construcción de infraestructura que atente contra la sostenibilidad. La deforestación disminuye y es controlada. Hay un manejo especial y controlado de la minería en resguardos indígenas. Al incrementar su presencia en el territorio, el Estado garantiza los servicios básicos, mejorando el bienestar de la población. La región es cada vez menos dependiente de las transferencias del orden nacional, su economía depende principalmente de sectores productivos tradicionales y el aprovechamiento de los recursos mantiene niveles razonables. (CEPAL y Patrimonio Natural, 2013, 60-61).

En este contexto la institucionalidad y las autoridades indígenas se ven fortalecidas propiciando instancias de control sobre el territorio. Esta postura es apoyada con recursos propios del Estado colombiano y se ve reflejada en documentos como el CONPES¹⁴

¹⁴ Consejo de Política Económica y Social (CONPES), es catalogado como el máximo organismo de coordinación de la política económica en Colombia. No dicta decretos, sino que da la línea y orientación de la política macro. De sus recomendaciones dependen los planes y programas de desarrollo, los planes de inversión pública y los lineamientos del presupuesto general que cada año se presenta al Congreso de la República. El

Amazónico del año 2012. Una conclusión preliminar de estos discursos, es que la Amazonía colombiana se ve expuesta en la actualidad a diferentes proyectos de *desarrollo*, que apuntan hacia futuros muy diversos, según sean las apuestas que el Estado haga frente a temas de alta relevancia para la región. Por ejemplo, el modelo de desarrollo será diferente si se privilegia la extracción de recursos mineros y petroleros, acompañado de un despliegue de infraestructura, frente al panorama que se daría bajo una apuesta por la conservación y el aprovechamiento productivo de la selva, dando prioridad a la autogestión de las comunidades indígenas y protegiéndolas frente a la biopiratería, el bio-comercio y biotecnología.

Asimismo es pertinente mencionar que al interior de cada discurso se abren líneas particulares para la participación de *las mujeres*, ya que aunque se ha pasado del enfoque MED al GED, el género sigue siendo un dominio exclusivo en los esfuerzos de los actores del desarrollo para que “*las mujeres ejerzan sus derechos y responsabilidad en igualdad frente a los hombres*”¹⁵. Las divergencias en las líneas se reflejan en las mismas discusiones que se están gestando en el seno de las mujeres indígenas frente a la discusión de su condición de género, reflejada en la tabla 5. En este sentido y desde cualquier perspectiva, los procesos participativos con las mujeres indígenas se ven como deseables y como un imperativo a lograr en los proyectos de organizaciones de base, políticas estatales, programas globales y aún, en los propios programas indígenas.

Todas las posturas presentadas a lo largo de este capítulo no se corresponden solo al campo discursivo. Como se analizará a lo largo del presente documento, en relación al pueblo piaroa, también promueven ideas, necesidades y transformaciones en los modelos de vida de las comunidades amazónicas. Estas transformaciones se reflejan en las formas de relación y articulación intra e interétnicas, que repercuten en reconfiguraciones de las relaciones de poder, las cosmovisiones, la organización social, los mecanismos de socialización y los modelos de género.

documento “Hacia un CONPES indígena Amazónico” se puede consultar en <http://www.bdigital.unal.edu.co/9058/5/9789587613025.parte1.pdf>

¹⁵ Objetivo general de la Política Pública Nacional de Equidad de Género para las Mujeres, (2012, 55). Elaborada por la Presidencia de la República y la Alta Consejería para la Equidad de la Mujer. Contó con el apoyo de el apoyo de ONU Mujeres, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID), Proyecto Prodemujer de la Agencia Alemana de Cooperación (GIZ), Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Agencia de la las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), Programa Integral de Violencias de Género, Programa Ventana de Paz, Agencia del Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID), Embajada de Canadá, Embajada Real de los Países Bajos, Embajada de Noruega y Embajada de Suecia.



Fotografía 4. Joven piaroa navegando por el caño Zama
(Archivo Fundación Etnollano, 2008)

4. ¿QUIÉNES SON LOS PIAROA?: DE LA ETNOGRAFÍA CLÁSICA A MIS DIARIOS DE CAMPO

Este capítulo tiene como objetivo brindar una aproximación somera a las características geográficas y socioculturales del pueblo piaroa, con el propósito de contribuir al entendimiento de la constitución tradicional de sus modelos de *género* y sus transformaciones; las cuales se presentan y analizan en el capítulo 5, *Del Mito a la Praxis: Modelos de género del pueblo Piaroa*, y en el capítulo 6, *Mujeres, hombres, indígenas, amazónicos y ciudadanos: los piaroa y el contexto colombiano actual*.

Es por esta razón que el capítulo se encuentra dividido en dos ejes temáticos. El primer eje denominado *Los piaroa: entre datos etnográficos y el contexto actual* da cuenta de su ubicación geográfica, de sus dinámicas sociales de contacto con la población no indígena, de sus datos demográficos y de la estructura actual de sus comunidades, entre otros.

El segundo eje, es el engranaje entre el capítulo 3 *Género, Desarrollo, Etnicidad y Amazonía: polifonías discursivas* y el presente, ya que de forma esquemática presenta la construcción y abordaje de dos conceptos básicos: *Desarrollo* y *Género*, en el discurso de la ONG con mayor presencia en el territorio piaroa. Este análisis se presenta bajo el título *Del discurso a la acción: abordaje de Género, Etnicidad y Desarrollo implementados por las ONG en territorio piaroa*.

Es importante mencionar que por razones prácticas, en el texto, principalmente en los capítulos 4, 5 y 6, se usará una versión simplificada del alfabeto fonético internacional similar a la usada por Overing (1975) y Freire (2004), con el cual se trata de hacer concordar, en la medida de lo posible, los sonidos piaroa con la representación de éstos en castellano.

4.1 Los piaroa: entre datos etnográficos y el contexto actual

4.1.1 Ubicación geográfica

Los piaroa, un término de origen desconocido, también conocidos como *üwotjuja* que significa “gente con conocimiento” o *deiyu ruä* interpretado como “señores o dueños de la selva”, es un grupo indígena originario de las montañas de las Guayanas venezolanas, que vive en el curso medio del río Orinoco, zona que en esencia es una región boscosa.

En Colombia, habitan el departamento del Vichada y la zona del río Guaviare, y en Venezuela viven mayoritariamente en los municipios de Atabapo, Autana y Manapiare en el

estado Amazonas. Su población actualmente se aproxima a los 16.000 individuos de los cuales 14.500 personas se encuentran en Venezuela y 936 personas en Colombia (Ver tabla 6). Varios estudios coinciden en describir a los Piaroa como a una población en crecimiento (Overing, 1975; Mansutti, 1990; Zent, 1993; Lobo-Guerrero, 2000; Luque, 2000; Freire & Zent, 2011; Etnollano, 2012). Un ejemplo de lo anterior, lo representan los datos demográficos de las 13 comunidades del Orinoco Matavén contenidos en las figuras 7 y 8, y en las tablas 6 y 8.

Tabla 6. Evolución poblacional de los Piaroa en Colombia

(Elaboración propia)

Año de referencia	Población	Fuente
1889	400	Luque (2000)
1978	380	Overing & Kaplan (1988)
1990	600	Mansutti (1990)
2000	826	Lobo-Guerrero (2000)
2010	800	Purunã (2010)
2013	936	Rosado (2012-2013)

Según los datos más completos encontrados en la bibliografía sobre los piaroa, no se conoce con exactitud la fecha del primer contacto entre dicho pueblo y la sociedad occidental. Sin embargo, autores como Mansutti (1990), Lobo- Guerrero (2000), Freire & Zent (2007) coinciden en afirmar que las primeras referencias en la historia escrita se remontan a la segunda mitad del siglo XVII, cuando misioneros jesuitas los contactaron y describieron como *pearoa*. Solo aparecerá el término piaroa a partir de mediados del siglo XVIII en los escritos de los cronistas del sur del Orinoco. Hasta las etnografías de mediados del siglo XX, siempre fueron descritos como una sociedad aislada y temerosa de contacto (Overing, 1975).

El aislamiento voluntario que fue una característica central del pueblo *iivotjuja* se ha atribuido, principalmente, a que son una sociedad que no hace uso de la violencia física y cuyas principales estrategias defensivas ante las agresiones externas son la evasión y la

protección chamánica¹⁶. Como mencionan detalladamente Freire & Zent (2007; 2011) la colonización del Orinoco estuvo caracterizada por violencia, misiones religiosas, tráfico de esclavos y epidemias de nuevas enfermedades letales como la viruela, sarampión, escarlatina, influenza, tifus, disentería, malaria y posiblemente fiebre amarilla, a las que los piaroa sobrevivieron reduciendo sus relaciones con el mundo foráneo al mínimo, refugiándose en zonas selváticas de difícil acceso. Esta área coincide con la que hoy identifican como su territorio ancestral, *juttoquiyu*, y donde se concentran la mayor parte de sus sitios sagrados (Ver figura 4).



Figura 4. Territorio Piaroa, frontera política entre Colombia y Venezuela

En <http://www.slideshare.net/margyobando/literatura-indigena-los-piaroa>

¹⁶ Esta idea aún prevalece entre los líderes piaroa, ejemplo de ello es el siguiente testimonio de un profesor de la comunidad de la Urbana: “En momento de la explotación [cauchera], la mejor arma que tuvimos como pueblo fue el silencio. Quedarnos en silencio y proteger todos los elementos culturales. [...] Pero dentro de esa pasividad [en referencia a la paz] había una política de resistencia. Lo que se proyectaba era silencio, pero espiritualmente se estaba trabajando en cómo protegerse y se buscó un abrigo en la selva.” (Comunicación personal con Hector Fuentes, en Rosado, diario de campo Nov, 2012)

En el mundo *üwotjuja* la guerra y la enfermedad están conectadas a un nivel práctico que se evidencia en la convivencia. De hecho, esta visión reforzada por un patrón de asentamiento disperso y en permanente movimiento, fue relativamente efectiva en la lucha contra las enfermedades y las agresiones externas, permitiéndoles sobrevivir a varios de sus vecinos que mantuvieron contactos más intensos con la sociedad occidental, como los Áture y los Sáliba. La extinción de sus vecinos dejó grandes áreas despobladas en los alrededores de su territorio; áreas que los piaroa se fueron apropiando gradualmente (Mansutti, 1990). Además, los *üwotjuja* absorbieron a grupos vecinos diezmados y minoritarios durante los últimos siglos, con lo cual experimentaron un constante crecimiento, a la vez que alimentaron las diferencias culturales que hay en el interior de su sociedad, ejemplo de lo cual es la falta de consenso sobre su propio gentilicio (Zent, 1993).

Los piaroa llegaron al actual territorio colombiano a finales del siglo XIX, provenientes de los afluentes del río Orinoco. El movimiento poblacional fue más fuerte durante el siglo XX, como consecuencia de la bonanza de la economía extractiva de exportación que atrajo a varios grupos a trabajar en la extracción del caucho (*Hevea guianensis*), chicle (*Couma spp.*), el chiqui-chiqui (*Leopoldinia piassaba*) y la sarrapia (*Dipteryx odorata*), a cambio de mercancías occidentales (Lobo-Guerrero, 2000).

Durante este periodo los asentamientos piaroa se trasladaron de los nacimientos de los ríos hacia las riberas del Orinoco y a los centros urbanos de Puerto Ayacucho (capital del estado Amazonas) e Isla Ratón, en Venezuela, motivados no sólo por la economía de mercado, sino por la presencia de las instituciones religiosas jesuitas, franciscanas y, tardíamente, protestantes, como el movimiento liderado por Sofía Müller¹⁷. Las cuales, además de ofrecer un oasis en momentos violentos, prestaban servicios médicos e iniciaron la formación de indígenas como educadores bilingües, líderes políticos y agentes de evangelización (Mansutti, 1990; Herrera, 2000; Lobo-Guerrero, 2000; Luque, 2000).

¹⁷ Sofía Müller fue una misionera alemana destinada por las Nuevas Tribus (New Tribes Mission) a las selvas del oriente colombiano. La “*señorita Sofía*” como es llamada aún hoy en día por los indígenas de la región, desarrolló el “*Sistema de Educación Mülleriano*” que no fue otro que aprender las lenguas de los nativos y traducir la biblia a la los distintos idiomas, introduciendo con esto también la escritura a tradiciones completamente orales. El sistema contó con una gran diversidad de ayudas metodológicas de enseñanza, pero tal vez el detalle más recordado por la población local son las pautas de comportamiento rígidas y castigos físicos que ejercía la misionera sobre los que no seguían su doctrina.

La presencia de Sofía Müller tuvo un gran impacto en las transformaciones culturales de los pueblos contactados por ella. Su injerencia en la parte ritual amputó gran parte de las costumbres mágico-religiosas considerando los rituales indígenas como “*malsanos*”, “*orientados a la magia negra*”, con “*soporte satánico*”, “*animista*” y “*alejado de todo orden moral*”. Sin embargo, la *señorita Sofía*, fue una de las pocas defensoras de la población nativa frente al sistema de explotación cauchero. Para más información sobre su filosofía ver su libro *Beyond civilization* (1952).

En la actualidad todas las comunidades del pueblo piaroa en Colombia se encuentran ubicadas y protegidas bajo la figura de resguardos indígenas¹⁸ ubicados en el departamento del Vichada. En el resguardo de Cachicamo, en la zona del bajo Orinoco, se localiza una comunidad del mismo nombre fundada en 1989. Con excepción de Cachicamo, las otras 14 comunidades se encuentran ubicadas en el Resguardo Unificado Selva de Matavén, en el medio Orinoco (13) y en el río Guaviare (1). Como se puede observar en la tabla 7 fueron fundadas entre los años 1970 y el 2007 (Rosado, diarios de campo, 2012; 2013).

Es pertinente mencionar que según lo documentado por Overing (1975) la zona en la que se ubican los asentamientos de los indígenas piaroa en Colombia, sobre la ribera izquierda del río Orinoco, no forman parte del territorio *iüwotjuja*, ya que al definirse ellos mismos como “*gente de la selva*” no consideran que los asentamientos ubicados cerca a la sabana estén en su territorio ancestral (Overing, 1975, 15).

Esto es importante ya que a diferencia de otros casos, como el mencionado por Vásquez y Correa (2000) para la zona norte de la frontera colombo-venezolana habitada por el pueblo Wayúu, donde el territorio ancestral fue fraccionado por las divisiones político-administrativas de Colombia y Venezuela, en el caso de los piaroa la frontera nacional no ha significado la ruptura del territorio étnico. Sin embargo, la noción de frontera nacional sí ha dificultado el proceso de integración entre las comunidades *iüwotjuja* ubicadas sobre las dos riberas del Orinoco, principalmente por la reducción de la movilidad de los piaroa colombianos para acceder a sus lugares de origen y sitios sagrados.

Los piaroa pasaron de un modo de vida seminómada a uno sedentario de caza-agricultura. Hasta hace unos sesenta años utilizaban casi todos los elementos tradicionales de su cultura material; guayucos o taparrabos blancos de algodón finamente adornados, cerbatanas cuyas flechas se humedecían con curare¹⁹, casas comunitarias de forma cónica con techos de palma que llegaban hasta el suelo o churuatas, *iso'de*, (ver figura 5), que constituían

¹⁸ Con la figura de resguardo, el Estado colombiano reconoce la propiedad colectiva de la tierra por parte de los pueblos indígenas. El artículo 63 de la constitución nacional, otorga el derecho al territorio como *inalienable, imprescriptible e inembargable*. Así, un resguardo indígena es una entidad territorial autónoma, similar a una división político administrativa (departamento) con un gobierno propio y un presupuesto general designado según el número de sus habitantes.

¹⁹ El envenenamiento con curare es un método tradicional de cacería utilizado por la gran mayoría, por no decir la totalidad, de los pueblos indígenas que habitan la Amazonía. El curare es de origen vegetal y tiene un rápido efecto sobre el sistema nervioso, paralizando a la víctima hasta causar la muerte por asfixia, razón por la cual es usado para envenenar las puntas de flechas, dardos y lanzas. Los principios activos de esta sustancia son los alcaloides diabolina, tsilamina y espermoestricina, los cuales se encuentran presentes en las especies suramericanas del género *Strychnos* de la familia *Loganiaceae*, *Abuta*, *Chondrodendron* y *Sciadotenia* de la familia *Menispermaceae*. Para mayor información ver Rondon (2002).

la unidad residencial y económica del grupo local, siendo una morada multifamiliar que se encontraba distanciada de otras *iso´de* por siete horas o más, incluso días, de camino por la selva (Overing ,1975; 1989; Zent, 1993; Mansutti y Bonneuil 1996).

En pocas décadas la mayoría de los piaroa pasó así de vivir en pequeñas comunidades dispersas, muy móviles y escondidas en las cabeceras de los ríos, a vivir en comunidades cada vez más grandes y permanentes, en las cercanías de un centro poblado o una misión. (Freire, 2004).

En la actualidad, al igual que la mayor parte de los grupos amazónicos, su cotidianidad ha cambiado; la mayoría de los piaroa se viste y adorna como lo hace la sociedad mayoritaria (Luque, 2000; de Greiff ,2000). La gran churuata tradicional o *iso´de* como espacio físico sólo se usa en unas pocas comunidades, principalmente asociadas al lugar de residencia de los chamanes, y se transforma hacia la idea de la “*gran churuata-comunidad*”, caracterizada por el asentamiento concentrado de varias casas unifamiliares rectangulares (Overing, 1989; 1993; 1999; Rosado, diario de campo Nov, 2005).

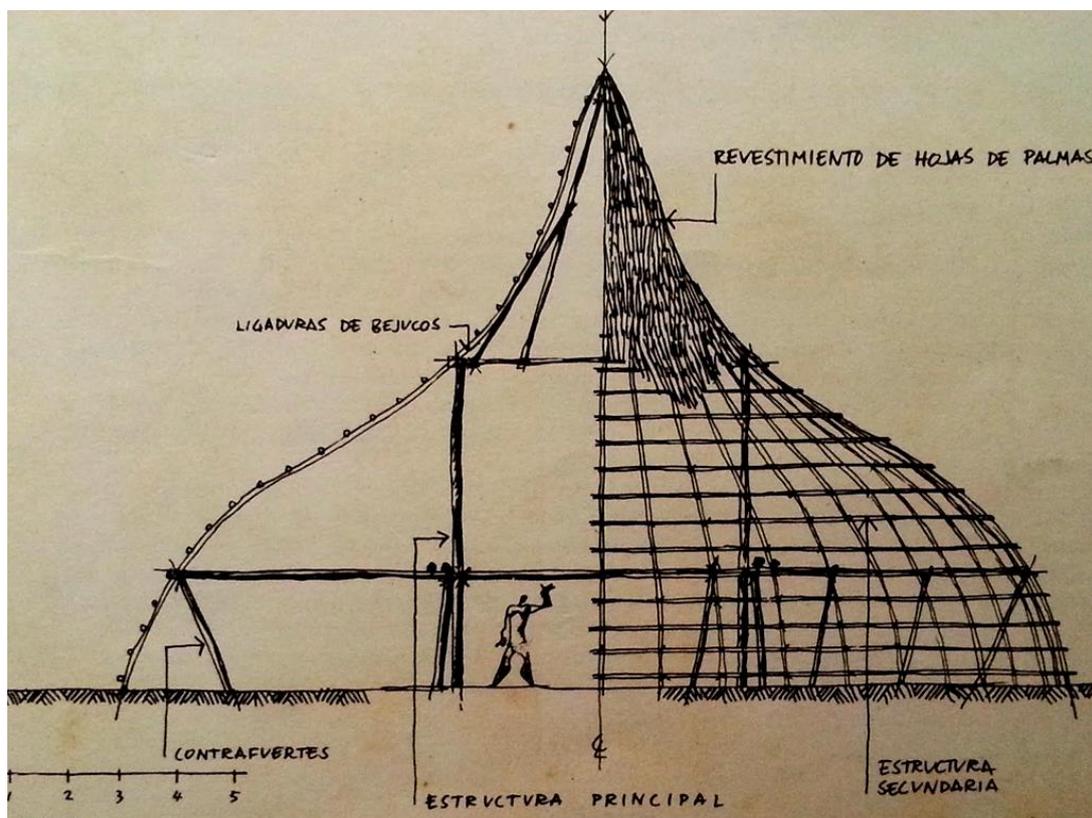


Figura 5. Estructura de la *iso´de* piaroa por Juan Pedro Posani.

En <http://musarq.blogspot.com.es/2013/04/bruno-zevi-contra-la-historia-1.html>

Tabla 7. Información general comunidades Piaroa en Colombia
(Elaboración propia basada en el trabajo de campo adelantado 2012-2013)

Lugar	Sector	Comunidad	Capitán	Población	Familias nucleares	Hombres	Mujeres	Fundación
Gran Resguardo Selva de Matavén	Berrocal –Ajota Zona Orinoco	Merey	Avelino Fuentes	26	5	16	10	2002
		Pueblo Nuevo Colorado	Hernán Gallardo	17	4	13	4	1970
		Porvenir	Plinio Ortiz	50	11	25	25	1980
	Matavén- Fruta Zona Orinoco	La Urbana	Francisco Fuentes	73	16	32	41	?
		Pueblo Nuevo Matavén	Gregorio Gallardo	50	10	24	26	2007
		Sarrapia	Luciano Fuentes	234	41	126	108	?
		San Felipe	¿?	8	2	?	?	?
	Caño Zama Zona Orinoco	Pueblo Nuevo	Edicción Rodríguez	99	15	49	50	1998
		San Luis	Laureano Rodríguez	65	13	27	38	1977
		Marida	Miguel Solís	10	3	6	4	1998
		Piedra Pintada	Juan Celestino	56	13	28	28	1985
	Atana Pirariame Zona Orinoco	Cotsibo	Marcos Ramírez	26	7	15	11	1975
		Atana	Héctor Sucre	96	22	43	53	1975
	Cumaryl Zona Guaviare	Cumaryl	?	73	16	32	41	1975
	Resguardo de Cachicamo	Cachicamo	Mateo López	53	10	26	27	1989
Totales			936	188	462?	466?		

Los *üwotjuja* han sido y continúan siendo grandes comerciantes en la región. Tras el colapso final de la economía de extracción forestal a principios de los años sesenta del siglo pasado, los piaroa quedaron sin fuentes de acceso seguro a los bienes occidentales. Este vacío lo llenaron poco a poco con la venta de productos agrícolas en los crecientes centros urbanos. Como resultado de esto, en 1970 los piaroa se convirtieron en una de las principales fuentes de distribución de mañoco, harina de yuca o mandioca; y otros productos agrícolas (Freire & Zent, 2011). Actualmente, sus comunidades son la despensa agrícola de la zona y puede decirse que una buena proporción de las frutas y los subproductos de la yuca consumidos en Puerto Ayacucho llegan gracias al comercio con ellos (comunicación personal con la presidenta de ORPIA, en Rosado, diario de campo Nov, 2009).

Esto es importante, porque el comercio les ha permitido tener un contacto fluido con miembros de otros pueblos indígenas y con la sociedad mayoritaria, lo que ha contribuido a reforzar la imagen positiva de *trabajadores* que tienen de ellos los otros grupos de la región, incluidos los no indígenas, quienes tienden a tratarlos con predilección frente a otros nativos, ya que le asignan gran valor al pensamiento reflexivo característico del temperamento pacífico y laborioso de los piaroa (Rosado, 2011).

Sin embargo, el aumento de su comercio agrícola ha hecho emerger las dificultades para transportar el mañoco y demás productos, lo que se convirtió en otro estímulo para la migración y la reubicación de sus comunidades en las cercanías de centros urbanos con mercado y a lo largo de ríos de fácil navegación o carreteras. En la medida en que los mercados agrícolas se han saturado, los más aventureros, especialmente la población joven, han comenzado a buscar trabajo como jornaleros en fincas de campesinos, ganaderos colonos, y minas de oro, alejando a la mayoría de la población piaroa, al menos temporalmente, aún más de sus territorios ancestrales.

4.1.2. Características socioculturales

La lengua piaroa, llamada por ellos como el *üwotjuja ttihuene*, pertenece a la familia Sáliba, una familia lingüística que también incluye a los Mako, los Sáliba, los Áture (extintos) y posiblemente los Jodi, quienes conforman una isla independiente en una zona dominada por pueblos de filiación mayoritariamente Caribe y Arawak (Landaburo, 2004).

La organización social de los piaroa es muy heterogénea y depende en gran medida de la región geográfica que se considere. En la etnografía general sobre el pueblo *üwotjuja* se

han establecido dos grandes divisiones, de acuerdo a las dificultades de acceso, entre: comunidades de tierra adentro, o ubicadas aun en los nacimientos de los ríos; y las comunidades de la periferia, o ubicadas sobre las riberas del Orinoco, sus afluentes principales y los ejes carreteros. En las comunidades de tierra adentro la vida social, material y simbólica es parecida a la que dominaba en todo su territorio hasta hace cuarenta años (Overing, 1975; Mansutti, 2003; Freire, 2004).

Esto significa que las comunidades son dispersas y altamente móviles, compuestas por grupos de familiares cercanos, *tükü chahuaruhuä*, que conforman grupos habitacionales de 15 a 45 personas. En general, son comunidades sin acceso, o con acceso muy esporádico, a la biomedicina y dependen casi totalmente de su sistema médico tradicional de salud. Los habitantes de estas comunidades rara vez hablan español y son reacios al contacto con los no piaroa.

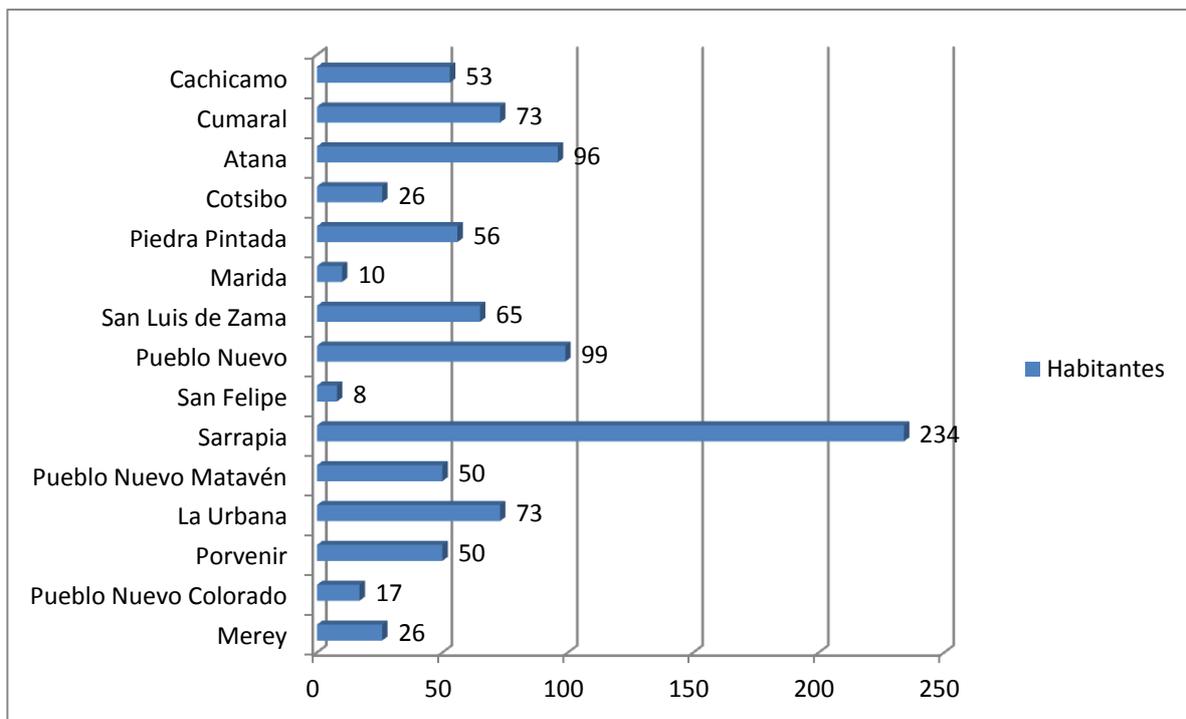


Figura 6. Tamaño actual de las comunidades piaroa en Colombia.
(Elaboración propia basada en el trabajo de campo adelantado 2012-2013)

La cara opuesta de la moneda, las comunidades de la periferia, tienden a residir en comunidades cada vez más grandes, de más de 100 individuos, donde cohabitan varias familias extendidas, o facciones, que cooperan entre sí para realizar aquellas actividades que sobrepasan la capacidad de trabajo de la familia nuclear. Éstas tienden a establecerse como

centros poblados duraderos, muchos de los cuales ahora tienen más de 30 años, debido a que generalmente están en las cercanías de un centro urbano o de una misión, de donde obtienen bienes y servicios que ahora son parte esencial de su vida, en especial la atención médica y la educación formal (Freire & Zent, 2007). Sin embargo, por lo documentado a lo largo de mi trabajo de campo, para el caso colombiano, las comunidades se encuentran en un estadio intermedio; si bien algunas de las comunidades se encuentran ubicadas cerca de la ribera del Orinoco o del Guaviare (5 de 15), la mayoría continúan con un patrón de asentamiento similar al tradicional, prefiriendo los nacimientos o las zonas boscosas de los ríos.

Solo una comunidad supera los 100 habitantes: Sarrapia con una población de aproximadamente 234 personas. Otras dos comunidades de la zona tienen una población cercana a los 100 habitantes: Atana y Pueblo Nuevo de Zama, con 96 y 99 habitantes respectivamente. La primera ha crecido de manera exponencial en los últimos 15 años gracias a la instauración del colegio internado que ofrece educación primaria y media, el puesto de salud, la telefonía rural y una misión de las Hermanas de la Madre Laura (ver figura 6). El crecimiento de las segundas, se asocia a la presencia de las escuelas de educación primaria más antiguas de la zona Orinoco del resguardo Selva de Matavén. De manera adicional, las tres tienen en común haber sido moradas de chamanes poderosos de las facciones piaroa en Colombia (Purunä, 2009; Rosado, diarios de campo, 2012; 2013).

En los tres casos, la fuerza de atracción de las comunidades grandes es equilibrada por la constante separación de facciones o familias en conflicto, quienes crean pequeñas comunidades y buscan independizarse de los asentamientos madre. Estas separaciones son producto de los roces que surgen de la tendencia a cohabitar con parientes lejanos, *otto chahuaruhuä*, en la medida en que crece la comunidad, con quienes los piaroa tienen relaciones muy tensas, que se ven reforzadas por la competencia entre grupos de familias por los bienes y puestos asalariados al interior de la comunidad. Las facciones de una comunidad tienden a residir en áreas o barrios claramente identificables en su interior, pues para los piaroa es muy importante residir tan cerca como sea posible de sus parientes cercanos. Por lo mismo, hay una gran movilidad de individuos entre comunidades, aún en las ubicadas en el territorio ancestral venezolano y las ubicadas en Colombia (Luque 2000; Mansutti, 2003; Rosado, diarios de campo, 2012; 2013).

Idealmente el pueblo piaroa es endogámico como etnia y sus comunidades son autosuficientes, dos condiciones que son percibidas y altamente valoradas por sus integrantes hoy en día. Sin embargo, en la realidad todas las comunidades están interconectadas

económica y socialmente con otras comunidades, vecinas y distantes, de quienes dependen para muchos aspectos de su vida y con quienes establecen alianzas matrimoniales (Rosado, diario de campo Nov, 2005; Freire & Zent, 2007).

La manera como se conciben la familia, el individuo y las relaciones de género se explican en detalle en el Capítulo 5 “*Del Mito a la Praxis: Modelos de género del pueblo piaroa*”.

4.1.3. Contexto actual

Durante los últimos cincuenta años los piaroa han experimentado grandes cambios sociales y culturales, que incluyeron una migración masiva hacia áreas de fácil acceso a los bienes, servicios e ideas de la sociedad nacional, en la periferia de su territorio tradicional. Los centros de atención médica, en particular, han jugado un rol central en este reordenamiento espacial. La biomedicina ha tenido, en general, un impacto positivo en su salud, aunque ha estimulado una concentración de población acelerada alrededor de los centros de atención médica, donde los recursos naturales y la tierra tienden a escasear. Sin embargo, su base económica continúa siendo agrícola y son relativamente independientes desde el punto de vista alimenticio (Mansutti, 2003; Freire & Zent, 2011; Rosado, 2011).

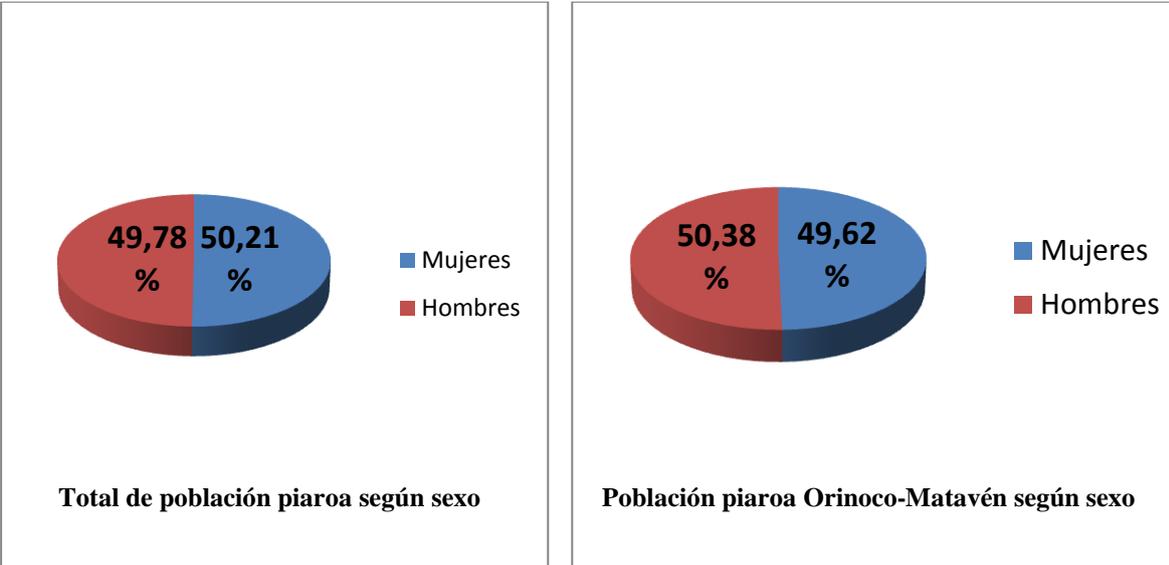


Figura 7. Comparativo distribución de la población por sexo en las comunidades piaroa en Colombia.
(Elaboración propia trabajo de campo 2012-2013)

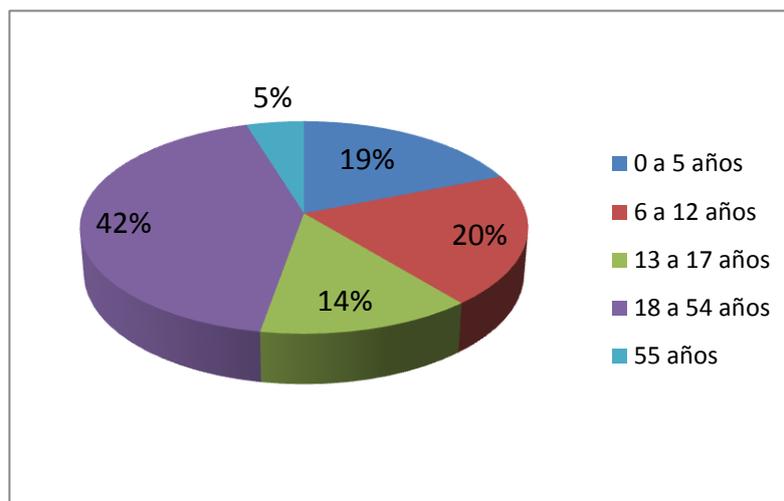


Figura 8. Población piaroa Orinoco- Matavén según rango de edad.

(Elaboración propia trabajo de campo 2012-2013)

Pese a lo anterior, la Corte Constitucional de Colombia reconoció, mediante el Auto 004 de 2009, que existen varios pueblos indígenas en peligro de extinción. La Corte, declaró que el pueblo piaroa corre dicho riesgo, de manera específica los asentados sobre el río Guaviare, y aunque no los incluyó en la lista de 35 pueblos hacia los que hay que desarrollar acciones prioritarias de salvaguarda, reconoce la fragilidad de su supervivencia en el país. De manera adicional, la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, señaló en el año 2010 que están en peligro del *exterminio cultural y físico* por el conflicto armado y por la falta de atención adecuada por parte de las autoridades nacionales y territoriales que garanticen *su seguridad alimentaria, su salud, su integridad física y su vida* (Corte Constitucional, 2009; ONIC, 2010).

La ONIC incluyó a los piaroa, porque en el año 2010, los datos estadísticos con los que contaba la organización indígena reportaba una población inferior a 500 personas. El argumento de la *fragilidad demográfica* aunque serio, no es del todo verdadero. Como se ha mostrado, principalmente las dificultades para obtener información censal fiable se debe a que ninguna institución estatal ha destinado el dinero y el tiempo necesario para recorrer todo el territorio. Además los esfuerzos censales no han contemplado las dinámicas de movimientos poblacionales, ya que los piaroa asentados en Colombia viajan constantemente al territorio venezolano para visitar la familia extensa o peregrinar a los lugares ancestrales o sagrados²⁰.

²⁰ Por las tensas relaciones políticas entre los presidentes Álvaro Uribe (2002 - 2010) y Hugo Chávez (1999 - 2013) durante el primer decenio del siglo XXI, la posibilidad de libre movilidad de los ciudadanos colombianos

Tabla 8. Detalle de la distribución de la población según el rango de edad en las comunidades de la zona río Orinoco, Resguardo Selva de Matavén.

(Elaboración propia trabajo de campo 2012-2013)

Sector	Comunidad	0 a 5 años	6 a 12 años	13 a 17 años	18 a 54 años	+55 años	Total
Berrocal Ajota	Merey	9	3	1	12	1	26
	Pueblo Nuevo Colorado	5	2	1	8	1	17
	Porvenir	6	11	7	25	1	50
Matavén Fruta	La Urbana	16	11	12	31	3	73
	Pueblo Nuevo Matavén	11	9	9	21	0	50
	Sarrapia	38	45	34	106	11	234
	San Felipe ²¹	?	?	?	?	?	8
Caño Zama	Pueblo Nuevo	20	25	16	34	4	99
	San Luis de Zama	10	14	11	27	3	65
	Marida	0	0	3	6	1	10
	Piedra Pintada	11	12	5	25	3	56
Atana Pirariame	Cotsibo	5	3	4	12	2	26
	Atana	21	26	7	34	8	96
	Total	152?	161?	110?	341?	38?	810

Dicho discurso de la *fragilidad demográfica*, ha evidenciado la existencia de los *üwotjuja* frente a las instituciones del Estado y ha contribuido a la realización de varios espacios que buscan posicionarlos en el imaginario nacional. Ejemplo del primer caso es el apoyo que han tenido los piaroa para el desarrollo de su *proyecto etnoeducativo*, financiado con recursos del Ministerio de Educación Nacional- MEN desde el año 2010 y que según el convenio firmado entre el Estado y la comunidad en el 2012 destinó 80.000 dólares a la tercera fase del mismo²². Un ejemplo del segundo esfuerzo fue el realizado por una

por el territorio venezolano se redujo y se condicionó a la obtención de visas. De manera general, a la población indígena no le suelen solicitar documentos de identificación; sin embargo, cuando las relaciones llegan a su punto máximo de tensión, incluso ocasionando el cierre de la frontera, a toda la población colombiana, sin excepción, se le niega el tránsito. En este escenario, indígenas colombianos que cuentan con la doble nacionalidad deben cuidar su acento al hablar español para no tener dificultades en los puestos de control (Rosado, 2011).

²¹ Es pertinente aclarar que la información original de la comunidad de San Felipe no fue encontrada; razón por la cual solo aparece en todas las tablas representada con su población total, dato referido en el consolidado de mis notas de campo.

²² Información consultada en la página del MEN el 5 de mayo de 2014.

productora independiente financiada con recursos de la Comisión Nacional de Televisión, que produjo en el año 2011 para un canal de televisión regional tres capítulos sobre el pueblo piaroa en el marco de la serie “*Rutas Ancestrales*”²³.

4.2 Del discurso a la acción: abordaje de Género y Desarrollo implementados por las ONG en territorio piaroa

Hablar de la historia reciente de la Selva de Matavén y de las comunidades piaroa de Colombia pasa por mencionar varias ONG de carácter conservacionista o indigenista que han trabajado en el territorio y con sus habitantes. La Fundación Omacha, Tropembos Internacional, la Fundación Macarena, y la Fundación Caminos de Identidad – Fucai, son solo algunas de ellas. Sin embargo, los procesos más fuertes de carácter organizativo y con mayor duración en el tiempo vinculan estrechamente a la Fundación Etnollano con el pueblo *üwotjuja*.

Es por esta razón, que en esta sección se busca esbozar y comprender de manera general la forma como Etnollano ha abordado los conceptos de *género* y el *desarrollo* en su trabajo cotidiano, ya que esto permitirá comprender mejor la situación actual del pueblo piaroa, la manera cómo han sido construidos como *indígenas de la Amazonía* en los *discursos* de la ayuda al desarrollo, y a evaluar de qué forma los proyectos implementados en su comunidades han contribuido a las transformaciones de los modelos de género tradicionales.

4.2.1 El caso de Etnollano

En este sentido la principal pregunta es ¿Quién es Etnollano? La Fundación para el Etnodesarrollo de los Llanos Orientales – Etnollano, es una organización privada sin ánimo de lucro constituida en 1985. Tiene por objetivo mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas, campesinas y marginales urbanas de la Orinoquía, la Amazonía y otras regiones de Colombia. Desarrolla programas que refuerzan el patrimonio cultural de estas comunidades, propenden por su desarrollo autónomo y sustentable, y por la conservación de la biodiversidad. Sus áreas de acción son principalmente: programas interculturales de salud,

http://www.contratos.gov.co/archivospuc1/2012/C/122001000/12-12-1049444/C_PROCESO_12-12-1049444_122001000_4903322.PDF

²³ Ver capítulo 7 “*El vuelo*” en www.youtube.com/watch?v=Wt3g7S4Kg9M, capítulo 8 “*Encuentro Piaroa*” en <https://www.youtube.com/watch?v=cyMwYs2cFyY>, y el capítulo 9 “*Despedida Piaroa*” en www.youtube.com/watch?v=V3B2XHHuy6U

etnoeducación, educación ambiental, producción sostenible y protección del patrimonio cultural²⁴.

Etnollano es socio fundador del programa *Consolidación de la Amazonía – COAMA* – que fue establecido en 1989 por una red de ONG que trabajan en la región, como una estrategia para acompañar a los indígenas de la Amazonía Colombiana en recuperar su autonomía y preservar la selva húmeda tropical.

El programa ha trabajado en el fortalecimiento político-administrativo de las autoridades tradicionales indígenas, el respeto cultural, y la protección de la diversidad biológica; con énfasis en la gobernabilidad indígena dentro de los territorios reconocidos como resguardos, y en la aplicación de los derechos indígenas incluidos en la constitución política de Colombia de 1991. COAMA trabaja en campos de educación, salud, auto-gobierno, manejo territorial y de recursos naturales, en los departamentos colombianos de Amazonas, Vaupés, Guainía y Vichada. Ha desarrollado cinco fases de actividades entre 1989 y 2011. Como miembro del programa, la Fundación Etnollano busca la coherencia entre sus actividades, y los objetivos de COAMA (Hildebrand & Brackelaire, 2012, 80-93).

4.2.1.2 ¿Qué enfoque tiene la institución sobre el Desarrollo?

“Para la Fundación el concepto de desarrollo se entiende en términos de todas las acciones adelantadas por individuos, comunidades e instituciones regionales, nacionales e internacionales que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades indígenas, campesinas y urbanas que habitan en sus zonas de intervención. Estas acciones deben realizarse tomando en cuenta y valorizando las particularidades culturales de las poblaciones participantes, fortaleciendo la conservación de la biodiversidad de sus territorios y generando capacidades a nivel local que les permitan tomar decisiones sobre su futuro de manera autónoma e informada. Para que esto sea posible, las acciones conducentes al desarrollo deben llevarse a cabo en el marco de un proceso de diálogo intercultural, en donde se articulen los intereses de las comunidades y las instituciones pertinentes de manera participativa, dándole prioridad a los ritmos y formas de solucionar problemas propios de las comunidades.

Lo anterior implica que los procesos de planeación, concertación y ejecución de acciones deben realizarse principalmente en los espacios de vida de las comunidades,

²⁴ Información disponible en www.etnollano.org

con la participación de todos los sectores de la población y adaptándose a la disponibilidad de recursos y habilidades de los habitantes de cada región. En este sentido, las acciones conducentes al desarrollo se entienden como un acompañamiento, en el que el rol de la Fundación es facilitar el diálogo y la comprensión entre diversos actores de forma que aumente el bienestar general de la población a corto, mediano y largo plazo” (Coordinador sección Salud, Mujer y Género – Etnollano, Respuesta Consulta a Expertos 14 de Abril 2014)

Como lo mencionan Xochilt Herrera y Miguel Lobo-Guerrero (1998), creadores de la ONG, las acciones de Etnollano desde su surgimiento estuvieron fuertemente influenciadas por la antropología indigenista y las luchas sociales en América latina ocurridas en la década de 1970. En ese momento, era prioritario que el saber experto de la antropología dejará de ser *academicista*; era un deber como *antropólogos* y como *colombianos* implicarse en las reivindicaciones que buscaban hacer efectivo el reconocimiento de las poblaciones indígenas, como moradores originarios de los territorios, y como grupos con derecho a la *autonomía* y a la *libre determinación*²⁵. Este posicionamiento del *antropólogo implicado*, sumado a la herencia de la declaración de Alma-Ata²⁶ donde se oficializó el concepto de *salud* ligado al *desarrollo económico y social de las personas*, y en la cual se fijó la meta optimista de “*salud para todos en el año 2000*”, marcaron la ruta de acción de Etnollano.

De manera adicional, es pertinente mencionar un hecho que no se dice de manera explícita en ningún documento, pero se evidencia en el nombre de la organización: el *Etnodesarrollo*, el cual ha sido el eje fundamental de su ideología. En este sentido, una antropóloga que formó parte del equipo de Etnollano durante 6 años menciona que en la ONG el concepto de *desarrollo* se asocia a los planteamientos trabajados por Guillermo Bonfil Batalla y Pablo González Casanova (Consultora e investigadora independiente, vinculada al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Respuesta Consulta a Expertos 1 de Abril 2014).

En este sentido, la idea del *desarrollo* refiere a la noción de *bienestar*, específicamente, al *bienestar colectivo*, que hace que un pueblo pueda *vivir bien*, y continuar

²⁵ El contexto de la antropología colombiana de la época, fue presentado en la sección 3.2.2. “*Las aportaciones de la antropología latinoamericana*”

²⁶ Producto de la Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud convocada por la OMS y la UNICEF en el año 1978.

viviendo de la misma forma en el futuro²⁷. Es decir, que el *desarrollo* de cara a los grupos étnicos implica la posibilidad de continuar existiendo como grupo *diferenciado*. Para que esto suceda, el *bienestar* debe construirse a partir de las nociones propias de los distintos grupos humanos, y deben vigorizar los elementos de pertenencia al colectivo, que en el caso puntual del trabajo con pueblos indígenas implica:

“El fortalecimiento y la valoración de la identidad cultural, tanto al interior del grupo como en relación a los demás actores con los que se relacionan; y un fortalecimiento y consolidación de sus espacios de administración o gobierno, en la búsqueda de una cierta forma de autonomía.” (Consultora e investigadora independiente, vinculada al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Respuesta Consulta a Expertos 1 de Abril 2014).

De esta manera, se establece la premisa que el fortalecimiento de la *identidad cultural* es clave para la cohesión de los grupos, y para establecer objetivos claros y planes de trabajo que se ajusten a los cambios prácticos y políticos a los que se enfrentan como colectividad. Para esto *la historia*, como pueblos indígenas, comunidades, asentamientos, familias, organizaciones, entre otras, resulta relevante para *pensar* las posibilidades de *bienestar* y los caminos para *materializarlas*, reforzando de esta manera el *“autoestima social”*.

Este enfoque de la *“autoestima social”*, constituye una noción de lo *indígena* que está más ligada a la idea de la identidad asociada al *reconocimiento* de la pertenencia a un grupo determinado, que al uso de *marcadores diacríticos* como hablar una lengua indoamericana o tener hábitos y prácticas catalogadas como *autóctonas*. Este enfoque dio paso a la comprensión de los procesos de *cambio cultural*, como elementos constitutivos de las sociedades humanas, potencializados por procesos de aculturación o mestizaje, pero no debidos exclusivamente a ellos (Comunicación personal con la coordinadora de profesionales, inducción al equipo de Etnollano, Rosado, diario de campo Feb, 2005; Consultora e investigadora independiente, vinculada al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Respuesta Consulta a Expertos 1 de Abril 2014).

²⁷ *“La noción de “El Vivir bien” o “El buen vivir”, está situada entre la experiencia histórica y la presente de los pueblos indígenas y campesinos. Pero a la vez, es una especie de memoria perdida y de búsqueda del horizonte de reestructuración y exploración, tendientes al equilibrio, según los pueblos indígenas y campesinos”* (Ticona, 2011, 310).

En este contexto:

“El desarrollo se puede alcanzar en la medida en que las poblaciones puedan de forma informada y autónoma (lo que no quiere decir siempre independiente, pues a veces se buscan estrategias de articulación), alcanzar los objetivos que se tracen para su sostenibilidad y buena vida a futuro” (Coordinadora Sección Alternativas Productivas-Etnollano, Respuesta Consulta a Expertos 5 de abril de 2014).

Estos conceptos son de gran importancia, porque a diferencia de otras ONG, Etnollano ejecuta acciones con población rural y urbana. Trabajar en los dos contextos implica tener un contacto permanente con procesos de *cambio cultural*, que identifica el sentido amplio de su *discurso* institucional con el perfil de *mediador cultural*. Esta condición se observa en el testimonio con el cual se inició esta sección²⁸.

Siguiendo a la coordinadora de la sección de alternativas productivas de Etnollano, el trabajo de la fundación se hace necesario en un escenario donde la población indígena ha sido mayormente excluida del proyecto de nación. Una nación que en la actualidad posa su mirada en los territorios aislados geográfica y socialmente, y en los grupos *subalternos* por la necesidad de proyección económica.

En este contexto, si se facilita el *dialogo intercultural*, las comunidades locales participarán desde sus *saberes* y sus formas de uso y aprovechamiento ancestrales del territorio en el proyecto de nación, aportando alternativas a los modelos hegemónicos sobre cómo *habitar y relacionarse* con el territorio y sus recursos. Desde esta *diversidad* se debe trabajar para que las necesidades y proyecciones de los hombres y mujeres indígenas sean tenidas en cuenta en los planes que se establecen sobre sus vidas. Para esto es necesario que las comunidades locales tengan acceso a *la información* (Coordinadora Sección Alternativas Productivas-Etnollano, Respuesta Consulta a Expertos 5 de abril de 2014).

En esta aproximación, las comunidades indígenas además de ser poseedoras del conocimiento cultural y del entorno, deben desarrollar herramientas para relacionarse con el mundo no indígena que les permitan ganar espacios para la defensa de su derecho a vivir como grupos diferenciados, en el marco de las tendencias dominantes de la economía de mercado. Así, en el *indígena amazónico* que construye Etnollano desde su discurso, se identifican y se resaltan dos elementos de cara a la cooperación al desarrollo: por una parte su identidad cultural y por otra, el valor de sus conocimientos tradicionales en la conservación de

²⁸ Ver el testimonio del Coordinador de la sección Salud, Mujer y Género al inicio de este apartado

un bioma de interés para la humanidad. Estos elementos le asignan a la población objetivo de sus acciones un carácter *cultural conservacionista*. Este binomio *cultura-conservación* se encuentra presente en todos los proyectos analizados en el marco de esta investigación²⁹.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el objetivo general del proyecto COAMA V presentado a la Comisión Europea en el año 2006: “*Una buena gobernabilidad para la conservación y manejo sustentable del bosque tropical en la Región Amazónica*”, que se traduce en la idea de que la principal herramienta para la conservación del bosque húmedo tropical es el fortalecimiento de los gobiernos indígenas locales (Etnollano, Proyecto COAMA V, 2006, 3-4).

Los proyectos analizados en el marco de la presente investigación, definen principalmente a los beneficiarios más por la relación territorial (Amazonía/ Amazonía-Orinoquia) que por su condición étnica. Sin embargo, de cara a la cooperación si se construye una categoría homogénea: *indígenas de la Amazonía*, entre los cuales se incluye el pueblo piaroa, y es la manera formal en que se presenta el binomio *cultura-conservación*. Es necesario señalar que las acciones implementadas en las comunidades pasan por un ciclo de ajuste a las necesidades particulares de cada etnia involucrada, registradas en los marcos lógicos y en los informes de campo de la institución. Sin embargo, realizar un análisis sobre el grado de adecuación cultural de las acciones implementadas bajo los esquemas que se presentan como *interculturales* es una cuestión que sobrepasa el objetivo del presente documento.

4.2.1.3 ¿Qué enfoque tiene la institución sobre el Género?

“El concepto de género hace referencia a los roles construidos al interior de un grupo social que definen los comportamientos y prácticas sociales consideradas propias de los hombres y las mujeres en ese grupo. En este sentido, se entiende que cada individuo desarrolla una identidad de género utilizando las herramientas culturales a su disposición y que esta identidad es independiente de las características biológicas de su cuerpo.

Así, la identidad de género se encuentra relacionada con todas las esferas de la vida de cada individuo, pues afecta desde las pautas de crianza hasta los conocimientos y actividades económicas que cada persona puede desarrollar a lo largo de su vida.

²⁹ COAMA V, RedSima 2009-2011, Informe proyecto Matavén/GEF, Informe COAMA V e Informe RedSima 2010. (Archivo Fundación Etnollano)

Asimismo, la identidad de género se encuentra enmarcada en una red de relaciones de poder en la que por lo general los roles femeninos están subordinados a los masculinos. Esto hace que sea más difícil que las mujeres puedan actuar de forma autónoma y dificulta que participen plenamente en la toma de decisiones sobre sus familias y sus comunidades.” (Coordinador sección Salud, Mujer y Género – Etnollano, Respuesta Consulta a Expertos 14 de Abril 2014)

El discurso de Etnollano contempla como principio que tanto mujeres como hombres son objetivos del *desarrollo*. Dicho de otro modo, el *desarrollo* es para el *bienestar* de mujeres y hombres, un *bienestar*, que como ya se ha señalado antes, debe ser entendido en términos de las propias poblaciones, y no impuesto sobre ellas. Así los hombres y mujeres no sólo son los *destinatarios* sino a su vez son los *medios* para construir ese *bienestar*. Sin embargo, aunque en una primera revisión los hombres y las mujeres están en *igualdad* de condiciones; las ideas del *etnodesarrollo* llevan implícitas una asociación *mujer-familia-sobre carga de trabajo*; mientras que los *hombres* son considerados una variable independiente, con “*acceso a espacios de representación y participación política*”. Esta manera de aproximación al género, permitió considerar a los *hombres* como figuras de liderazgo y a las *mujeres* como centro de la familia.

En consecuencia de lo anterior, se puede observar en los documentos de Etnollano que antes del año 2003 su interlocutor y beneficiario era un colectivo genérico: *las comunidades, los pueblos o las etnias*. Este abordaje vuelve invisibles las asimetrías en las relaciones de poder al interior de las colectividades. Así, temas como *las relaciones de género* se entendían como *asuntos internos* de cada grupo, debidos a su especificidad cultural y como tal no debían ser objeto del análisis y confrontación en los marcos de la cooperación al desarrollo, porque los términos desde los cuales se planteaban esas reflexiones no eran categorías propias de las poblaciones locales.

Esto es relevante por dos causas. La primera es haber centrando el grueso de las actividades de los proyectos en relación a la participación de los hombres. La segunda causa se relaciona con la falta de un trabajo etnográfico que prestara atención a los modelos de género de los diferentes pueblos indígenas con los que se trabajaba, asumiendo así la existencia social exclusiva de *hombres y mujeres*. Se puede concluir que entre 1985 a 2003, si bien las mujeres indígenas no fueron excluidas intencionalmente de las acciones, se dio por hecho que “*la masiva participación de hombres en las actividades de los proyectos se debían a las lógicas culturales de las comunidades amazónicas, en las cuales ellos siempre han*

tenido el papel de interlocutor con los actores ajenos a la comunidad” (Comunicación personal con la coordinadora de profesionales, inducción al equipo de Etnollano, Rosado, diario de campo Feb, 2005).

Como consecuencia de estos dos factores, hubo una tendencia en los proyectos de Etnollano que se puede rastrear hasta el presente, y es la de orientar los programas de desarrollo relacionados con temas organizativos, políticos y medioambientales hacia *los hombres*, y los programas de producción hacia *las mujeres*. De manera excepcional los programas de salud incluyeron acciones diferenciadas según la gran diversidad de actores en las comunidades indígenas, constituyendo la línea de acción de la ONG más cercana a contar con un enfoque de género como tal³⁰.

El año 2003 marcó una coyuntura en las políticas y estrategias de Etnollano. En dicho año la financiación de la RedSiamia³¹ por parte de Novib exigió que se incluyera un *enfoque de género* en el trabajo institucional. En un primer momento la posición de la fundación fue considerar que la categoría de *género* estaba supeditada a la de *identidad cultural*. Sin embargo, *“tras una reflexión sobre el tema, fue evidente que el trabajo de la fundación había estado hasta ese momento orientado hacia hombres. [...], así que decidieron aproximarse a un trabajo con las mujeres”* (Consultora e investigadora independiente, vinculada al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Respuesta Consulta a Expertos 1 de Abril 2014).

Este hecho permite evidenciar una cuestión que ha sido recalcada por Escobar (1998, 347) y Álvarez (2000, 278-280), relacionada con la obligatoriedad de la implantación de los enfoques MED y GED³² en las ONG y demás receptores de la ayuda al desarrollo. Estos

³⁰ Dos ejemplos de esta aproximación se encuentran en los informes de los proyectos *“Recuperación Nutricional de la población Sikuani”*, apoyado entre 1989 y 1991 por el Plan Nacional de Rehabilitación–PNR, y *“salud de las minorías étnicas de Colombia”* financiado entre 1990 y 1994 por la International Development Research Centre–IDRC de Canadá. (Archivo físico fundación Etnollano)

³¹ *La Red de Salud Indígena Amazónica – RedSiamia*, fue una iniciativa de un grupo de organizaciones de la sociedad civil, indígenas y no gubernamentales, liderada por Etnollano, que se articuló por 11 años a través de la promoción de cambios en las políticas y prácticas relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas a la participación y a la identidad cultural en los programas de salud. El accionar de la Red se centraba en el Noroeste Amazónico, es decir, en Brasil, Colombia y Venezuela. (Etnollano/RedSiamia, 2009)

³² Como sintetiza De la Cruz (1999) *“Mujeres en el Desarrollo”* (MED) y *“Género en el Desarrollo”* (GED) son dos maneras diferentes de percibir y abordar el tema de la subordinación y el trabajo de las mujeres en los modelos y estrategias globales de desarrollo. El primero se centra en integrar a las mujeres en el proceso de desarrollo existente, desde la perspectiva económica. El segundo busca *empoderar* a las personas desfavorecidas, y transformar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres para asegurar el desarrollo sostenible e igualitario. Una descripción más profunda de estos enfoques se realizó en el subtítulo 3.1.1.2 *“la feminización del desarrollo”*.

autores plantean que la incorporación de los abordajes no es producto del análisis de los aprendizajes generados por los proyectos. Por el contrario, provienen de una obligación señalada por los términos y condiciones bajo los cuales los donantes restringen la entrega de la ayuda. Esta cuestión nunca fue un tema tabú en Etnollano, al hablar de los procesos organizativos sus directores siempre reconocieron que se comenzó a trabajar en *género* cuando la cooperación al desarrollo marcó ese derrotero (Comunicación con la coordinadora de profesionales, inducción al equipo de Etnollano, Rosado, diario de campo Feb, 2005)).

Así, el *enfoque de género* implementado por Etnollano está en “*constante construcción*” (Comunicación personal con la coordinadora de profesionales, inducción al equipo de Etnollano, Rosado, diario de campo Feb, 2005)). Esto se debe a dos aspectos. Primero en la medida que cambian las directrices de la cooperación y los financiadores; y segundo, y más importante, es que busca ajustarse a las necesidades y expectativas planteadas por las comunidades, específicamente mujeres, beneficiarias.

Una traducción de este segundo elemento, se observa en el esfuerzo por generar espacios de discusión y análisis sobre la categoría de *género*, buscando no trasladar a las comunidades indígenas, al menos de manera intencional, las ideas sobre el papel de *las mujeres* o sobre *las relaciones de género* que marcan las directrices de la cooperación³³. Tras el proceso de consultas y debates, para el 2004 se estableció que “*el enfoque de género se concentra en prevenir y disminuir desigualdades [entre hombres y mujeres] que son evitables, innecesarias e injustas*” y para esto, se debía dar voz y participación a las mujeres, *protagonistas* del estado de *salud* familiar y de los procesos de *cambio cultural* (Etnollano/RedSiama, 2009). Visto en perspectiva, el abordaje del género hecho por la ONG ofrece una visión híbrida que cuenta con un objetivo cercano al enfoque GED y un accionar característico del enfoque MED.

En los planteamientos más recientes sobre el *enfoque de género*, Etnollano ha dejado de distinguirlo como una de sus áreas de trabajo para incorporarlo de manera *transversal* en

³³ La fundación Etnollano construyó espacios de discusión a distintos niveles para capitalizar su enfoque, con el propósito de reunir concepciones, orientaciones y prioridades que determinarían lo que debía ser el *abordaje de género*. Siguiendo su lógica de investigación- acción- participativa- IAP, los primeros espacios fueron a un nivel comunitario, local e interétnico: los *Encuentros de Mujeres Indígenas de la Amazonía*- EMIAS celebrados en distintos lugares de Colombia en los años 2003, 2004, 2006 y 2008; y los *Encuentros Binacionales de Mujeres Indígenas*, (entre Venezuela- Colombia) realizados en comunidades piaroa en los años 2007 y 2010.

El segundo nivel, se estableció a nivel técnico con los actores de la *panamazonía*, es decir, con organizaciones indígenas, universidades, centros de investigación, instituciones estatales y otras ONG presentes en Brasil, Venezuela, Ecuador, Perú y Colombia, principalmente. Para ello se realizaron mesas técnicas celebradas en los años 2004 y 2009; y un foro virtual sobre género en la Amazonía en el año 2005.

todas sus acciones (comunicación personal con el director general, análisis organizativo de Etnollano, Rosado, diario de campo Ene, 2012). A través de sus documentos internos, los proyectos presentados a los cooperantes y en sus acciones con las comunidades indígenas, la ONG plantea que los procesos culturales entre hombres y mujeres indígenas responden a contextos ancestrales que han sido considerados de *complementariedad* y *equidad*. De igual manera, destaca la participación que las mujeres indígenas han tenido históricamente en sus culturas, pero considera que los procesos culturales ancestrales que han generado su exclusión se deben *transformar*.

En este mismo orden de ideas, Etnollano resalta cómo los procesos históricos de articulación con las sociedades nacionales y visiones no indígenas, han transformado la situación de hombres y mujeres en lo económico, lo político y lo social, generando *desigualdades* y *exclusiones*. En este contexto, se hace *necesario* el fortalecimiento de habilidades que les permitan los hombres, y especialmente, a las mujeres indígenas recurrir a nuevas estrategias de articulación dentro de sus pueblos y con la sociedad mestiza- nacional, para reclamar sus derechos en nuevos escenarios de participación.

Este análisis plantea que el problema de la *poca participación, o baja visibilidad del papel* de las mujeres indígenas se debe resolver atendiendo a sus necesidades económicas, educativas, organizativas e institucionales, para generar espacios de participación en igualdad de condiciones y restaurar las relaciones de complementariedad entre los géneros. Así es pertinente mencionar que en la actualidad para Etnollano:

“La principal contribución del abordaje de género es el fortalecimiento de la autonomía a nivel comunitario y la sostenibilidad de los procesos de desarrollo que se implementen en una región. Al aplicar un abordaje de género se asegura que las mujeres no sean relegadas en la toma de decisiones sobre los programas y proyectos que se desarrollan en sus territorios y se generan capacidades entre ellas para que en adelante asuman roles de liderazgo en su vida cotidiana. [...]

Un abordaje de género en el que se fortalezcan las habilidades de las mujeres permite que sea más fácil que los procesos de desarrollo tengan un anclaje más fuerte en la comunidad y contribuye a que la participación sea más efectiva al incluir puntos de vista y preocupaciones que no podrían expresarse debido al papel preponderante que suelen tener los hombres en la comunicación con agentes externos a las comunidades” (Coordinador sección Salud, Mujer y Género – Etnollano, Respuesta Consulta a Expertos 14 de Abril 2014)

Tras la retrospectiva anterior, es pertinente señalar que aunque el discurso institucional se ha actualizado de *forma* en los documentos dirigidos a la cooperación, el abordaje de *género* continúa estando más cercano del enfoque MED. Esto se debe posiblemente a los mismos principios de la ONG, donde toda investigación debe estar orientada a contribuir al bienestar de las comunidades. Así el *enfoque de género* ha estado directamente relacionado con las condiciones de vida de las mujeres indígenas, más propio del campo de la antropología aplicada, y mucho más alejado de la revisión analítica de las *relaciones de género* en los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, postura más cercana a las esferas de la antropología académica.

A manera de reflexiones y posibles insumos para fortalecer o mejorar el enfoque de género de la ONG se encuentran los siguientes puntos:

- Hablar de género es hablar de mujeres. Específicamente de *mujeres indígenas*.
- Por la estructura de la ONG quienes están más cercanos a tener claridad sobre el discurso institucional sobre *Género y Desarrollo* son los/las directores/directoras de las áreas de trabajo.
- No existe un compendio o documento guía que recoja las influencias conceptuales que sustentan el accionar de la ONG, sean estos *desarrollo, etnodesarrollo o género*. Esto es una debilidad en la transversalización del *enfoque de género* en todas las áreas de su accionar. Además, dificulta que los profesionales que son contratados para desarrollar acciones puntuales en terreno, se rijan por las directrices de la ONG. Dando lugar a una multiplicidad de *discursos* que las comunidades beneficiarias recogen como *oficiales* de Etnollano.
- La falta de una estrategia formal relacionada al *enfoque de género*, conlleva al riesgo que en la formulación de los proyectos se pierda la perspectiva del resultado real de las actividades proyectadas. Esto debido a que se da por hecho que *las necesidades de las mujeres indígenas*, como categoría genérica, son iguales en todos los pueblos amazónicos. En este sentido, las actividades propuestas para *superar* las brechas e inequidades entre los géneros, y contribuir a la restaurar el *equilibrio* entre las relaciones entre hombres y mujeres, al desconocer las relaciones de poder de las comunidades y al *empoderar* a determinados actores, pueden fomentar la continuidad del ciclo de

desigualdades, constituyendo así un obstáculo mismo para el objetivo institucional: propender por el *Etnodesarrollo*. Esta situación se agrava cuando las categorías *desarrollo* y *género* están *vacías*, desde el discurso formal de la ONG, y los profesionales de campo, generalmente de rápida rotación, pueden llenarlas con sus interpretaciones personales.

- Es prioritario desarrollar investigaciones etnográficas en los temas de género entre las comunidades con las que se trabaja, para establecer criterios reales sobre la manera en que las actividades dirigidas *al desarrollo*, modifican o impactan la organización social de cada pueblo indígena. En este sentido el/la antropólogo/antropóloga recupera su faceta profesional y no es un técnico más, orientado al alcance de los objetivos formulados en los proyectos.
- Se deben desarrollar herramientas analíticas que permitan bajo una postura de *relativismo cultural*, reconocer las relaciones de poder en el interior de las comunidades indígenas. Esto permitirá analizar las *necesidades* manifestadas por la población con la que se trabaja, y establecer prioridades.

Así mismo, hay que resaltar que:

- La ONG ha generado espacios que buscan establecer de forma *consensuada* el *enfoque de género* a implementar con las comunidades indígenas. En este sentido, las acciones desarrolladas en este tema no han sido impuestas a las poblaciones receptoras de la cooperación.
- Hay consciencia institucional frente a que la *perspectiva de género* determina, de manera directa, el éxito de los proyectos y su apropiación por parte de los beneficiarios.
- Al reconocer el *enfoque de género* en constante construcción, se abre el abordaje a las dinámicas cambiantes de las relaciones de poder y de los modelos de género, tanto en las comunidades, en las agencias de cooperación y en la propia ONG.
- La ONG maneja un lenguaje sencillo y claro que permite a sus principales interlocutores, las comunidades indígenas, entender y expresar sus posiciones positivas o críticas frente

al manejo del *abordaje de género* por parte de la institución en sus proyectos. Estos procesos de retroalimentación comunidades – ONG - financiadores, permite construir alianzas interinstitucionales (académicas y con diversos niveles del Estado) para nutrir desde diferentes perspectivas el ciclo de los proyectos, lo que aporta a la sostenibilidad de los resultados alcanzados.

Todas las descripciones y análisis desarrollados en esta sección son una escueta etnografía institucional sobre dos conceptos básicos: *Desarrollo* y *Género*. Esta básica etnografía institucional es pertinente en la investigación en al menos tres aspectos. El primero, porque brinda una aproximación a lo que *aprendí* a ignorar o a privilegiar de cara a las comunidades piaroa en mi papel de *mediadora* en el marco de la cooperación al desarrollo. El segundo, porque aporta a la comprensión de las dinámicas del *discurso* y de los *regímenes de representación* en la creación de una *realidad social*. En tercer lugar, y tal vez el más importante, es que permitirá cuestionarse sobre la capacidad de subversión de los órdenes de representación y de los contra discursos en el seno de las dinámicas cotidianas del pueblo *üwotjuja*, asociadas a la construcción, transformación y práctica de sus modelos de género.



Fotografía 5. Anciana y niña piaroa
(Archivo María Rossi, 2007)

5. DEL MITO A LA PRAXIS: MODELOS DE GÉNERO DEL PUEBLO PIAROA

Como se mencionó en el apartado 3.1.1 *La etnografía amazónica y los abordajes de género*, el análisis del mito y del ritual como prácticas discursivas de los pueblos indígenas de la Amazonía, son importantes para comprender la manera en la que tradicionalmente se constituyen los *géneros*, principalmente porque en algunos contextos, todavía poseen una importancia considerable en los ciclos de reproducción social y simbólica de los pueblos, como es el caso de los piaroa.

Sin embargo, el análisis de estos dos elementos, tiene que relacionarse con las transformaciones culturales y los procesos de globalización, urbanización, integración a la economía capitalista, proyectos de desarrollo, etc., que se han convertido en el escenario cotidiano de las poblaciones amazónicas. Estos fenómenos movilizan y encarnan representaciones híbridas sobre lo *femenino*, lo *masculino* y la *sexualidad*.

En este contexto, para ampliar la mirada y la comprensión del *género* desde la etnografía amazónica, se debe prestar atención a la vida cotidiana, a los eventos ordinarios de los individuos y de las comunidades. Se debe recentrar la mirada en los estudios de parentesco, las transformaciones de las estructuras sociales y la manera como los *géneros* se constituyen y expresan con relación a los otros, en relaciones de poder y negociación. Una aproximación superficial de estos puntos, en relación al pueblo piaroa, se presentará en este capítulo.

Para lograr el objetivo mencionado, el capítulo se divide en dos grandes ejes. El primero llamado “*modelos tradicionales de género*” presenta la manera como se han constituido desde el punto de vista tradicional, es decir nativo, lo masculino y lo femenino. Razón por la cual se retoman y profundizan aspectos constituyentes de las etnografías clásicas, así como algunos recopilados en mi trabajo de campo, como la comprensión del sistema cosmológico, las relaciones de parentesco y afinidad, la organización social y la enculturación. Todos elementos necesarios para comprender cuál fue el papel de los géneros en la sociedad piaroa y la manera cómo en la cotidianidad se relacionaban hombres y mujeres.

El segundo aparte, titulado “*transformaciones, rupturas y continuidades en los imaginarios y prácticas asociadas a los géneros*”, coloca el acento en el cambio cultural y en la manera en que los factores constituyentes de ese cambio se encarnan en las diferentes concepciones contemporáneas de los géneros y de su praxis.

5.1 Modelos tradicionales de Género

5.1.1 Cosmología y Cosmogonía

Para comprender las representaciones dadas por los piaroa a las actividades de la vida diaria es necesario vislumbrar la manera en que conciben *lo social* y la posición del *ser humano* en el universo. Para ellos, el espacio mítico es un mundo continuo donde los dioses, héroes culturales, animales terrestres, animales acuáticos, aves y plantas están emparentados entre sí por relaciones de parentesco y afinidad (Ver figura 9).

De manera sencilla, se puede decir que la mayoría de los mitos piaroa narran las luchas entre sus principales héroes culturales por controlar los poderes del universo. *Kuemoi*, representado por la anaconda y el jaguar, quien toma alucinógenos muy fuertes, es el dador de la cultura y la agricultura, y representa el conocimiento y la brujería descontrolada. Por otra parte, su yerno *Wahari*, quien se encarna en danta³⁴ y se transforma en tragavenado³⁵ y en águila halcón, es el creador de los *üwotjuja* a partir de la carne de los peces, y representa el conocimiento y la brujería controlados.

Las narraciones sobre la creación cuentan que *la sociedad* piaroa surgió como fruto del matrimonio mítico entre dos grupos de seres: la familia de *Kuemoi* y la familia de *Wahari*. Estas dos familias cohabitaron la primera churuata o *Iso´de*. Estos héroes y sus familiares a lo largo de los relatos se transforman en dioses, descontinuando el tiempo mítico y dando paso a *lo social*. Como narran Overing & Kaplan (1988):

“Originalmente, todas las criaturas tenían apariencia humana, pero, al final del tiempo y de las aventuras míticas, las plantas, animales terrestres y acuáticos adoptaron su forma actual; se transformaron en distintas categorías y, una vez establecida la sociedad, debieron interactuar como categorías y no como individuos”
(P. 400)

En este contexto, como continúan argumentando estos autores y las narraciones recientes de algunos indígenas piaroa corroboran, los peligros que acechan al *ser humano* como *ser social* surgieron en el momento en el que ocurrieron esas transformaciones; es decir, cuando los animales adquirieron su forma actual y los héroes culturales se transformaron en dioses. (Overing, 1975; Overing & Kaplan, 1988; Purunä, 2009; Comunicación personal con el capitán de la comunidad de la Urbana, en Rosado, diario de campo Jun, 2009).

³⁴ También conocido por el nombre de tapir (*Tapirus bairdii*)

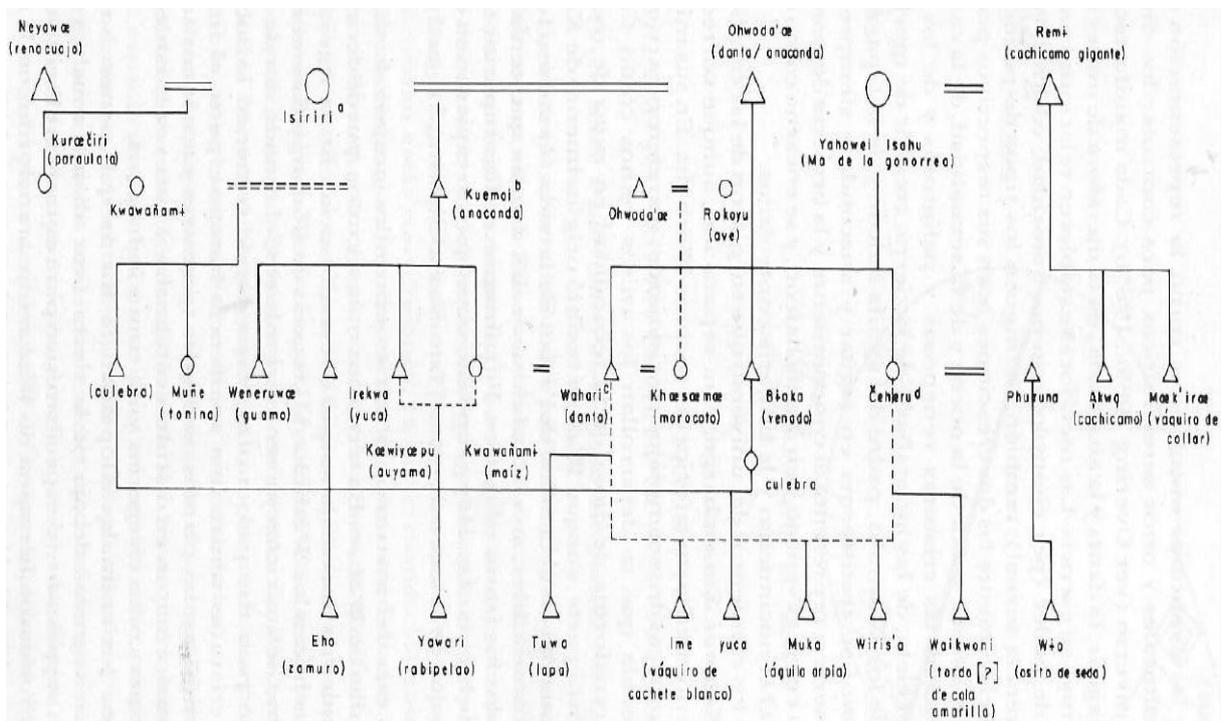
³⁵ Boa constrictor (*B. c. constrictor*)

Según el relato:

“A finales del tiempo mítico Wahari dio una gran fiesta, un Warime³⁶, al que fueron invitados todos los seres míticos. Al terminar la fiesta, Wahari otorgó a los animales su forma actual. Luego cada especie se dirigió hacia su hogar. Los animales, a medida que perdían su humanidad y cultura, recibían las enfermedades de mano de Wahari para transmitírselas a los *üwotjuja*. Mientras éstos recibían cultura, los animales perdían la suya, y los *üwotjuja* a cambio de su humanidad recibían enfermedades” (Overing & Kaplan, 1988, 401).

Figura 9. Relaciones de parentesco y afinidad entre los seres mitológicos

(Overing & Kaplan 1988, 399)



En este orden de ideas, el fin del tiempo mítico marcó la agrupación de los seres por categorías de similares: plantas, animales, dioses, humanos, etc., y su separación en el espacio cosmológico, ya que tuvieron una morada propia. Sin embargo, en *el mundo terrenal*, que es

³⁶ El *warime*, para algunos autores, es una versión del *yuruparí*, es una celebración de la fertilidad; y la fertilidad es un evento asociado a la eficacia chamánica en el mundo piaroa. Los *üwotjuja* lo definen como una batalla en la que el *warimeruwa* (chaman anfitrión), dirige los esfuerzos de todos los miembros de su comunidad para garantizar la seguridad de un grupo selecto de aliados piaroa y de los seres del cosmos que vienen a compartir con ellos, y a los que deben defender de las agresiones de otros chamanes envidiosos, sean estos indígenas o no humanos.

Los grandes chamanes no humanos que están invitados controlan la fertilidad del mundo. Estos seres se expresan a los no iniciados como voces musicales o animales. Las voces musicales conforman una orquesta, generalmente nocturna, que nunca puede ser vista y sólo puede ser escuchada por las mujeres y los niños. Los animales enmascarados, *Ojuodaa* y *Reyó* por el contrario, realizan su danza frente a la vista de todos. Para mayor información ver Mansutti (2012).

social, deben interactuar sin importar que sean de naturaleza diferente. Así, gran parte de los ritos y prohibiciones piaroa buscan proteger *lo social* a través de integrar debidamente las categorías diferentes presentes de manera simultánea en el día a día. Precisamente, las restricciones o tabúes alimenticios y sexuales, los cantos que protegen contra las enfermedades causadas por los animales y la *suerte* o magia para la caza, buscan conservar *lo social* frente al peligro que representa la interacción entre dispares: plantas/animales, humanos/animales, parientes/afines. (Overing, 1975; 1986; 1993; 1999)

Como cada categoría tiene su propia morada, el alma humana, al igual que el alma de los animales³⁷, regresa a su *lugar de origen* y a su *clan funerario* junto con sus semejantes, donde tendrá relaciones sexuales con sus familiares, pero no engendrarán. Ese lugar es la antítesis de lo social: promiscuidad, incesto, carencia de plantas y animales para el consumo, razón por la cual hay canibalismo. Allí no hay relaciones sociales y biológicas de reproducción, porque no hay *canciones*, ni *rezos*, ni el conocimiento que de ellos se deriva.

En el plano terrenal, un piaroa no tiene ninguna obligación ritual, económica o política con los miembros de su *clan*; razón por la cual puede casarse con un miembro de cualquier grupo. (Comunicación personal con el capitán de la comunidad de la Urbana, en Rosado, diario de campo Jun, 2009). Es a esta complejidad de relaciones a las que Overing & Kaplan (1988) le atribuyen la capacidad de la sociedad para establecer “*simultáneamente la diferencia y la cohesión social entre el “yo” y el “otro”, [...] y al mismo tiempo, reconocer la estrecha vinculación que los lleva actuar como conjunto*” (P. 404).

Lo anterior es importante para comprender por qué los piaroa son endogámicos con filiación bilateral, ya que para entablar las relaciones de reproducción social deben interactuar con seres de naturaleza *domesticada*, (cuestión que se abordará en profundidad más adelante). Así de manera muy sucinta, para los piaroa solo en el *plano terrenal* existe *lo social*, gracias a las habilidades del pensamiento. Estas habilidades solo son posibles cuando la *gente* alcanza su *ta'kwarü* o *madurez/pensamiento*. La cara contraria de la moneda, la representa *el más allá* donde solo hay desorden caracterizado por el incesto y la infertilidad. Es el estado *salvaje* de los seres míticos, es lo no social. (Overing, 1986; Overing & Kaplan, 1988; Purunä, 2009)

³⁷ El alma de los animales tiene su morada debajo de las rocas, las montañas y los ríos. En algunas variaciones de los mitos en Colombia, en sus moradas los animales recuperan la forma humana, por eso cuando una persona está en un estado liminal como el parto, la pubertad, o una fuerte enfermedad, no debe estar sola recorriendo el territorio, porque los espíritus de los animales tienen la agencia para llevarlos a su morada, causando su muerte en el plano terrenal.

En este sentido, para los piaroa, los hombres y las mujeres alcanzan la madurez de la misma manera: los individuos la adquieren cuando tienen la capacidad de cooperar tranquilamente con los demás en la vida cotidiana. Así, lo masculino no es superior ni se crea en oposición a lo femenino, los dos están en el mismo nivel y son complementarios, porque se necesitan para la reproducción física y social. Esto se refleja diariamente en la complementariedad del trabajo de unos y otras para la alimentación familiar, para la cual el hombre aporta la carne procedente de la caza o de la pesca, y la mujer contribuye con las hortalizas y las frutas provenientes del conuco (Overing 1989, 81-94; Rosado, 2011, 142).

Lo anterior solo tiene sentido, si conocemos que:

“For the Piaroa all cultural capability is wizardry, including menstruation, which is considered along with hunting, fishing, and sorcery as transcendent knowledge acquired through maripa leau, or “lessons in wizardry”.[...]Menstruation, and fertility with which it is associated forms a woman’s “thoughts” (ta’kwarü), as similarly hunting and fishing capabilities are the “thoughts” (ta’kwarü) of a man”³⁸
(Overing, 1986, 148).

5.1.1.1 La agencia humana: la “vida de los sentidos” y la “vida del pensamiento”

Los *üwotjuja* como seres humanos o *gente, thiha*, tienen un origen común y diferenciado de los animales, los cuales fueron formados de una materia uniforme, mientras que ellos fueron modelados por *Wahari* a partir de la carne de los peces. El mito tienen varias versiones, pero según la más difundida entre los piaroa colombianos³⁹, *Wahari* creó varias parejas conformadas por un hombre y una mujer, en una laguna debajo de la montaña *päräkä*, conocida por los no indígenas como el cerro Cuao, en Venezuela.

Según el relato, estos hombres y mujeres, fueron enviados por *Wahari* a los cuatro puntos cardinales donde dos parejas compartieron una *iso´de* y poblaron el territorio⁴⁰,

³⁸ Traducción propia. “Para los piaroa todo el potencial cultural es mágico, incluyendo la menstruación, la cual es considerada junto con la caza, la pesca y la brujería conocimientos trascendentales que se adquieren a través de la maripa leau, o lecciones de brujería. La menstruación y la fertilidad están asociadas a formas del pensamiento de las mujeres, (ta’kwarü), así como la capacidad para la caza y la pesca son el pensamiento, (ta’kwarü) de los hombres”. (Overing, 1986,148).

³⁹ Para la construcción de este resumen se utilizaron las narraciones de origen que brindaron las ancianas de las comunidades de Sarrapia, La Urbana, Merey, Pueblo Nuevo Matavén, San Luis de Zama, Pueblo Nuevo de Zama y Atana, durante el año 2005 en el marco de los talleres comunitarios de salud de la mujer organizados por la Fundación Etnollano.

⁴⁰ En el pensamiento piaroa estas parejas dieron origen a los diferentes grupos humanos: *deiyu ruä*, o la gente dueña de la selva, que son ellos y es la razón por la cual en algunas etnografías también se les llama por este

formando en el plano terrenal el sistema de mitades que caracterizó la residencia de los seres míticos.

Para los piaroa la vida en comunidad convierte a los individuos que son unidades de distinta naturaleza, en seres semejantes gracias a la *fecundidad* que se expresa en la cultura. En este sentido, ellos consideran que la esencia del ser humano o *thiha*, es única, y es su *habilidad* para construir el mundo terrenal según su deseo. Es decir que la agencia del ser humano es la creatividad, su fuerza transformadora. Sin embargo, la creatividad no es algo biológico ni psicológico, es *cultural*⁴¹. Así, para que la gente desarrolle su creatividad, debe aprender a combinar y a hacer fértiles la *vida del pensamiento*, *ta'kwariü*, y la *vida de los sentidos*, *kaekwae*.

Overing (1999, 90-93) sostiene que esta dualidad constituyente de la agencia del ser humano, tiene sentido cuando se comprenden las fuerzas antagónicas primordiales en la cosmología piaroa, que como se mencionaron en el apartado referente a la cosmología, son *Kuemoi* y *Wahari*. Así, la manera de distinguir la *vida de los sentidos* y la *vida del pensamiento* no es por su forma sino por su práctica, es decir, mientras la primera provee al individuo de la fuerza física y de la capacidad sensible para realizar cualquier actividad en el plano terrenal; la segunda le da la capacidad de pensar, planificar y reflexionar sobre la intencionalidad de las acciones, el valor que tienen y sus repercusiones, gracias al vínculo que tiene con la tradición y las costumbres. Las dos *vidas*, al ser internalizadas por el individuo, conforman el “yo” piaroa que se representan a través de sus “*cuentas vitales*”, *kaekwaewa reu*.

Al nacer cada piaroa trae consigo sus *cuentas de los sentidos* que son las que le permitirán comer, cazar, cultivar, tener relaciones sexuales, etc. En un ritual posterior cada individuo recibirá las *cuentas del pensamiento*, que le permitirán la reflexión y la práctica cultural, es decir, le darán el conocimiento de la selva, la manera de relacionarse con las plantas y los animales, así como la historia y los hábitos de su pueblo. Los dos tipos de cuentas serán unificadas en el interior de cada persona por el chamán o *rua*, formando así una triplete básica cuyos elementos se constituyen mutuamente: la acción, el pensamiento y el sentimiento. (Overing, 1975, 9-13)

nombre. *Jotjokiyu ruä*, o gente dueña de las riberas y cabeceras de los caños, donde nacen los ríos; *inäwiyä ruä*, o gente dueña de las cordilleras y de las serranías, y *mejekiyu ruä*, o gente dueña de las sabanas.

⁴¹ Ver cita de Overing (1986) en la página anterior.

Sin embargo, la capacidad de controlar los sentidos a través del pensamiento no fue siempre una característica de los piaroa. Según algunos de sus relatos, en los primeros días de la creación, los deseos e impulsos fueron controlados de manera caótica por la *vida de los sentidos*, razón por la cual los genitales de los primeros hombres y mujeres eran de color azul brillante. Cuando los piaroa adquirieron el conocimiento de las normas del parentesco y del matrimonio, los genitales perdieron su color y brillo, adquiriendo las características que tienen hoy en día. A partir de entonces, la capacidad del pensamiento reflexivo piaroa es constitutivo del orden social; ya que a través de la fertilidad controlada o *domesticada* el individuo se vuelve capaz de casarse, tener hijos y establecer relaciones duraderas de parentesco. (Overing, 1993; 1999; Purunä, 2009)

Un piaroa demuestra su individualidad a la comunidad en la medida que es hábil controlando, a través de la práctica de las actividades de la vida cotidiana, su fuerza creativa. Pero es precisamente esa fuerza creativa, o pensamiento reflexivo, la que sumada a la fuerza creativa de los demás miembros de la comunidad permite *lo social* y la existencia como gente, *thiha*. Desde pequeños a los piaroa se les enseña a dominar sus emociones, ya que su manifestación excesiva es señal de *salvajismo*, de los tiempos míticos caóticos de los héroes culturales. Así, la *tak'warü* o *madurez/pensamiento* incluye la capacidad de utilizar el lenguaje y los medios para adquirir y procesar los alimentos; contiene las habilidades para el parto, la horticultura, la caza, el ritual y la fabricación de herramientas; es decir, es el producto de la *fuerza fructífera del intelecto*. (Purunä, 2009)

En este orden de ideas los *üwotjuja*, van madurando con los años en la medida en la que ejercitan su *vida de pensamiento*, y es por esa razón por la cual tradicionalmente se consideraba que las personas ancianas eran más fuertes y físicamente más saludables que los jóvenes, quienes al ignorar los tabúes y normas sociales, se enfermaban fácilmente y colocaban en peligro a la comunidad.

Sin embargo, la amenaza hacia *lo social* la poseen todos los individuos en sí mismos. Los piaroa consideran que todas las excreciones corporales son altamente contaminantes para los otros, ya que son vistas como expresiones de *fertilidad*⁴² no controladas por el pensamiento reflexivo, lo que da paso a la enfermedad. Así, la sangre, principalmente de la

⁴² A manera de ejemplo: “*Wahari, it is said, made brains for people from the boils of his own venereal disease: these boils are given the same name as the paint marks that tell or a woman's knowledge of her menstruation – iwá máruwa. On the other hand, the box of origin for the boils of venereal disease is labeled, unásayu, or “a lusty old man”. Miscarriage is given the same name word as ejaculation (puikwa). And the triad of vomit, semen and excrement carry same label, edéku.*” (Overing, 1986,147)

menstruación, el semen, la orina, las heces o el sudor son agentes altamente contaminantes para quienes entran en contacto con ellos; al igual que para sus familiares, que por el sistema de parentesco piaroa es toda la comunidad.

Pese a lo anterior, y precisamente por la *madurez* que pueden alcanzar los individuos, los dioses les entregaron a los hombres y a las mujeres una cualidad fundamental para la vida. A las mujeres, representadas en las cuentas azules que utilizan en sus collares, se les entregó el manejo de la *fecundidad*, la cual está relacionada con la fecundidad de la naturaleza; y por esa capacidad son las poseedoras del *conocimiento*. A los hombres, representados por los alucinógenos, los objetos para su consumo, los cantos y los rezos, se les entregó el *pensamiento*, con el cual se adquiere el *conocimiento* para vivir en el mundo terrenal e interactuar con los *dueños de la naturaleza* en el plano espiritual; y por estas capacidades ellos son los poseedores de la *fecundidad*. (Purunä, 2009).

Así, siguiendo a Overing (1986, 147), los piaroa *juegan* con el intercambio de energía entre los dos géneros; en el cual, los hombres necesitan que las mujeres les transfieran las habilidades de su creatividad para desarrollar su propia fuerza transformadora, y viceversa.

En este mismo orden de ideas, Overing & Kaplan (1988, 404-405) plantearon que para los piaroa el hombre ideal es aquel que es femenino, ya que para lograr su *tak'warii*, busca que su pensamiento se identifique con la fecundidad femenina y esto lo logra a través de la ingesta del yopo, (*Piptadenia peregrina*), que contiene el conocimiento femenino de la vida. De esta misma manera, la mujer ideal es aquella masculina, ya que al contener en ella misma el conocimiento masculino, necesita del hombre para la reproducción. De esta manera, y como ya se había mencionado en el apartado anterior, lo masculino no es superior ni se crea en oposición a lo femenino, los dos están en el mismo nivel y son complementarios, se necesitan para la reproducción física y social.

5.1.2 Organización Social y Política

5.1.2.1 Parentesco y sistema matrimonial

Como se mencionó en el capítulo IV, para el pueblo piaroa los miembros de una churuata o *iso'de*, conformaban un grupo local estructurado relacionado por el parentesco bilateral, y era la principal unidad económica. Aunque las churuatas estuvieran dispersas en los nacimientos de los ríos, esto no significa que estuvieran aisladas, por el contrario estaban inmersas en una red amplia y compleja de relaciones tanto intra como inter étnicas, basadas

principalmente en la circulación de bienes y de personas entre comunidades cercanas que se consolidaban a través de alianzas matrimoniales (Overing, 1975; Mansutti, 1990; Freire, 2004).

Cada *iso'de* estaba compuesta generalmente por dos familias extensas que intercambiaban individuos entre sí, de manera que era idealmente endogámica. Es posible que por esta razón, la principal distinción social que hacen los piarua es entre familiares afines y consanguíneos, sin embargo “*no separan conceptualmente las nociones de matrimonio y consanguinidad*” (Overing & Kaplan, 1988, 350).

Como se mencionó anteriormente, según su mitología todos los piarua son parientes, *awarua*, porque descienden de las primeras parejas creadas por *Wahari*. Razón por la cual quienes viven en la misma churuata o *iso'de* son llamados *chawarua*, *mi pariente*, categoría en la que distinguen entre *tiki chawarua*, *mis parientes cercanos*, y *otho chawarua*, *mis parientes lejanos*. Sin embargo, *chawarua* tienen muchos significados que cambian según el contexto. *Chawarua* también se refiere a un amigo o persona amistosa, y es un saludo común, *ta:naka chawarua*, que expresa el parentesco potencial y deseo de buenas relaciones. Hoy en día, esta expresión es también usada para relacionarse con algunos no indígenas o personas de otro grupo indígena con quienes se tiene buenas relaciones (Freire, 2004, 9-10).

Tradicionalmente, la distancia geográfica era un factor determinante en sus preferencias matrimoniales, ya que cuanto más cercano fuese el lugar de residencia entre el novio y la novia, mejor. Asimismo, el matrimonio ideal se establecía entre primos bilaterales cruzados que residían en la misma comunidad (Zent, 1993, 48). Sin embargo, este ideal era difícil de alcanzar debido al reducido número de personas en la *iso'de* y la coincidencia de matrimonios al interior de la comunidad era baja (Overing, 1975, 144).

Para los piarua, una persona con bienestar es una persona que vive con muchos de sus parientes cercanos en armonía, sin embargo, la manera como logra su ideal es reclasificándolos constantemente en función de los hijos de Ego. Así, las categorías de parientes cercanos y lejanos son muy fluidas.

Por ejemplo, cuando un hombre joven, *tihawa*, está interesado en casarse con una mujer joven de su comunidad que es hija de la hermana de su padre, *tihori*, traza su vínculo de parentesco por la línea paterna. De esta manera, cumple la regla por excelencia de matrimonio con primos cruzados y la norma endogámica. Esta misma situación se aplica si la joven mujer

fuera hija del hermano de su madre, *tihori*, caso en el cual el vínculo de descendencia se daría por línea materna.

Por el contrario, si el joven no tiene interés en ninguna de las hijas de la hermana de su padre, o en las hijas del hermano de su madre, a todas las cataloga como hermanas, *tihawabu*, y buscará entre sus parientes lejanos, es decir de otra comunidad, una joven de su elección. La mujer dejará de ser su *esposa*, *tu'da*, es decir su afín, con el nacimiento de su primer hijo, *tu búo*, y pasará a ser su consanguínea, al ser la madre de su hijo o hija, *tihawa*, cumpliendo con la norma endogámica; aunque en términos literales el matrimonio haya sido exogámico.

5.1.2.2 Organización Política

La conformación de las *iso'de* era el resultado de relaciones libremente negociadas entre sus miembros. El líder de la comunidad, *rua*, daba forma a la misma a través del uso estratégico de sus redes sociales. Entre los piaroa tradicionales, su rol como líder era inseparable de su rol religioso, por lo que él era el chamán de la comunidad.

A nivel espiritual, el *rua* era el responsable del bienestar de su comunidad y de mantener el equilibrio entre ésta, el mundo natural y el sobrenatural, por lo que era el responsable tanto de la fertilidad de la tierra, como de la salud de sus seguidores. Es por esto que la conformación de las *iso'de* era el resultado del deseo de cada piaroa de vivir bajo la protección de un *rua* poderoso, así como de la fortaleza de las relaciones que el *rua* establecía con sus seguidores, siempre compitiendo con otros *rua* por agrandar sus comunidades con cada intercambio matrimonial exogámico (Overing, 1975; Overing & Kaplan, 1988; Freire, 2004).

El hombre que quería construir una churuata dependía de la fuerza de trabajo de muchos otros y, por ello, el tamaño y la altura del *iso'de* eran indicadores del estatus y prestigio de su dueño. Este tipo de casas podían llegar a durar hasta quince años, siendo los insectos, el deterioro de la hoja de palma o la muerte de uno de sus residentes, las razones más comunes para abandonarlas. Así, el *rua* ha sido tradicionalmente la única autoridad religiosa y política reconocida por los piaroa. En palabras de un líder contemporáneo, el *rua* era:

“Un ser con conocimientos que no se limitan al mundo de los humanos, también conoce los dioses y los dueños de los animales y de las plantas. Sobre todo el rua era un tu'épari [pensador] porque tenía maripa [poder, brujería, visión], era un hombre que tenía unas capacidades diferentes y superiores al resto, era el mejor de los

hombres [...]. El rua era el responsable de la fertilidad del territorio y de proteger a las gentes de su comunidad. Su poder se debía a su conocimiento y su temperamento tranquilo.

Su cargo no se heredaba, se ganaba con disciplina, trabajo y control de las emociones en cada etapa de su formación: algunos rezaban, otros cantaban, otros soplaban, todos eran especialistas, como los médicos de ahora, pero a diferencia de los médicos, ellos si eran humildes, no les gustaba el reconocimiento y siempre estaban atentos a los ataques de los brujos malos” (Comunicación personal con un hombre de la comunidad San Luis de Zama, en Rosado, diario de campo Nov, 2007).

Es una idea extendida entre los piaroa que el chamán más que ninguna otra persona debía ser una persona controlada, porque los sentimientos perversos, las malas intenciones, las habladerías, los celos, etc., entre las personas comunes son molestias menores. Sin embargo, cuando se trata de *rua* son peligrosos para el bienestar de todos, para *lo social*; porque el poder descontrolado puede matar caprichosamente, causar desastres naturales, afectar a la reproducción de los animales y a la esterilidad de la tierra.

Además del poder religioso del *rua*, el sistema político de los piaroa se caracterizaba por la conformación de facciones conformadas por sus seguidores, que según Overing & Kaplan (1988, 387) eran los afines en su estructura de parentesco, ya que según su etnografía, “*la alianza matrimonial es una alianza política*”. Esto se debe, según los análisis de los autores, a que por las características sociales de los *üwotjuja* no era posible construir un sistema político sin afines, porque los consanguíneos traen implícitos el principio de la concordia, razón por la cual políticamente todas las personas situadas en las categorías de hermanos, padres o hijos, no competían políticamente entre ellos.

En este contexto, los choques políticos no se daban en el interior de los seguidores del *rua*, sino que se establecían con relación a los seguidores de otros chamanes (pl. *ruati*). Como se explicará más adelante esta característica será fundamental para comprender las dinámicas políticas, religiosas y económicas de los *üwotjuja* contemporáneos. Además, como refleja la imagen del *rua*, “*el ideal de hombría entre los piaroa no es el de un guerrero, ni el de un trabajador esforzado en el conuco, ni el de cazador; es, más bien, el de un hombre que vive pacíficamente*” (Overing & Kaplan, 1988, 388).

Según la teoría política piaroa, los líderes no pueden basar su poder en la fuerza y la coerción; y el poder se deriva del conocimiento de la *ley de origen* o cosmología. El *rua* no arbitra los asuntos de la vida social, por el contrario él debe ser quien mejor vive según la *ley*

de origen o el legado de *Wahari*, y no castiga a quienes se comportan mal. El poder para castigar recae en la familia, institución social, que resuelve las disputas, se encarga de la organización del trabajo y de la planificación de la vida cotidiana. (Purunä, 2009).

En este orden de ideas, la tarea del *rua* era de suma importancia pues se encargaba de enseñar *la moral üwotjuja*, que no es otra acción que la *domesticación*⁴³ de la fuerza creadora del individuo para vivir con los otros, es decir, en sociedad (Overing, 1989; 1993).

5.1.2.3 Organización económica

Como se ha mencionado en repetidas ocasiones a lo largo del documento, la *iso de* fue tradicionalmente una unidad semiautónoma de subsistencia, basada en la cooperación entre sus miembros. Sin embargo, la unidad económica básica era la pareja. En el grupo la división del trabajo estaba basada en el sexo y en la edad, aunque los grupos se podían establecer de manera flexible según la temporada del año o los preparativos del *Warime*. (Kaplan & Overing, 1988; Freire, 2004)

Así como consta en algunas etnografías: “*Un hombre rico es un hombre que vive con mucha gente*” (Overing & Kaplan, 1988, 377). Un grupo local pequeño era sinónimo de mayor trabajo físico, relacionado con el cultivo y el mantenimiento del conuco⁴⁴, el procesamiento de la yuca, la recolección de frutos, el abastecimiento de agua, etc. Sumado al incremento de trabajo, había un menor acceso a recursos, porque sus redes de parientes y afines eran más limitadas, lo que dificultaba la obtención de bienes procedentes de otras zonas de su territorio o de la población no indígena.

El trabajo en los conucos se regía por las obligaciones de parentesco y afinidad. Así los parientes y afines jóvenes trabajaban para los parientes y afines mayores de la casa. Cuando los adultos morían, la regla se reevaluaba, así por ejemplo una mujer viuda trabajaba en el conuco de sus hijas o nueras. En este contexto todas las personas que trabajaban en el

⁴³ Overing explica cómo el niño y la niña piaroa son *domesticados*, es decir enseñados a vivir en función de la *confianza* en los demás, base de la sociabilidad humana. Esa domesticación se da a partir de *las primeras lecciones de magia*, que les dan los chamanes entre los 6 y 7 años de edad. Son clases morales en contra del desarrollo de la ferocidad, la crueldad, la arrogancia, la envidia. Porque el dominar las emociones marca el libre andar de los individuos (Overing, 1989, 92).

⁴⁴ La agricultura migratoria, característica tradicional de los piaroa, depende principalmente de la tumba y el uso del fuego, como herramientas permanentes para el abono del suelo. Entre los dos primeros meses hasta cuatro años después de la tumba y la quema de aproximadamente de 1 hectárea de bosque, se desarrolla el conuco, el cual es una porción de tierra destinado al cultivo de hortalizas y su cuidado está a cargo del grupo familiar. En otras regiones de la Amazonía el conuco también es conocido como chagra. Para más información ver Bonilla, Lugo & Mora (2012).

conuco tenían el derecho a beneficiarse de él, sin embargo, no todas las personas tenían los medios económicos y sociales para tener un conuco (Overin, 1975; Overing & Kaplan, 1988; Zent, 1993).

Algunos autores, (Overin, 1975; Overing & Kaplan, 1988; Zent, 1993), han mencionado que en términos adaptativos, el cultivo y cuidado de los conucos, fueron una de las razones de la fuerte construcción social de la endogamia local y el matrimonio preferente entre primos cruzados de los piaroa. Así según Overing & Kaplan (1988):

“Los üwotjuja justifican su preferencia por la endogamia local y el matrimonio con la Ha(o)HnoMa/Ha(o)HnaPa⁴⁵ porque generan una organización corresidencial que tiende a asegurar las relaciones de interdependencia económica más completas y pacíficas. Al casarse dentro de la casa, ninguno de los esposos asume nuevas responsabilidades ni introduce nuevos socios económicos; los recién casados siempre han trabajado para sus padres y, al mismo tiempo, han colaborado desde pequeños con sus parientes políticos del mismo sexo” (P. 379).

Sobre este mismo tema, es importante mencionar que no existía especialización de tareas entre los miembros de la churuata. Podía haber personas con mayores cualidades que otras para la caza, la pesca o la recolección; personas a las cuales el resto pedían consejos, sin embargo esto no implicaba un estatus superior o su liderazgo. Así, hombres, mujeres, niños y niñas participaban de la recolección de alimentos. Los hombres aportaban principalmente carne o pescado y las mujeres contribuían con frutos silvestres, insectos, arañas y culebras. Todos los alimentos eran distribuidos entre los miembros de la casa según las recomendaciones y tabús alimenticios establecidos por el *rua* (Overing, 1975).

El derecho a usar la tierra se derivaba del hecho de ser miembro de la comunidad; así el individuo no tenía ninguna propiedad territorial. Por tal razón la tierra no se heredaba, lo que se heredaba eran los elementos rituales por medio de los cuales los chamanes podían tener un control sobre ella, especialmente sobre su fertilidad. Sin embargo, sólo los hijos que contaban con el conocimiento para manejar dichos elementos y controlar el mundo espiritual, podrán usarlos (Overing, 1975).

Los elementos para la transformación de la *yuca brava*⁴⁶ en los alimentos cotidianos fueron el principal sector de intercambio y comercio inter e intra tribal. Los encargados de

⁴⁵ Hija(o) del Hermano de la Madre/ Hija(o) de la Hermana del Padre

⁴⁶ Si hay algo representativo y común dentro de los grupos indígenas tanto de la Orinoquía como de la Amazonía colombianas, es el consumo de alimentos derivados de la *yuca brava* o *yuca amarga* (*Manihot*

este comercio eran los chamanes ya que elementos como los rallos, cerbatanas, curiaras, curare, barbasco y algunas cestas constituían una actividad ritual, y se producían en zonas particulares del territorio donde existían las materias primas necesarias (Mansutti, 1990).

5.1.3 *Socialización y Enculturación*

5.1.3.1 Ciclo vital⁴⁷

El embarazo

La mujer al conocer que estaba embarazada, debía acudir al *rua* para que por medio de su conocimiento, él asignara el sexo al futuro miembro de la casa. Usualmente se prefería el niño ya que brindaba la posibilidad de iniciarlo en la *maripa*. El chamán le daba a la embarazada agua, miel y ají rezados para que el feto se desarrollara sano, pero sin aumentar su talla para facilitar el trabajo de parto.

Con los *rezos* y *cantos*, el *rua* daba al bebé el aliento de vida. Estos rezos y cantos estaban relacionados con los ciclos de las frutas silvestres, ya que a través de él se garantizan las cosechas del bosque. Asimismo, el chamán entregaba al recién nacido su *primer juego interno de cuentas*⁴⁸ y le prevenía contra los peligros, los enemigos, el chisme, el odio y el mal comportamiento; y se le brindaban algunas características para el *buen vivir* como la colaboración, el respeto, la tolerancia, la capacidad de ser un/a buen/a trabajador/a y la amistad. Si se estaba gestando un niño, el chamán decidía si éste podría tener *maripa* y con el tiempo convertirse en *rua*. La decisión dependía del comportamiento de la madre con su hijo, pues si ésta le pegaba o lo regañaba continuamente, el niño al asustarse *perdía el poder*.

Durante el embarazo, la madre debía guardar una estricta dieta y estaba obligada a colaborar en la elaboración de los alimentos de la *iso´de*, porque a través de su trabajo en la

esculenta). El casabe, el mañoco y el yaré son la base de la alimentación familiar, razón por la cual es el cultivo principal en los conucos. Este tipo de yuca es un tubérculo venenoso, al que hay que extraerle el líquido nocivo, la linamarina, para poder ser ingerido; ya que al entrar en contacto con la linamariaza producen cianuro y acetona. Por lo tanto, el proceso de transformación de la de la yuca brava se convierte en un procedimiento complejo. Entre los elementos utilizados se destacan: el catumare, el rallo, el sebucán y el budare.

⁴⁷ Algunos fragmentos de esta sección contienen información de las jornadas de campo que en el año 2005 realicé con las comunidades piaroa de Sarrapia, La Urbana, Merey, Pueblo Nuevo Matavén, San Luis de Zama, Pueblo Nuevo de Zama y Atana, en el marco de los talleres comunitarios sobre la salud de la mujer, como miembro del equipo de la Fundación Etnollano.

⁴⁸ Recordar el numeral 5.1.1.1 “*La agencia humana: la “vida de los sentidos” y la “vida del pensamiento”*” en este mismo capítulo.

alimentación del *rua*, ella cumplía con el principio de reciprocidad y le correspondía a la protección que él le brindaba a ella y a su hijo/a.

El parto

“Los antiguos no conocían el parto. Para sacar a un nuevo ser en el momento de los dolores, rajaban a la embarazada y ella moría. No se conocía el rezo para salvar al niño, por eso no se salvaba ninguno de los dos. Un buen día, los antiguos piaröa conocieron a una mujer de mucha experiencia. Ella apareció cuando el esposo de una mujer embarazada estaba llorando, mientras afilaba el cuchillo, para rajarla y de esta manera poder salvar al niño.

La doña le preguntó al señor por qué estaba afilando el cuchillo, él le respondió: es para rajar a mi esposa y sacar al niño del vientre. La doña le pidió el favor que la dejara atender a la mujer embarazada porque conocía muy bien el trabajo de parto. Así, los piaröa aprendieron el cuidado y la atención del parto. Los niños nacían sanos pero con el primer baño en el río morían, porque no estaba rezado el rito del nacimiento.

Una noche, el médico tradicional estaba rezando como de costumbre, y a través de su saber llegó a escuchar el canto de un anciano que estaba rezando el rito del nacimiento. Al día siguiente, el médico tradicional se fue a la selva; se adentró con su cerbatana a cazar, y allí se acordó del canto del anciano que rezaba al bebé para bañarlo. Comenzó a escuchar el canto del anciano y buscó su origen, al llegar al lugar encontró a marö [un ave]. De allí aprendieron los piaröa el canto para el recién nacido (ajiyameye)” (Relato comunitario San Luis de Zama, en Rosado, diario de campo Jun, 2005).

Al presentarse las contracciones o dolores del parto, la mujer debía irse a la orilla de un caño para dar a luz con las herramientas para cortar el cordón umbilical. Si la mujer era primeriza, la madre era quien la acompañaba para orientarla. Los siguientes partos no eran atendidos por otras mujeres, a no ser que hubiese complicaciones. Mientras la mujer estaba en su trabajo de parto, el chamán rezaba para que el bebé naciera rápido y la mujer no tuviera ningún quebranto de salud.

Los/as niños/as tradicionalmente nacían sobre hojas de platanillo (*Heliconia bihai*) y los cubrían con corteza de *marima* (se desconoce el nombre científico). Para tener un buen parto era importante que el *rua* rezara para evitar que los animales se transformaran en

personas queridas por las mujeres parturientas y se las llevaran. En ese mismo rezo él pedía por el/la niño/a para que creciera *formal y respetuoso*.

Si bien, no es un tema del cual se sientan orgullosos los piaroa contemporáneos, el nacimiento de niñas y niños con defectos físicos, gemelos o mellizos daba lugar al infanticidio⁴⁹. Sobre este tema ningún autor o los mismos indígenas han suministrado datos que permitan establecer si los piaroa tenían en cuenta el sexo del recién nacido.

El nombre

Cuando el/la niño/a cumplía seis meses el *rua* le daba un nombre, por lo general de un pariente fallecido que pertenecía a la generación de los abuelos o de los bisabuelos. A los/las niños/as se les llamaba por su nombre hasta los cinco años de edad, después se les asignaba un apodo (Overing & Kaplan, 1988, 368-369; Amodio, Pérez & Poblete, 2006, 17-22).

El apodo atribuido debe ser refrendado por las madres, quienes determinaban en general su uso continuado. Los apodos se establecían con base a las características físicas, rasgos del temperamento, afinidad con animales o anécdotas del juego con otros niños de su edad (Overing & Kaplan, 1988; Amodio, et al., 2006). Por ejemplo, un niño gordo, podía ser llamado *cachetón*, *äbé* o, si era niña, *abeyu*; si era de tez oscura *negro*, *idicua*. Otros apodos comunes eran: periquito, *hue'cä*; pajarito, *piyuhuä*; gavilán, *pa're*; paloma *märo*; azul, *jättuyätö*; blanca, *te'aju*; moneda, *o'juo*; huérfano, *rey*; entre otros. Algunos apodos con el tiempo se transformaban en nombres, o la fuerza del apodo de un hijo podía terminar siendo la denominación del padre.

El uso de apodos también estaba sujeto a reglas. No se podía llamar al suegro o a cualquier miembro de la generación del abuelo por su apodo. En este sentido, aparte de los apodos, cada individuo era reconocido y llamado, dentro de la familia extensa, con el término que le corresponde en la estructura del parentesco (Amodio, et al., 2006, 22).

⁴⁹ Las enfermedades del nacimiento, *a, 'cua, rä, suripä*, son atribuidas a transgresiones por parte de los padres durante el periodo de embarazo a alguno de los tabús alimenticios o a hechizos. Las más graves son el albinismo, *te'a*, el enanismo, *arakahua*, y otras deformaciones genéticas, en cuyo caso se sacrificaba, y probablemente aún se sacrifique en algunas zonas, al recién nacido. Los albinos, por ejemplo, son considerados peligrosos porque son invisibles incluso a las culebras, uno de sus enemigos más astutos, de manera que se pueden convertir en brujos muy peligrosos si se los deja vivir hasta la adultez.

5.1.3.2 Enculturación

Los piaroa no contaban con ceremonias a través de las cuales cambiaran la condición de una persona, por ejemplo de niño a adulto. Se contaba con la idea de que las personas incrementaban sus habilidades, conocimientos y control de sí mismos mediante la convivencia con los demás y el aprendizaje ritual a lo largo de la vida. Por tal razón, como se ha mencionado con anterioridad, un anciano siempre sería más *saludable* que un joven (Overing & Kaplan, 1988, 376; Amodio, et al., 2006, 35-39).

Sin embargo, las etapas de aprendizaje y la manera como debían aprenderse, así como las responsabilidades que tenían hombres y mujeres eran relevantes. Como se presenta en la tabla 9, los hombres gozaban de mayor libertad social que las mujeres, quienes por el potencial de su *fuerza creativa*, es decir, por su *fertilidad* debían llevar una vida cotidiana más ritualizada, marcada por su ciclo menstrual.

De manera general, existen siete etapas que identifican los piaroa con el desarrollo del individuo, las cuales están marcadas por procesos biológicos asociados a la edad pero su importancia radica en las habilidades que desarrollan tanto hombres como mujeres para la vida en comunidad. A los individuos que daban muestras de falta de autocontrol, no se les permitía adquirir ningún tipo de control formal en el grupo, y el dominio de las emociones siempre estuvo acompañado por ritos chamánicos.

Cada una de las etapas se caracteriza por el cumplimiento de tabúes alimenticios, ya que en el pensamiento piaroa la gran mayoría de las enfermedades humanas provienen de los animales. Esta es la razón por la cual para el consumo de carne de cacería, el *rua* a través de los cantos, transformaba su agencia dándole la capacidad de alimentar, propia de la agencia de las plantas cultivadas. Era a través de la repartición ritual de los alimentos donde se establecían categorías entre las personas: ancianos, jóvenes y niños / hombres y mujeres⁵⁰.

⁵⁰ Un ejemplo mencionado por Overing y Kaplan (1988) al respecto corresponde a la repartición del Báquiroy (*Pecari tajacu*) entre los miembros de la *iso* de:

“1) Los miembros: no pueden consumirlos ni los niños pequeños ni las personas que están bajo restricciones rituales específicas.

2) La cabeza, el corazón, el hígado y los riñones: no pueden comerlos ni el cazador ni las mujeres de ninguna edad.

3) El estómago: no pueden consumirlo ni el cazador ni las muchachas impúberes.

4) Los genitales: no pueden comerlos ni el cazador ni las mujeres.

5) La espina dorsal: el cazador y las mujeres solo pueden consumir la porción intermedia. Porque la superior se asocia a la cabeza y la inferior a los genitales” (P. 382).

Tabla 9. Cuidados, responsabilidades y actividades de mujeres y hombres a lo largo de su vida.

(Síntesis de narrativas recopiladas en el 2005)

Grupo con base a edad y sexo	Mujeres	Hombres
<p>Recién nacido al año de edad</p> <p><i>Amäwäyaju</i> (femenino) <i>Amäwäya</i> (masculino)</p>	<p>El <i>rua</i> le daba a la madre la noche anterior al parto agua, miel y ají rezados para que no sufriera dolores y evitar las hemorragias.</p> <p>Al día siguiente al nacimiento, la madre, la niña y la esposa del <i>rua</i> iban al caño donde se había dado a luz. Allí, la anciana echaba a las aguas miel y ají rezado. También, ahumaba con caraña a la madre y a la niña. Después, la madre debía sacar con su mano agua. Con esta agua, la anciana colocaba unas gotas en la boca, los ojos, el ombligo y las manos de la niña. Las gotas en la boca eran para que no contestara a sus padres, no fuera chismosa, no pidiese comida a otras personas, respetara a sus cuñados y suegros. En los ojos, para que la niña madrugue y no sintiera pereza. En el ombligo, para que tuvieran buena salud, por la repartición de los alimentos. Y en las manos, para que no jugara en exceso, evitara el robo y respetara a los demás miembros de la <i>iso´de</i>.</p>	<p>Al nacer el niño, la madre debía solicitarle al <i>rua</i> que le rezara “<i>el seno</i>” con la finalidad de controlar su propia fertilidad y que la leche con la que alimentaría al niño le permitiera desarrollar <i>maripa</i> y el futuro ser chaman.</p> <p>Los padres debían guardar dieta alimenticia por cuatro días y unirse a los cantos nocturnos del chaman. Tampoco debían tener relaciones sexuales. El no cumplimiento de las restricciones alimenticias y sexuales era asociado con la muerte súbita del bebé.</p>
<p>Del año a los siete años de edad</p> <p><i>Ji´chichawaju</i> (femenino) <i>Ji´chichawa</i> (masculino)</p>	<p>Se le rezaba un collar, una pulsera o una tobillera hecha con el bejuco <i>wewä uräñu</i>, y la “<i>olla de la comida</i>”. De esta manera se dejaba <i>amarrada</i> a la niña, es decir, se prevenían comportamientos indebidos como pedir comida a otras familias, los robos y los juegos excesivos, y se aseguraba que en la adultez continuara ligada a su <i>iso´de</i>.</p> <p>Debe acompañar a su madre al conuco y allí imita las actividades de siembra y recolección de los alimentos. También, la niña debía aprender a tejer esteras, torcer algodón, raspar y rallar yuca, cargar agua, hacer fuego; y demás labores del ámbito familiar.</p> <p>Debía aprender a cuidar a sus hermanos menores, así como primos y sobrinos. Se le enseñaba a reconocer su familia extensa y las normas de comportamiento hacia ella.</p> <p>Siempre estaba acompañada por su madre, o una mujer adulta, quién no le permitía ninguna actitud de chisme o comentario mal intencionado sobre su familia.</p>	<p>Los niños no podían consumir seje, caña y las frutas del conuco. Tampoco podían tomar caldos elaborados con las cabezas o la cola del pescado, porque perdían su capacidad de cazar y pescar; así como la sabiduría ancestral dada por el <i>rua</i>. Todos los alimentos que consumían los niños debían ser rezados antes del nacimiento.</p> <p>No era consciente de los peligros del entorno; pero se le permitía jugar con otros niños de su edad alrededor de la <i>iso´de</i>, sin la supervisión de los padres. Debía reconocer cuando infringía una norma. Desarrollaba la responsabilidad y el cuidado de sus cosas.</p> <p>Aprendía los nombres y algunos comportamientos de los animales del bosque, los peces y las aves, a través de acompañar a su padre en las expediciones de caza y pesca.</p> <p>El niño destinado a ser <i>rua</i> recibía durante esta etapa muchos rezos para desarrollar su poder y conocimiento.</p>

<p style="text-align: center;">De los ocho a los doce años de edad</p> <p style="text-align: center;"><i>Suro muäyäjju</i> (femenino) <i>Suro muäyvä</i> (masculino)</p>	<p>La madre continuaba aconsejándola sobre las normas de comportamiento y las técnicas necesarias para realizar las actividades relacionadas con la recolección de frutos silvestres, la siembra del conuco y la preparación de los alimentos.</p> <p>Recibía los primeros consejos sobre la sexualidad. Pero se le prohibía estar a solas con los hombres que se encontraban en la categoría de primos. Se relacionaba de manera formal con sus hermanos.</p> <p>La niña cumplía con una dieta estricta con el fin de prevenir las enfermedades durante la menstruación.</p>	<p>El niño compartía libremente con sus compañeros de juegos actividades como excusiones de caza y pesca o la elaboración de utensilios para la pesca.</p> <p>Se le permitían hacer expediciones con otros adultos de la <i>iso´de</i> fuera del territorio comunal.</p> <p>El padre continuaba aconsejándole sobre las normas de comportamiento.</p> <p>Se castigaban socialmente los comportamientos públicos que evidenciaran los sentimientos del niño (alegría, rabia, tristeza, dolor, etc.), además de las manifestaciones de agresividad física hacia otros miembros de su grupo de edad.</p>
<p style="text-align: center;">De los trece a los quince años de edad</p> <p style="text-align: center;"><i>Muäñaju</i> (femenino) <i>Muäña</i> (masculino)</p>	<p>La joven tenía su primera menstruación. Debido a ello en la segunda menstruación debía someterse a un rito de sanación a cargo del <i>rua</i>. El rito buscaba reforzar los conocimientos aprendidos desde la niñez y protegerla contra la enfermedad, así las jóvenes podían casarse o ser madres.</p> <p>Los padres debían estar atentos al cumplimiento de las prohibiciones alimenticias impuestas por el <i>rua</i> a la joven en los días de menstruación. Así mismo debían hacerlas beber cada año “<i>agua rezada</i>” por el <i>rua</i> para evitar las enfermedades causadas por las frutas dulces.</p>	<p>El joven continuaba siendo muy libre, pero sus actividades aportaban a la <i>iso´de</i> de alimentos e implementos manufacturados. Afianzaba sus conocimientos sobre la tala de la selva, la elaboración de artesanías, la construcción de casas a través del trabajo conjunto con el padre.</p> <p>El joven recibía del padre los consejos <i>morales</i>: respeto, autoridad, responsabilidad y, manejo y control del territorio.</p>
<p style="text-align: center;">De los dieciséis a los veinte años de edad</p> <p style="text-align: center;"><i>Äjämächäju</i> (femenino) <i>Äjämächü</i> (masculino)</p>	<p>La joven era muy trabajadora. Debía levantarse temprano a preparar los alimentos de la familia. Dedicaban su tiempo al procesamiento de la yuca, trabajaba el conuco de su madre, abuela o suegra.</p> <p>No podía estar sola en ningún momento, porque podría ser raptada por algún <i>dueño de los animales</i>.</p> <p>La joven recibía el collar y el totumo de su madre, los cuales simbolizaban todos los consejos y conocimientos que le habían sido dados.</p>	<p>El joven acompañaba al padre en todas las actividades de subsistencia. Se desarrollaba plenamente su capacidad y agilidad para realizar los diferentes trabajos y se afianzaban los conocimientos del entorno.</p> <p>Se le prohibía estar acompañado por otros hombres y mujeres de su edad, pues se podían presentar graves conflictos con las <i>iso´de</i> vecinas. Además tenía fuertes restricciones hacia las mujeres. No podía acercárseles, acostarse en su chinchorro o tocarlas mientras menstruaban, porque podía enfermar o morir.</p> <p>Algunos jóvenes conseguían pareja, por eso se marchaba a otra <i>iso´de</i> para trabajar para sus suegros.</p>

<p style="text-align: center;">De los veintiséis a los treinta años de edad</p> <p style="text-align: center;"><i>Kamuna'ciächaju</i> (femenino) <i>Ami'ciächa</i> (masculino)</p>	<p>Realizaba actividades relacionadas con el cuidado de los niños, su educación, y con la alimentación familiar. Esporádicamente acompañaba a su esposo en las expediciones de caza y pesca fuera del territorio de la <i>iso'de</i>.</p> <p>Debía ser una buena anfitriona de los visitantes; ya que de su función dependía que el <i>rua</i> pudiese ampliar los vínculos con otras <i>iso'de</i> a través del comercio o de posibles matrimonios.</p> <p>Manténía buenas relaciones con sus familiares y suegros.</p> <p>Daba consejo, <i>täbutö</i>, a sus hijos e hijas, y les enseñaba las tareas cotidianas y sus funciones durante las fiestas del grupo.</p>	<p>Los hombres debían participar en los ritos de aprendizaje y suerte que lideraba el <i>rua</i> y los demás ancianos de la <i>iso'de</i>, para incrementar sus capacidades en la pesca y en la caza. Debían participar en todos los <i>Warime</i>, porque ya tenían madurez de pensamiento.</p> <p>Los hombres en proceso de formación chamánica, debían acudir al <i>rua</i> para que éste afianzara el poder y conocimiento que le había dado desde el vientre de la madre. Para esto debía soportar varias pruebas físicas.</p> <p>Tejían el sebucán, el catumare, el cernidor, el manare y el mapire. Trabajaban para sus suegros y prestaban apoyo a los ancianos de la casa.</p>
<p style="text-align: center;">Mayor de los treintaicinco años de edad</p> <p style="text-align: center;"><i>Buasaju</i> (femenino) <i>Buosa</i> (masculino)</p>	<p>La mujer era abuela. Ayudaba a sus hijas e hijos en el cuidado de los nietos, y enseñaba los cuidados y restricciones alimenticias necesarias para la buena salud.</p> <p>Continuamente visitaba los rastros (conucos abandonados) y recolectaba frutos.</p> <p>Era sabia, brindaba consejos para la vida en <i>ukuó</i> “respeto y armonía”.</p>	<p>Los hombres vivían con su esposa y participaban de las labores del <i>iso'de</i>, así como de las celebraciones rituales.</p> <p>Era un sabio de los cantos y de los rezos, por eso debía participar continuamente en las jornadas del pensamiento lideradas por el <i>rua</i> para incrementar su fuerza.</p>

De manera adicional la carne proveniente de la cacería y de la pesca estaba bajo fuertes restricciones porque no era vista como el resultado de la *capacidad creativa* del hombre, por eso no era de su propiedad. La comida proveniente del conuco y los artefactos se consideraban propiedad de quien los producía. Así, los alimentos recolectados en la selva y el producto de la caza eran propiedad de la *iso'de*, por lo cual su repartición y consumo se hacía de manera comunal. Este principio establecía el valor de la propiedad y el valor de la reciprocidad bajo los cuales se educaban y vivían los piaroa.

Chejeru y los ritos para varones

Aprender a cazar, implica la adquisición gradual de habilidades chamánicas básicas. En este contexto, todas las ceremonias relacionadas al *aumento de la energía vital* del hombre eran llamadas *maripa'teaí*, o *aprender pensamientos*, y estaban relacionadas con la diosa de la fertilidad *Chejeru*, quien era la fuente de las *cuentas* de la cacería, la pesca y los cantos.

En el rito de la chicha de yuca, el yopo y las avispas u hormigas, que se realizaban durante la estación de lluvias, los jóvenes piaroa entre los 6 a los 15 años de edad, buscaban convertirse en buenos cazadores. Para esto el *rua* cantaba durante una semana las canciones del origen de los animales y de la caza, y veía dentro del cuerpo de cada joven su camino de *cuentas* y la manera en que se relacionan con el río y las cascadas. Los jóvenes podían escuchar los sonidos de las aguas y activaban *la memoria, el conocimiento, y la tradición del territorio* que había en el interior de sus *cuentas*.

Como parte de este rito, el joven era llevado por su padre a la selva. El padre dibujaba una cruz con miel en el pecho del joven; la cruz era el *maripa'raeí, las cuentas de la brujería*. Con una cerbatana el padre soplabá humo sobre un nido de avispas, que picaban al joven sobre el dibujo. Al ser avispas controladas por el *rua* su picadura no era tan dolorosa ni causaba la muerte. Otra variante del rito consistía en colocar en una cesta hormigas 24 o yanabe (*Paraponera clavata*). La cesta se apoyaba contra la frente, lengua, pecho y brazos del joven. Antes de someterse a la picadura de los animales, los jóvenes consumían la chicha de yuca y aspiraban yopo (Overing & Kaplan, 1988, 373-375).

Los hombres adultos tenían la posibilidad de reunirse periódicamente con el *rua*, para celebrar el *sarija*, encuentros masculinos durante los cuales los cantos de los chamanes eran más largos. Para entender la complejidad de los cantos, los asistentes debían consumir chicha de yuca y alucinógenos más fuertes como el *caapi (Banisteriopsis caapi)* y el *dädä (Malouetia sp)*. El hombre que quería sobresalir en alguna tarea tenía que someterse constantemente a esta ceremonia.

La última ceremonia *maripa'teai* estaba reservada exclusivamente para los hombres que querían convertirse en chamanes o incrementar su poder mágico y es el rito de la raya y el *dädä*. El ritual se celebraba después de un día de consumo de chicha de yuca y caapi, en el amanecer el *rua* llevaba al iniciado al río donde le perforaba tres veces la lengua con una espina de raya. A través de los agujeros se eliminaba la sangre *impura* y representaba la menstruación femenina. Posteriormente, se le daba a beber al iniciado *dädä*, quien debía tener una visión sobre su futuro como chamán. Overing & Kaplan (1978, 375) argumentan que dichas visiones estaban prescritas culturalmente.

Buoka y Kuemoi: el origen y poder de la menstruación femenina

“Según nuestra tradición, antiguamente la menstruación no les bajaba a las mujeres sino a los hombres. Un día, [Wahari] cuidaba a su hermano Buoka que estaba menstruando, lo había aislado con una estera para que nadie lo mirara, pero una joven curiosa quiso ver por donde se menstruaba. Esa mujer se burló del hombre que estaba menstruando, por eso él [Wahari] le dijo que a partir de ese momento ya no les bajaría la menstruación a los hombres sino a las mujeres y la joven curiosa comenzó a menstruar” (Comunicación personal con la sabedora de la comunidad de Atana, en Rosado, diario de campo Jun, 2005)⁵¹.

La menstruación para los *üwotjuja* también es una habilidad del *pensamiento creativo* de las personas y por eso las mujeres al adquirirla debían aprender a controlarla. La *fertilidad* de las mujeres era una condición masculina, y en ese estado liminal tienen el mismo poder ancestral de *Kuemoi* (*la anaconda y el jaguar*), razón por la cual en ese mismo momento, las mujeres podían especializarse en *cantos*, que tenían la capacidad de curar, pero raramente lo hacían (Rosado, diario de campo Feb, 2006).

La joven durante su segunda menstruación, *roa, iwa*, era encerrada por 4 días en un espacio hecho con estereras, ubicado en la habitación de la familia dentro de la *iso´de*. Durante este tiempo, el chamán y su esposa, le daban a la niña agua rezada, miel, caraña y ají, y le brindaban los consejos necesarios para asumir su nueva vida como adulta; mientras tanto la joven debía permanecer en su chinchorro hilando algodón. El último día, el sabedor “*la rezada* [a la joven] *para que sus cultivos crecieran bien, felices y saludables*”; posteriormente la madre de la joven la bañaba en el río. Con estos rezos se lograba que la joven permaneciera siempre cerca de la familia, le brindaban protección del calor y de la sed característicos de los trabajos de recolección y cultivo; para ello el chamán con su canto la cubría con brisa⁵².

Para evitar las enfermedades, le prohibían a la joven consumir alimentos no rezados. No podía ingerir ningún alimento crudo, excepto las frutas; tampoco podía comer “*peces con*

⁵¹ Este mito representa las versiones narradas de manera muy similar por los piaroa colombianos contemporáneos. Sin embargo, como se analizará más adelante, el mito también se han transformado junto con su significado en el tiempo. Posiblemente sea una consecuencia del proceso de evangelización católica del Orinoco medio.

⁵² “*Cuando baja la primera menstruación, las niñas se convierten en mujeres. Es el paso preparatorio para la segunda menstruación que es sagrada. La primera menstruación no es tan peligrosa, pero es una señal para que las jóvenes se preparen. Deben estar con su madre, recibir los consejos de las ancianas, y hacer bien todos los trabajos de las mujeres adultas. Durante la segunda menstruación las jóvenes huelen al vientre materno. Por el olor de la sangre la naturaleza está pendiente de ellas, y los dueños de los animales pueden causarles males, por esto las jóvenes deben ser protegidas en la churuata*” (Relato anciana comunidad de Sarrapia, en Rosado, diario de campo Jun, 2005).

dientes, tapir o danta, báquiro, frutas dulces y caña de azúcar para evitar dolores de vientre, hemorragias y úlceras". Si ella cumplía las dietas e indicaciones no padecía de ninguna dolencia, porque como lo refleja la narración de la anciana piaroa: *"Cuando incumplía, la mujer vivía infeliz porque llegaba la pereza, el desaliento y la enfermedad"*.

Durante este periodo el chaman acompañaba a la joven con sus cantos y rezos, pero no compartía el espacio físico con ella, ya que como se ha mencionado en varias ocasiones, los fluidos corporales, especialmente la sangre de la menstruación, tiene la capacidad de debilitar al *rua*, al punto de causarle la pérdida de su *maripa*. No es casual que en la lengua piaroa la menstruación y la pereza sean la misma palabra: *iwa*. Este momento del ciclo de la mujer, era el único en que socialmente estaba bien visto, y además era deseado, que no hiciera ninguna actividad o trabajo colectivo.



Fotografía 6. Churuata comunidad de Sarrapia

(Archivo personal, 2005)

5.2 Transformaciones, rupturas y continuidades en los imaginarios y prácticas asociadas a los géneros

Al igual que sucede con los demás ámbitos de la vida de un pueblo, cuando se modifican los modelos teóricos cosmológicos se modifican los *modelos de género*. Esto se da porque los primeros dan fundamento y razón de ser a las prácticas culturales y a los procesos de socialización que garantizan su reproducción simbólica, social y material en el tiempo. Así, los procesos de cambio cultural implican transformaciones conscientes e inconscientes, deseadas e indeseadas en los modelos *de género*, desde su construcción discursiva y su memoria histórica, hasta su expresión en la praxis cotidiana.

Dichas transformaciones se dan porque los roles de género son un elemento constitutivo de las relaciones sociales. Tienen que ver con las formas de percibir las diferencias entre los sexos; con las maneras cómo se conceptualizan y se interpretan las diferencias biológicas entre los seres humanos; también porque los roles de género, permiten comprender las maneras cómo se canalizan y se expresan las relaciones de poder al interior de las sociedades.

De esta manera, las transformaciones en los roles de género evidencian la existencia de diferencias en el control de los recursos materiales y simbólicos, y en el acceso a los mismos según se pertenezca a un género u otro. Así, una mirada a las nociones sobre los géneros, como categorías relacionales, permite comprender los principios estructurales de división social y de poder en los grupos humanos.

En este contexto, a continuación se presentarán los elementos más representativos que bajo el análisis documental arrojan luces para la comprensión de los fenómenos que han generado las transformaciones contemporáneas en los imaginarios y las prácticas asociadas a los modelos de género entre los piaroa que habitan en Colombia.

5.2.1 Economía de mercado y manejo del territorio

“La trasmisión del mito, de la palabra, del saber al interior de nuestra comunidad ha ido cambiando al transcurrir el tiempo. Sentarse alrededor de la estera del saber y escuchar a los Tämü⁵³ contar las historias en una noche de encuentro con las plantas espíritu, era la manera de sentirse parte de ellas y de vivir la presencia del mito en el

⁵³ Anciano o anciana concedora de la tradición. En algunas ocasiones, los piaroa colombianos utilizan la palabra *Tämü* para referirse a los chamanes o médicos tradicionales contemporáneos.

trascorrir de los días. Ahora hay electricidad y con ella la televisión, en donde ya no se escucha lo que es nuestro, porque el caos de los mundos de afuera va entrando en nuestros ojos y va cegando nuestra memoria” (Purunä, 2009, 10).

Andrés Luque (2000,121-122) plantea que los grupos étnicos de la Amazonía y Orinoquía colombianas se encuentran viviendo lo que en términos de Nobert Elias sería un *proceso civilizatorio*, el cual no es otra cosa, que la expansión de pautas de comportamiento y de modelos de pensar de Occidente. Para el éxito de este proceso resulta fundamental la forma en que interactúan los individuos, formando un entramado de relaciones. Es a través de ese entramado donde transcurre el cambio cultural y social, el cual se expresa sobre todo en la manera en que los individuos se comportan y manejan sus emociones. Estos procesos de cambio y las transformaciones que se reflejan en el individuo, no siempre están ligados a la intención inicial de aquellos que imponen su comportamiento.

Otros autores, (Lobo-Guerrero, 2000; Herrera, 2000; Rosado, 2011), se han referido a este mismo proceso bajo el rótulo de *proceso de urbanización*, ligado de manera primordial a la entrada de las comunidades indígenas a la economía de mercado, su posterior dependencia a ésta y la necesidad de dinero. Así, poblaciones que por diferentes motivos no pueden habitar en las urbes, hacen todo lo posible por trasladar la racionalidad urbana al contexto rural/comunitario.

En cualquiera de los dos casos, este movimiento cíclico que va desde el individuo a lo social, donde se incorporan, sincretizan, legitiman o rechazan los nuevos modelos, es volcado nuevamente al individuo a través de las modificaciones en los modelos de enculturación y socialización, donde se *ajusta* al individuo desde su niñez a las expectativas que tiene la sociedad sobre él. Nuevos tipos de competencias sociales se dan entre los individuos que enfrentan el cambio cultural. Sin embargo, ese nuevo tipo de competencias van ligadas a cambios en las formas de pensar y de actuar de los individuos, de manera que se van consolidando en los imaginarios colectivos de la sociedad, para articularse a las necesidades de Occidente. A esto no escapan los géneros y la hibridación entre los modelos de *masculinidad* y de *feminidad*, tradicionales y no indígenas.

La progresiva colonización del Vichada desde las primeras décadas del siglo XX, ha significado la punta de lanza del cambio cultural de la mayoría de los grupos étnicos del departamento. Este hecho los ha obligado a replantear sus estrategias de adaptación al medio, al tiempo que se ha traducido en una reducción de su territorio tradicional. Como

consecuencia de la restricción impuesta por la colonización, ganadera y actualmente agraria⁵⁴, han tenido que adaptarse a un ambiente socioeconómico distinto al tradicional, modificando su patrón de vida por uno completamente sedentario en asentamientos estables y basados en la horticultura como principal actividad económica, desplazando lo que en otrora fue la caza y la pesca (Lobo-Guerrero, 2000; Herrera, 2000; Luque, 2000; de Greiff, 2000).

La colonización que ha caracterizado la zona del río Orinoco, en el Vichada, lugar donde se ubican la mayoría de los asentamientos piaroa, es la del comercio. Como ha sido característico de los territorios fronterizos amazónicos, en este caso particular entre Colombia y Venezuela, las economías extractivas, basadas en la explotación del caucho, fibras, pieles, y tardíamente coca, ha dado paso al intercambio de productos como combustible, pescado, víveres y mercancías en general entre los indígenas y la sociedad mestiza. En este orden de ideas, la población que llegó a desarrollar actividades extractivas durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, tras la decadencia de las mismas, migró a la ganadería de pequeña escala. El fenómeno de la ganadería en la región tomó mayor relevancia cuando entre 1950 y 1960, las misiones religiosas protestantes, como la de Sofía Müller entregó ganado a las comunidades, como una manera de encaminar a los indígenas en el *emprendimiento* y la *productividad*.

Así, la introducción de la ganadería como actividad principal de la colonización ha tenido un impacto ambiental negativo⁵⁵ sobre el entorno de las comunidades indígenas y ha

⁵⁴ Si bien este tema se desarrollará a profundidad en el capítulo 6, es importante mencionar que en la actualidad el departamento del Vichada, es considerado por el gobierno colombiano en su ordenamiento territorial dentro de la Orinoquía. La cual en términos económicos, es *un territorio en formación, dispuesto a ser desarrollado* (DPN, 2006-2010).

Esto se ha traducido en un optimismo del gobierno por incentivar la agroindustria, principalmente para la generación de agrocombustibles de palma, a través de proyectos financiados con capital nacional y transnacional. El gobierno ha centrado ese optimismo en la negación u ocultamiento de la diversidad biológica, histórica y cultural de la región.

Un ejemplo es la visión que se expresa en el discurso del ex presidente Álvaro Uribe:

“Pero, miren: le veo a esa Orinoquía un futuro ya inmediato en el agro. En esos 600.000 kilómetros diríamos que hay 350.000 de selva y 250.000 de sabanas. ¿Ustedes saben lo importante que es para el mundo agropecuario tener allí 250.000 kilómetros planos, sin piedra, listicos para cultivar y sin el obstáculo ecológico de que hay que llegar con el hacha? Y, además, ustedes han tenido muy buen sentido, que es cuidar esos morichales, esos oasis. Yo veo hoy un volcamiento muy importante de los colombianos a colonizar agricultura allá” (Uribe, 2003, p. 2, citado por Durán, 2012, 202).

⁵⁵ Son innumerables la cantidad de problemas narrados por los indígenas de la región, principalmente en la comunidad piaroa asentada sobre el río Guaviare ligados al ganado. En primer lugar aparecen los enfrentamientos con los dueños de las fincas cercanas porque el ganado se come los conucos de las comunidades y pisan las plantas, estropeándolas y haciendo imposible su reutilización, lo que en algunos casos llevó a la pérdida de variedades de semillas. Otros relatos se relacionan con los primeros recuerdos que se tienen del ganado; el cual era visto como un animal de caza, razón por la cual los dueños de las cabezas de ganado asesinaban a los indígenas como represalia por la muerte de las vacas. En las historias más actuales, el ganado está relacionado con la pérdida de los cultivos comunitarios, el aumento de enfermedades diarreicas en niñas y

significado un cambio profundo en la forma como algunos piaroa conciben la tierra y se relacionan con ella. Es decir, se ha cambiado de una concepción igualitaria en la relación *medioambiente – gente – dioses*, que constituía tradicionalmente *lo social*⁵⁶, a una la lógica de explotación característica de la necesidad de dinero.

La ganadería también ha introducido el concepto de *propiedad privada de la tierra*, lo cual en los frágiles ecosistemas de la amazonia significan su agotamiento por la creación de parcelas, generalmente sobreexplotadas; que a largo tiempo causan tensiones entre los miembros de las comunidades que compiten por los cada vez más escasos recursos alimenticios. Además ha implantado nuevos modelos sobre *el valor económico y poder jurídico de la propiedad de la tierra*, lo que orienta un reordenamiento de la visión del territorio ligado más a la economía de mercado y al beneficio económico que se puede obtener de él, constituyéndose en una de las múltiples razones por la cual los ciclos rituales que permitían la renovación de los recursos del entorno han caído en desuso⁵⁷ (ver figura 10). Asimismo, la reducción del territorio que implicó la ganadería, alteró los patrones culturales de manejo del mismo porque eran imposibles de mantener (de Greiff, 2000; Luque, 2000; Herrera, 2000; Gómez, 2006).

Como argumenta Jaime de Greiff (2000):

“Como los patrones tradicionales de explotación de recursos naturales son ya imposibles de mantener, teniendo en cuenta que para ello se requiere la movilidad de algunos grupos, éstos han tenido que asumir una ocupación prolongada del territorio de los resguardos y un uso intensivo de los bosques de que disponen dentro de éstos con fines agrícolas. A pesar de que se sigue practicando la rotación de conucos

niños pequeños por la dispersión de las heces del ganado por toda la comunidad, así como con la contaminación de las fuentes de agua de donde se abastecen de forma simultánea el ganado y las familias. En la misma línea, el ganado ha generado disputas en el interior de las comunidades por la propiedad de los animales, creando jerarquías y brindando un estatus temporal a sus poseedores. (Luque, 2000; Rosado, diarios de campo 2005; 2012). Para un análisis detallado frente a este tema para los pueblos sikuni, cuiba y amorua, que cohabitan esta región junto con los piaroa, ver a Gómez (1991).

⁵⁶ Recordar el numeral 5.1.1 “*Cosmología y cosmogonía*” en este mismo capítulo.

⁵⁷ La figura 10 corresponde a una versión del calendario ecológico cultural del pueblo piaroa, elaborado durante los talleres de ordenamiento territorial, en el proceso de unificación del gran resguardo Selva de Matavén entre los años 2001-2004. Por la cosmología piaroa en el centro del dibujo se ubican los elementos que representan al *rua*, así como la *churuata o iso’de*. A continuación aparece el territorio, dividido en las 17 fases en las que los *iivotjuja* dividen el año. Esas fases, a su vez se agrupan por las actividades que los humanos deben desarrollar: tumba de conuco, siembra, recolección de los diferentes productos como el maíz, la yuca brava, el guamo y el aguacate, etc.; lo que marcaba la alternancia de conucos, el cambio de áreas cultivables y las celebraciones rituales comunitarias como el *warime*. Así mismo, las 17 fases están divididas en dos estaciones, la temporada de lluvias (representada en azul) que consta de 10 fases; y la temporada de verano (representada en rojo) conformada por las 7 fases restantes. Como se verá más adelante el impacto de la economía de mercado en la valoración y manejo del territorio tiene una consecuencia directa en la salud de las comunidades; ya que al revalorizarse las relaciones entre *medioambiente – gente – dioses*, surge y se masifica la enfermedad.

mediante el sistema tradicional de tala y quema, el uso consecutivo de las mismas franjas de bosques de galería para la horticultura ha ocasionado un deterioro ambiental manifestado en la pérdida de productividad de la tierra. La sobreutilización de estos espacios se ha traducido en que los periodos de descanso del suelo sean más cortos, lo cual es un determinante del su agotamiento progresivo. Si antes un rastrojo – conuco en regeneración- se dejaba descansar en promedio unos 5 años antes de volver a sembrar, ahora ese tiempo se ha reducido a 2 aproximadamente” (P. 57).

La sedentarización forzada no se ha dado sólo por fines ecológicos, la disminución relativa de animales de cacería o especies vegetales debido a la presión de la colonización; o por la imposibilidad de explotar estos recursos mediante desplazamientos estacionales dadas las nuevas demarcaciones territoriales y la propiedad sobre las mismas. También obedece a otras motivaciones y necesidades creadas por la economía de mercado.

Así el problema no es que las comunidades no tengan tierra, sino que dentro de su territorio prefieren ubicarse en zonas cercanas al contacto con los no indígenas, zonas que son de fácil acceso como las márgenes de los principales ríos. Esta es la razón por la cual se sobreexplotan ciertas áreas del resguardo y no se aprovechan otras que disponen aún de buenos recursos. Esto se refleja en las condiciones nutricionales principalmente de niños y niñas de las comunidades⁵⁸.

Como continua argumentando de Greiff (2000):

“Los bienes de consumo introducidos por el blanco son elementos culturales que actúan sobre las poblaciones indígenas; creando necesidades cuya satisfacción impone relaciones de subordinación con los blancos, provocando cambios

⁵⁸ Herrera (2000) apoyada en un estudio de crecimiento y desarrollo de niños y niñas menores de cinco años de todas las comunidades de la Selva de Matavén entre los años 1991 a 1999, argumenta que:

“Si nos concentramos en la situación de los tres grupos étnicos, [mayoritarios en el resguardo] encontramos que el mayor porcentaje de controles con algún riesgo [de desnutrición crónica] lo tienen los sikuani (68,6%), seguido por los piaroa (59,8%) y finalmente por los piapoco (48,3%). Si analizamos el proceso de contacto y de cambio cultural y nos detenemos en la localización geográfica actual de cada una de estas etnias, es posible encontrar una estrecha relación entre el grado de integración a la economía de mercado, pérdida de valores culturales, desadaptación social y un crecimiento desfavorable de la población infantil” (P. 91).

Esta situación se da, como continúa explicando Herrera (2000), recogiendo las ideas expuestas por Arcand (1976) y por Herrera & Lobo-Guerrero (1994), porque en las comunidades de la Orinoquía y la Amazonía los alimentos tienen un valor muy importante no sólo como sustento nutricional, sino también como bien de solidaridad social. Las culturas indígenas han tenido tradicionalmente sistemas de intercambio de alimentos basados en el parentesco, que aseguran la circulación de bienes y servicios. Los productos alimenticios entran en estas redes de intercambio y reciprocidad, favoreciendo la diversidad de las dietas familiares. En este intercambio y distribución cultural de los alimentos no entran los productos comprados con dinero. Así el arroz, la leche en polvo, el café, la sal, etc., no se intercambian ni se distribuyen socialmente, repercutiendo principalmente en las familias en las cuales las mujeres no tienen esposo, no cuentan con conuco, o la mujer tiene dificultades físicas que le impiden participar de las labores de siembra y recolección. (Herrera, 2000, 107-108).

considerables. Estos bienes, luego de introducirlos, terminan siendo apropiados, convirtiéndose en una necesidad nueva y vital que sólo puede ser satisfecha mediante el comercio con los blancos. Esto ha obligado a la población a diversificar su economía tradicional para producir excedentes o artículos manufacturados para el comercio, o a alquilarse personalmente como mano de obra asalariada.” (P.59).

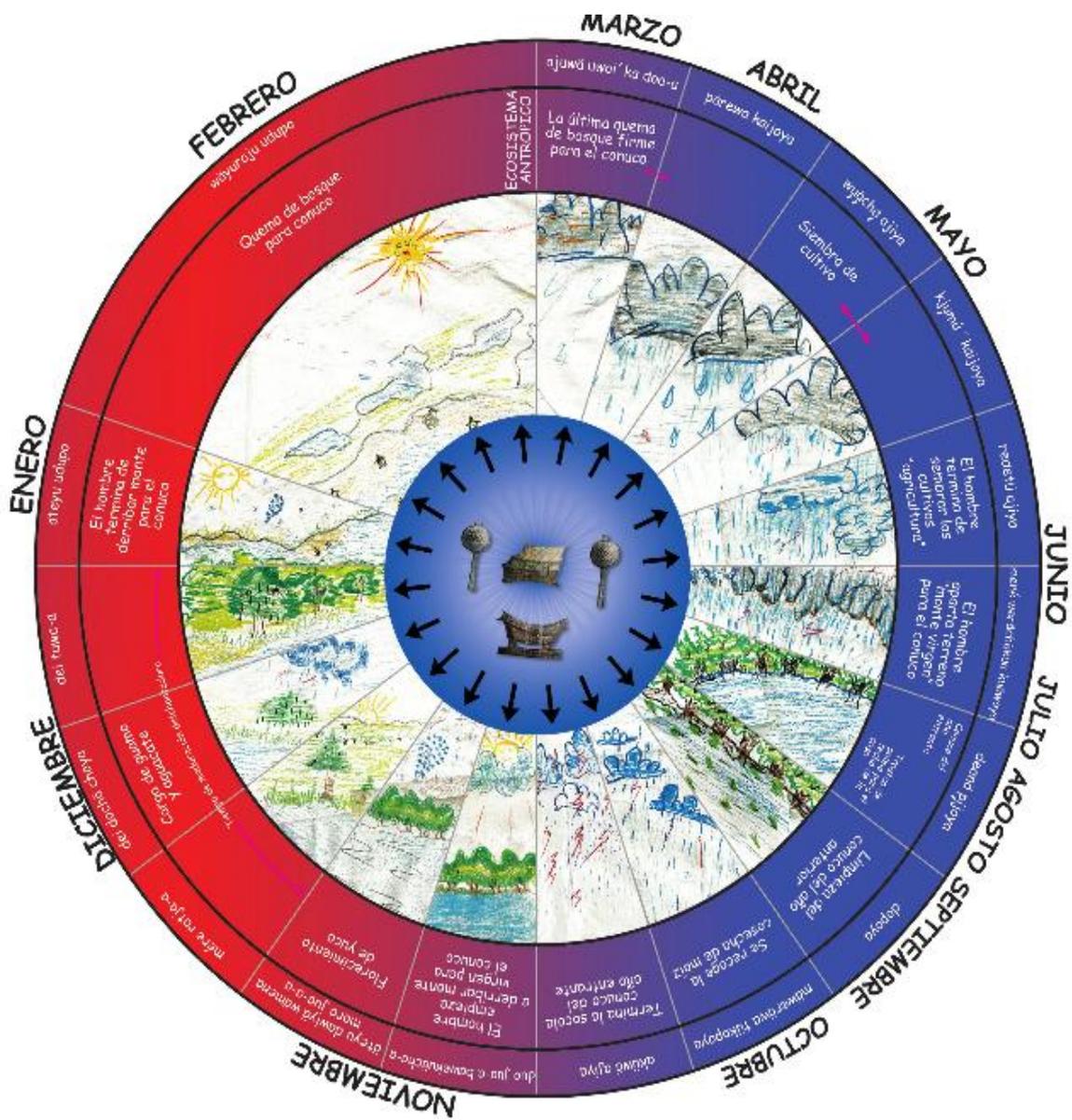


Figura 10. Calendario ecológico cultural del pueblo piaroa de la Selva de Matavén.
 Etnollano/Acatistema, 2004 en http://issuu.com/etnollano/docs/afiche_calendarios

Para las comunidades indígenas del reguardo Selva de Matavén, lugar donde están ubicadas 14 de las 15 comunidades piaroa en Colombia, el dinero es hoy su principal

necesidad sentida, y muchas de sus actividades cotidianas están dirigidas a su consecución. Las comunidades están inmersas en un constante y activo intercambio comercial con los colonos de la región. Las formas más comunes van en correspondencia con sus patrones culturales: la venta de productos cultivados en el conuco y de otros silvestres como la carne de cacería y el pescado (Rosado, diarios de campo, 2005; 2006; 2007; 2009).

La horticultura aunque sigue siendo una actividad de subsistencia, hoy tiene una connotación mercantilista. Esto ha generado la tendencia hacia el monocultivo en los conucos, en especial el de la *yuca brava*, único alimento con buena y abundante producción bajo las actuales condiciones de la tierra. Este cultivo es el único capaz de generar excedentes destinados a su comercialización o a la comercialización de los productos derivados (Rosado, diarios de campo, 2005; 2006; 2007; 2009).

Otras comunidades, principalmente en la zona del Guaviare⁵⁹, han encontrado como única fuente de trabajo remunerado, trabajar como jornaleros en las plantaciones de coca; lo cual los coloca en una doble posición de desventaja. La primera es frente a las fuerzas militares, quienes los ven como un eslabón más de la red de economía ilícita y colaboradores de los grupos al margen de la ley que hay que atacar; y la segunda es frente a sus *patrones*, quienes replican en ellos el sistema de *avance* o *endeude*⁶⁰, característico de todas las bonanzas extractivas en la región. Así, el trabajo como jornaleros en las chagras de coca crean y refuerzan relaciones económicas dispares entre los indígenas y los colonos (Luque, 1998; 2000).

El desequilibrio entre las necesidades de consumo y las alternativas de producción, se presenta principalmente, por el aumento de las necesidades mientras disminuyen las alternativas de producción de la población indígena. Este fenómeno, sumado a cambios sociales, culturales y medioambientales, hace más difíciles e insuficientes las actividades productivas tradicionales. Actualmente, en las comunidades han aumentado las presiones para adquirir bienes y servicios comerciales: artículos de aseo personal, útiles para el estudio para

⁵⁹ Es importante mencionar que la población piaroa establecida sobre las riveras del río Guaviare, en la comunidad de Cumaral, es la más distante del territorio tradicional *üwotjuja*.

⁶⁰ El sistema de avance o endeude consiste en que el trabajador para poder vincularse al trabajo debe adquirir unos elementos necesarios para desarrollar su actividad. Como el trabajador no tiene liquidez, su patrón y los comerciantes le entregan las mercancías con el compromiso que él las pague al momento de recibir el pago por su trabajo, el cual generalmente es poco. Así, al indígena no le queda prácticamente nada de dinero después de pagarle al patrón y a los comerciantes la deuda, lo que se traduce en que la persona trabaja casi exclusivamente para pagar las obligaciones pactadas.

niños y niñas, alimentos, bienes suntuosos y nuevas tecnologías, que se constituyen en necesidades crecientes que sólo pueden ser satisfechas con dinero (RedSiama, 2007).

Complementario a esta situación, está el hecho de que los productos indígenas no cuentan con la misma valoración económica que los manufacturados por la sociedad mestiza; sus precios son bajos y su comercialización difícil. Los productos locales se encuentran en un mercado muy competitivo, debido a la oferta de los mismos productos procedentes de otros pueblos indígenas y grupos campesinos de la región. Además, la marcada devaluación de la moneda venezolana (el bolívar fuerte) en los últimos años frente al peso colombiano, hace que muchos comerciantes prefieren comprar los productos en Venezuela, haciendo aun más difícil la comercialización de los productos procedentes de la margen colombiana del río Orinoco.

Por las distancias geográficas y el aislamiento de gran parte de los asentamientos indígenas, y de algunas ciudades de la Amazonía y Orinoquía, frente a otros centros de producción y de comercio como es el caso de Bogotá, la capital de Colombia, el transporte tiene un alto costo en tiempo y en dinero, lo que limita la búsqueda de mercados alternos. La distancia aumenta el precio de los bienes y servicios en la zona, y dificulta la venta de los productos, principalmente agrarios, procedentes de las comunidades y asentamientos urbanos indígenas fuera de la región. Así, los artículos disponibles son costosos y los artículos producidos son difíciles de comercializar más allá de los ríos (RedSiama, 2007).

Las dinámicas que desarrolla la población indígena para conseguir el dinero, implican un fuerte cambio en las actividades que hombres y mujeres realizaban hace 20 años, haciendo surgir la “*diferencia*” entre las personas, rompiendo al menos en la práctica, el ejercicio social de los piaroa como “*comunidad de iguales*”(Overing, 1999). De esta manera, los géneros asociados a las distinciones biológicas y físicas de los sexos se especializan. Los hombres por su capacidad en el dominio del castellano, las habilidades para relacionarse con la sociedad no indígena y sus instituciones deben buscar opciones de trabajo temporal fuera de la comunidad, asumiendo las habilidades y los valores que en Occidente se asocian con el dominio de lo *público*⁶¹.

⁶¹ Como señala Retamozo (2006) la dicotomía entre lo público y lo privado, son conceptos polisémicos producto de diferentes momentos históricos del ordenamiento social en Occidente. Sin embargo, ha sido una característica de la modernidad burguesa, asociada al sistema capitalista; donde la distinción entre lo público y lo privado se relaciona con la necesidad de constituir modelos bajo los cuales se ordena la sociedad, como proyectos hegemónicos, que determinan lo público y lo privado mediante una operación de exclusión. Asimismo, la dicotomía es la expresión de relaciones de poder y disputa en la sociedad. Bajo esta concepción los feminismos han sido los más críticos frente a la necesidad de problematizar los conceptos hegemónicos utilizados por la economía liberal y por las ciencias políticas como plataforma para entender las relaciones entre

Por su parte, las mujeres, como consecuencia más de los procesos históricos que han marcado su educación formal, que por los mecanismos tradicionales de enculturación, son motivadas a continuar con el vínculo de la familia a la tradición y al territorio, a través de la lengua y de las prácticas de subsistencia relacionadas con la horticultura y la recolección, asumiendo las habilidades y los valores que en Occidente se asocian con el dominio de lo *privado*⁶².

Finalmente frente al nuevo modelo económico y las nuevas visiones sobre el territorio, tanto hombres como mujeres deben trabajar mucho tiempo, fuertemente y desplazarse cada vez más lejos de su casa para obtener los recursos necesarios para satisfacer las necesidades personales y familiares. En la vida cotidiana estos cambios han hecho que las actividades de producción tradicional, que actualmente se asocian a espacios principalmente femeninos, pierdan importancia frente a las actividades que generan dinero, asociados a lo masculino (RedSiama, 2007; Rosado, 2011).

Como los hombres tienen un mayor acceso al trabajo remunerado, controlan los recursos económicos frente a las mujeres, y adquieren una nueva autoridad, ajena a su cultura, frente a la cual las mujeres se ven en desventaja. Este desequilibrio entre el poder de hombres y mujeres altera las relaciones sociales, familiares y personales, dejando a las mujeres en una situación especialmente difícil. Ellas se ven sobrecargadas de trabajo, siguen con la obligación de conseguir los alimentos familiares y sus actividades tradicionales como productoras son criticadas y poco valoradas tanto por sus compañeros como por los jóvenes, que crecen bajo el nuevo paradigma de las necesidades y valores de la economía de mercado (RedSiama, 2007; Rosado, 2011).

5.2.2 Cristianismo, enculturación y organización social

“Para nosotros era importante saber nombrar lo que hay en el territorio, porque cada lugar tenía un rezo especial para mediar entre el espíritu de ese espacio y lo que en él

el Estado – el mercado – los individuos. Así, por ejemplo se pueden distinguir al menos tres acepciones de la dicotomía público/privado, siguiendo a autoras como Nora Rabotnikof:

“La primera remite a lo común y lo general como dicotómico a lo individual y particular. La segunda contrapone lo manifiesto visiblemente a lo secreto u oculto. La tercera, por su parte, refiere lo público como abierto frente a lo privado como cerrado” (Rabotnikof, 1997 en Retamozo 2006, 27).

⁶² Así mismo no es casual que en la medida en que el nuevo orden hegemónico occidental se introduce en las comunidades piaroa, las mismas comunidades comienzan a incorporar discursos donde se asocia a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Probablemente, sea un vestigio de las primeras aproximaciones del movimiento indigenista latinoamericano al pensamiento feminista representadas por Ortner (1972) en la década de los años 70 y 80 del siglo XX.

se movía, hablar no era solamente decir palabras al aire, era tejer el cuerpo a las cuentas del saber de dónde fluían nuestras palabras, las voces de nuestros ancestros, los cantos de nuestros ríos, porque de antigua nos habían enseñado que todo en la naturaleza nos habla [...]. Después vinieron a nosotros con otra lengua, y nombraban todo lo que veían sin sentirlo adentro, cada cosa tenía un nombre aunque no significara nada, incluso, muchos de los que llegaban en esa lengua no sabían de donde venían ni cuál era su clan, ni cual su palabra de origen y aun así nos fueron obligando a aprender su lengua, silenciando poco a poco la nuestra, pero no tocándola en su decir profundo” (Purunä, 2009, 10-11).

En el territorio relacionado al pueblo piaroa han coexistido dos líneas de acción diferenciadas relacionadas a la evangelización: la iglesia católica y las misiones protestantes. En principio, como se desarrollará a lo largo de este ítem, las dos han tenido dinámicas distintas frente al cambio cultural de las comunidades indígenas. Sin embargo, en lo relacionado a las transformaciones que han potenciado en los modelos de género entre las comunidades su impacto, al menos en este primer análisis, es similar.

La iglesia católica ha sido un actor importante en la vida de los pueblos indígenas asentados en la Selva de Matavén. Desde el siglo XVIII, con las primeras misiones en la actual región de la Orinoquía colombiana, Jesuitas, Franciscanos, Dominicos y Capuchinos se convirtieron en protagonistas del devenir social de las comunidades. Sin embargo, la zona geográfica donde se encuentran las comunidades piaroa se mantuvo relativamente aislada de las misiones (Morey & Morey, 1970; Mansutti, 1990; de Greiff, 2000). Desde ese periodo, la iglesia católica ha cumplido con una función de intermediación entre las comunidades indígenas, la sociedad nacional y el Estado. Asumiendo en muchas ocasiones las funciones del último, como es el caso de la educación y el fomento de proyectos productivos.

Como lo mencionan Morey & Metzger (1983):

“El elemento más claro del cambio cultural producido por ésta [la iglesia católica] radica en su ideología e interés por convertir y “civilizar” a los indígenas, lo cual no es otra cosa que la respuesta a la política de integración de estos grupos a la sociedad nacional” (En de Greiff, 2000, 65).

Para el caso del departamento del Vichada, la educación contratada de las comunidades indígenas estuvo en manos de los Monfortianos, quienes fueron la cabeza de la Prefectura Apostólica del Vichada casi desde su creación a mediados del siglo XX. La estructura implementada por ellos se ha basado en un modelo que consiste en la construcción

de centros misionales, internados escolares y escuelas satélites donde los alumnos recibían la educación primaria. En 1988, la Prefectura Apostólica pasó a manos de las Hermanas Misioneras de la Madre Laura, quienes fueron las encargadas de la creación del colegio internado ecológico intercultural *Kuawai*, en el corazón del territorio piaroa, en la comunidad de Sarrapia. Según el Ministerio de Educación Nacional, al año 2012, contaba con una población de 159 estudiantes⁶³.

En un segundo plano, las misiones católicas a través del fomento de los proyectos productivos, buscaron construir alternativas que contribuyeran a la satisfacción de las crecientes necesidades económicas de la población indígena, así como “*a legitimar la posesión legal sobre los territorios de los resguardos*” (de Greiff, 2000, 65). A través de la idea de hacer productivas las grandes extensiones de tierra que eran pensadas desde el nivel central como “*subutilizadas*” o “*baldías*” (Durán, 2012). En este sentido, la iglesia católica, en la historia moderna de la región, también movilizó a las primeras instituciones del Estado como el Servicio Nacional de Aprendizaje – SENA, encargado de la formación técnica, para la formación de indígenas para el desarrollo de proyectos relacionados con agricultura y ganadería.

Sin embargo, los resultados de los proyectos desarrollados durante las décadas de los años 80 y 90 del siglo pasado no fueron muy buenos. No sólo resultaron en detrimento de la salud de las comunidades, siendo un ejemplo más de soluciones foráneas que no logran movilizar a la colectividad, ni estimulan su compromiso porque no corresponde a sus lógicas culturales. Contradictoriamente, varios autores coinciden en afirmar que los resultados de estos proyectos fueron el de fomentar una *visión paternalista hacia cualquier tipo de acción institucional*, bien fuera por parte de la iglesia, el Estado o las entidades privadas; generando una dependencia de las comunidades hacia este tipo de iniciativas, ligada no a sus beneficios o importancia sentida, sino por el estatus que el ser *beneficiarios* le otorga a las comunidades frente a las demás. (Lobo-Guerrero, 2000; Herrera, 2000; Luque, 1998; 2000; de Greiff, 2000; Durán, 2012).

⁶³ Información tomada del portal del Ministerio de Educación Nacional de Colombia http://menweb.mineducacion.gov.co/seguimiento/seguimiento.php?consulta_detalle=&consulta=seg_mat_estado&nivel=3&sed=&mun=&ins=299572000074&sede=. Recuperado el 30 de abril del 2014

Así, los proyectos y los actores del desarrollo, como se verá más adelante, se convirtieron en *capital simbólico*⁶⁴ indispensable para la dinámica social de la población indígena de la región.

De cara a esta situación, la iglesia católica entró al siglo XXI con nuevos objetivos para su accionar en la zona. Pasó de la negación sistemática de la cultura hacia la revaloración de la misma, introduciendo temas de autonomía indígena e identidad cultural, y haciendo énfasis en el acompañamiento del proceso organizativo de las comunidades. Esto desembocó en la creación de varias organizaciones indígenas locales que trabajaron y trabajan por la *reivindicación* de sus derechos y la garantía de los mismos por parte del Estado colombiano, como el Consejo Regional Indígena del Vichada – CRIVI, apoyado en su tiempo por la Prefectura Apostólica del Vichada (Luque, 1998).

Frente al proceso evangelizador de las misiones protestantes no hay un consenso en la posición de los investigadores. En términos generales, la evangelización protestante es identificada como la principal responsable de las transformaciones del sistema simbólico de los pueblos indígenas de la región, de manera que al modificar su cosmogonía, fomentaron no sólo el olvido de los mitos y de la tradición oral, sino que a la vez dejaron sin bases los modelos de enculturación, organización social, sistemas de poblamiento, y manejo ecológico y ambiental de la selva, entre otros (Wright, 1983; Domínguez, 1985; González, 1989 en de Greiff, 2000). Las posturas más conciliadoras, articulan el fenómeno a otros procesos que sucedieron de manera previa y sincrónica, como el contacto con el modelo económico capitalista, el surgimiento de la necesidad del dinero, y el arraigo del modelo individualista de Occidente (de Greiff, 2000).

El punto en el que coinciden los autores es que, los misioneros protestantes fueron más radicales frente al uso del chamanismo que los católicos (Wright, 1983; Domínguez, 1985; González, 1989 en de Greiff, 2000). La figura del chamán fue víctima de una campaña de exterminio por considerarla *demoníaca*, y a través de él atacaron los modelos cognitivos que sustentaban la *magia* como eje articulador de la vida social. Así, al atacar el chamanismo y las prácticas culturales representadas en bailes y cantos, también lograron modificar los referentes tradicionales del proceso salud/enfermedad; y por ende, la relación recíproca que había entre el comportamiento de los individuos y el medio ambiente.

⁶⁴ Entendiendo capital simbólico en el sentido que da Fernández (2013, 36) al concepto de Bourdieu como “*un poder reconocido, a la vez que desconocido, y, como tal, generador de poder simbólico y de violencia simbólica*”.

Este proceso se evidenció en las generaciones posteriores y en los cambios en los modelos de enculturación, materializados en las nuevas maneras de habitar y relacionarse con los familiares. Pasando de la *iso´de* a casas de familias nucleares, o en construcción social del cuerpo, que debía ser vestido. En esta lógica todos los cambios introducidos se realizaron sobre las prácticas que los misioneros consideraron como “*focos de promiscuidad y pecado*” (Ribeiro, 1975, 202).

En el territorio *üwotjuja* del Orinoco vivieron 4 *ruati* prestigiosos hasta la primera década del siglo XXI (Rosado, diario de campo Feb, 2012). Estas comunidades no tuvieron una presencia cercana a la acción misionera protestante. Sin embargo, los piaroa de Cumaral, ubicados en el bajo Guaviare en la parte sur del resguardo Selva de Matavén, no tuvieron la misma historia. Con la penetración del evangelismo desapareció el *yuwaruwa*⁶⁵, mientras que el *meñeruwa* conservó su rol pero vestido como pastor evangélico (Luque, 1998).

Sólo es posible comprender estas profundas transformaciones asumidas por los *üwotjuja* de Cumaral, entendiendo que las misiones protestantes llegaron en un momento de estrés cultural causado por los genocidios indígenas y las atrocidades cometidas por los terratenientes⁶⁶. En sus caseríos sedentarios los misioneros protegieron a las comunidades que en ellos se refugiaron, y se enfrentaron abiertamente a los caucheros y comerciantes. Según Jorge González (1992, en de Greiff, 2000, 72-73), como consecuencia de este vínculo estrecho, los protestantes dotaron a las lenguas indígenas de escritura, reforzando su continuidad lingüística, defendieron a las comunidades de los abusos de la sociedad mestiza, mejoraron el cubrimiento y eficacia de la educación formal estatal, y fomentaron la integración de la religión a la vida cotidiana de las comunidades. Esto llevó a la disminución

⁶⁵ El chamanismo piaroa está compuesto por dos especialistas, que son mutuamente dependientes y a menudo trabajan juntos: el *meñeruwa* dueño o señor del canto, y el *yuwaruwa*, dueño o señor del yopo. Los primeros curan por medio del canto nocturno y el soplo de agua. Son chamanes con una capacidad de curación y por tanto de agresión limitada, por lo que son frecuentemente descritos como *chamanes buenos*. Los segundos representan la máxima autoridad ritual en el mundo *üwotjuja*, y tienen un gran poder de curación y destrucción. Los chamanes suelen trabajar en conjunto y complementarse en la trata de pacientes o para realizar rituales de otro tipo. De esta manera no sólo unen sus fuerzas y conocimientos sino que se protegen unos a otros durante el trance ritual, momento en el cual un chamán es más susceptible de ser atacado por otros chamanes o espíritus malignos. Para más información ver Freire y Zent (2007).

⁶⁶ En la región perduran dos vocablos con una fuerte carga histórica: *guajibiada* y *tojibiada*. El primero es la cacería de los indígenas como si fueran venados o chigüiros. El segundo hace alusión a la persecución de indígenas, ellas corriendo y sus perseguidores a caballo y con soga en la mano para enlazarlas y violarlas. El caso más famoso de estas atrocidades fue el de La Rubiela, que entre 1971 y 1972, juzgó a hacendados de la región por el asesinato a garrote de 17 indígenas. Todos los procesados confesaron de la manera más espontánea su participación en los hechos, dando el mayor grado de detalles. Fueron absueltos por la justicia porque los implicados argumentaron categóricamente que no sabían que los “*indios fueran gente*” (Duran, 2012, 207).

de ciertos hábitos de consumo como el alcohol y los cigarrillos, que eran aprovechados por los comerciantes para endeudar y abusar de la población.

Sin embargo en el modelo actual, la evangelización, sin importar si es católica o protestante, no brinda las respuestas efectivas que las comunidades en otrora encontraron en ésta. En este contexto, el cristianismo está siendo fuertemente cuestionado por la gente, principalmente porque aparte de romper los sistemas cosmogónicos sobre los cuales se sustentaban las reglas del comportamiento social y el ejercicio de la autoridad, no logró instaurar unas nuevas. Así, varios de los líderes indígenas lo responsabilizan de la falta de respeto de los jóvenes hacia los adultos, identificándolo como el problema central de todos los procesos de cambio cultural; caracterizados por la anarquía y el desorden.

Toda la culpa que transfieren las comunidades al proceso evangelizador hay que revisarla a la luz de otros fenómenos socioculturales por los que han atravesado los piaroa, y en general la mayoría de pueblos indígenas en la Amazonía y la Orinoquía. Con la implantación del Cristianismo se generaron o potenciaron transformaciones en los roles de género a través de la herramienta más eficiente: la educación formal que reforzó la ruptura e hibridación de los mecanismos tradicionales de enculturación.

Con la implantación del sistema de colegios internados, que es un rezago del sistema de misiones, los religiosos modificaron los tiempos que comparten los adultos con los niños y niñas, quienes deben desplazarse durante todo el periodo escolar, al menos 8 meses al año, a lugares que en general están geográficamente lejanos de sus aldeas. En este modelo, los menores quedan al cuidado de los profesores, que hasta hace unos pocos años eran *sabararís*⁶⁷, sin la supervisión de la familia cercana, *tiki chawarua*; y alejados de la protección de las autoridades tradicionales, *tämü / rua*. En este modelo niños y niñas pasan los años más importantes de su proceso de socialización alejados de sus familiares, alterando los ciclos rituales y con ellos el desarrollo de las habilidades cotidianas a través de las cuales se determinaba la madurez del individuo o su *tak'warü*, impidiendo la impartición de las *lecciones de magia* con las que las personas lograban controlar su *kaekwae*, o *vida de los sentidos*.

¿Por qué las comunidades no hicieron nada para romper con el modelo? La respuesta puede ser compleja, pero se relaciona con el hecho de que la educación pública formal es una necesidad sentida entre la población indígena, que cada día crece porque está asociada al

⁶⁷ *Sabararí* o *sabararís*, que significa en lengua piaroa *la gente de la guerra*, es el gentilicio utilizado para referirse a cualquier persona no indígena.

acceso a empleos remunerados, con las habilidades para el comercio con la sociedad nacional, y en general, porque es sinónimo de obtención de dinero (RedSiama, 2007, 26-30). Sin embargo, la fricción surge cuando niños y niñas y los/las jóvenes deben regresar a sus comunidades para relacionarse con su familia. Cuando están en sus casas, ellos desconocen gran parte de las actividades cotidianas y no son competentes en las labores de subsistencia tradicional, razón por la cual no apoyan las ocupaciones de sus familias, alterando las relaciones de solidaridad y reciprocidad. En otrora, como se ha mencionado anteriormente, este grupo etario representaba la principal fuerza de trabajo flotante para los miembros de la *iso'de*.

En medio de estos cambios y ausencias, los roles de hombres y mujeres dentro de la familia se reconfiguran, adecuándose más a las expectativas que se generan desde y hacia la vida urbana y en relación con la población no indígena, que para la vida diaria comunitaria. En general, las habilidades y las responsabilidades de las mujeres resultan no ser tan apropiadas para las nuevas demandas y necesidades de la vida diaria, razón por la cual para las nuevas generaciones el modelo *tradicional* de vida no es llamativo y prefieren buscar otras opciones para sus relaciones sociales, generando conflictos en la comunidad. Un ejemplo de lo anterior es el siguiente testimonio de una mujer adulta de la comunidad de Merey:

“Hoy en día las mujeres quieren vivir relacionadas con los blancos. El trato entre los miembros de la comunidad ha cambiado, ya no se dice tío, tía, primo o cuñado. Simplemente se dice ¡Olé, amigo! o ¡qué más! Por eso hay veces que se enamoran entre los miembros de la misma familia y eso no puede ser. Las mujeres no se pueden casar con el hijo del tío, hermano del papá, porque son propios hermanos, pero la gente ya no respeta eso porque en la escuela no se los enseñaron” (Comunicación personal con una mujer de la comunidad de Merey, en Rosado, diario de campo Oct, 2005).

La educación formal pasó a reforzar el discurso cristiano que se basa en *“la premisa que la privación es el castigo divino de un dios enojado porque los indígenas no han desarrollado los medios técnico-económicos para dominar el ambiente externo”*. (Luque, 1998; 53). Frente a la crisis actual del sistema evangelizador, la población se aferra a su principal producto: el sistema de educación formal, como base fundamental para transformar las comunidades, *construir su futuro y alcanzar el desarrollo* deseado; pero ahora manejada por ellos a través de la formulación de los proyectos educativos propios apoyados por el Ministerio de Educación Nacional desde el año 2009. Sin embargo, elementos importantes

como el uso del español como lengua franca, tanto para el aprendizaje como para la creación de vínculos con los demás, ha desligado a los ancianos de los procesos educativos de las nuevas generaciones (RedSiama, 2007).

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la pérdida de la ritualidad en la segunda menstruación de las mujeres jóvenes, *roa, iwa*. En ese momento a las mujeres se les hablaba sobre la sexualidad y los cuidados de la salud, porque socialmente se comprendía que en cualquier momento podían casarse. Según lo narrado por varias ancianas piaroa, era muy raro que las jóvenes tuvieran relaciones sexuales antes de establecer la alianza matrimonial, porque ese tipo de comportamientos eran vistos como *uniwa, locura*, y eran una expresión de dominación del *kaekwae, vida de los sentidos*, sobre *tak'warü, vida del pensamiento*.

Sin embargo, en la actualidad cuando las jóvenes menstrúan intentan pasar desapercibidas; como lo comentó hace unos años una joven que estudiaba en el internado de la comunidad de Sarrapia: “*Hoy queremos usar toallas higiénicas [compresas], no queremos que se note que tenemos la menstruación y podemos seguir haciendo todas nuestras labores diarias sin ningún problema. No hay que pasar vergüenzas ni esconderse*” (Comunicación personal con una mujer de la comunidad Pueblo Nuevo-Matavén, en Rosado, diario de campo Mar, 2005).

Las mujeres piaroa continúan teniendo sus primeros hijos en la edad que tradicionalmente los habían tenido, entre los 14 a los 17 años (Overing, 1975; Overing & Kaplan, 1988; Etnollano, 2009). Sin embargo, con la ruptura en los patrones de enculturación, ahora son vistos socialmente como embarazos precoces, porque los/las jóvenes son enviados a los internados a *estudiar* pero terminan teniendo sus primeras experiencias sexuales allí. Esto, en el caso puntual del internado de Sarrapia ha incidido en la mayor deserción escolar de las mujeres, quienes interrumpen sus estudios por el embarazo, la preocupación por la sanción social, el matrimonio, o en algunos casos por la falta de apoyo económico de sus padres. (Comunicación personal con los profesores piaroa del colegio Kuawai, en Rosado, diario de campo Oct, 2009). Esta situación es un factor más que limita el dominio del castellano por parte de las mujeres, y en general, refuerza que actualmente se les vincule socialmente con la esfera de lo privado, como se mencionó en el ítem anterior.

Otra consideración que debe hacerse al respecto, es la creciente preocupación por el *madresolterismo*, el cual es considerado una enfermedad social (Etnollano, 2005). Posiblemente esta clasificación del fenómeno se asocia a que limita la posibilidad de

establecer la consanguinidad del grupo solo por la línea materna, reduciendo las opciones para ampliar las relaciones comerciales y políticas de la comunidad.

Las situaciones mencionadas, convierten en problemática la categoría de jóvenes⁶⁸, *Muñaju* (femenino)/*Muña* (masculino) y, *Äjämächäju* (femenino)/*Äjämächü* (masculino); posiblemente porque las expectativas de la nueva construcción de lo social se vierte sobre ellos. Así, cuando se habla sobre los problemas de las comunidades, es algo común escuchar en boca de los ancianos que *“los jóvenes son una generación perdida. Ahora importan los que nacen y los que no han nacido, para que ellos sí respeten la tradición, se sientan orgullosos de ser indígenas y no quieran vivir como blancos”* (Anciana sector Matavén-Fruta, en Rosado, diario de campo May, 2005).

Los rangos de edad de las categorías que los piaroa asocian con la juventud se encuentran entre los 13 y los 20 años. La edad para contraer matrimonio se localiza en este intervalo de tiempo. Un considerable número de jóvenes de las comunidades ya están casados o viven en pareja, razón por la cual la mayoría de los hombres bajo el nuevo modelo, se encuentran a la caza de oportunidades de trabajo asalariado, el cual les ha facilitado la adquisición de prácticas como el consumir licor, cigarrillos, o drogas como el bazuco⁶⁹. Quienes aún no se han casado, se encuentran terminando sus estudios en el internado o en los colegios fuera del resguardo indígena, lo que los aleja del ámbito comunitario y priva a la familia de sus aportaciones de carne procedente de la caza y de la pesca. (Luque, 2000; Purunä, 2009; Rosado, diario de campo, 2009).

Cuando los ancianos se quejan de los jóvenes lo hacen comparando las aportaciones que tradicionalmente hacían en dos aspectos básicos de la organización social de la comunidad: sus contribuciones a los trabajos comunitarios y las alianzas matrimoniales. Esos cambios se atribuyen a la ruptura causada por el evangelio a los rituales en estas edades: picaduras de hormigas y avispas para los hombres, y encierro en la churuata y una posterior demostración de habilidades en la siembra, recolección y transformación de alimentos a base de la yuca brava en el caso de las mujeres.

⁶⁸ Ver las etapas en la tabla 9. *“Cuidados, responsabilidades y actividades de mujeres y hombres a lo largo de su ciclo vital”*.

⁶⁹ Sustancia adictiva elaborada a partir de los desechos del proceso de transformación de las pasta de coca en cocaína, mezclados con otros elementos como el polvo de ladrillo o cemento

Casi en todas las comunidades hoy resulta común ver como los jóvenes se arremolinan alrededor de los mayores cuando hablan de estos temas, algunos experimentan ataques de risa nerviosa, otros tienen caras de dolor y asombro, pero la mayoría se horrorizan ante la posibilidad de pasar por estas pruebas. Los rituales que colocaban a prueba el autocontrol del individuo y los preparaba para la *domesticación de sus fuerzas creativas*, han sido entre la mayoría de los jóvenes, relegados a la historia.

La exclusión de los adultos de la decisión de la escogencia de pareja, bajo el paradigma no indígena del *amor romántico*, ha dejado sin fundamento la fortaleza social del *rua* para ampliar y proteger a sus seguidores. Como se mencionó anteriormente, si bien las reglas de la endogamia en términos prácticos no eran estrictas, en el imaginario piaroa eran fundamentales e inamovibles. Así, el *amor romántico* también modifica la aplicación de la norma endogámica y proliferan matrimonios interétnicos; principalmente con los pueblos sikuni, piapoco, curripaco, puinabe y cubeo, con quienes cohabitan en la región, y cada vez se hace más común el matrimonio con no indígenas, sobre todo por parte de las mujeres. Frente a esto, el papel del cristianismo a través de su culto matrimonial ha consistido en legitimar las uniones, que tradicionalmente no necesitaban ser legitimadas porque eran reconocidas y promovidas por la autoridad política y religiosa concentrada en el *rua*.

5.2.3 Salud, participación política y beneficiarios del desarrollo

“Cuando empezaron a construirse casas se perdió la unidad y el control social en que vivíamos, porque la voz del rua fue desplazada, ya que cada líder quería mandar según las enseñanzas de su clan, y muchas personas empezaron a salirse del clan y a vivir en la soledad de una casa. Las casas nos enseñaron a ser egoístas porque con ellas solo se enseñaba a pensar y conseguir lo que se necesita en su interior, las casas son alejadas y nos mantienen alejados y ese fue el pensamiento que de afuera nos fue haciendo olvidar nuestra propia política, esa manera de entender que todos somos diferentes, pero que todos somos comunidad” (Purunä, 2009,11)

Los cambios de los proyectos de nación de los *países en desarrollo*; como es el caso puntual de Colombia y Venezuela, han implicado la expansión de las instituciones económicas y políticas de los Estados a la Amazonía y a la Orinoquía. Desde la década de 1970 se han intensificado la construcción de carreteras y otras obras de infraestructura que han fomentado la migración de colonos, la creación de incentivos de inversión y el fomento directo a programas de *desarrollo*. Estos cambios se reflejan en la incorporación progresiva e

irrevocable de la región al sistema económico mundial. Como consecuencia de este notable y atrayente proceso de integración económica y geopolítica, se han modificado varios elementos socioculturales de las sociedades indígenas de la región.

Según Cardoso de Oliveira (1974,112):

“Un grupo indígena se integra a un sistema interétnico cuando se hace dependiente de una manera no reversible de sus relaciones con otros grupos étnicos. Tal dependencia se refiere a la satisfacción de necesidades que no existían antes del contacto. Cuando se establecen estas necesidades como necesidades, el grupo indígena se encadena a una sociedad tecnológicamente más avanzada” (en Zent, 1993, 44-45).

En este sentido, se deben entender los procesos de cambio como el resultado de las *nuevas* relaciones que se históricamente se han formando entre los grupos indígenas y los grupos foráneos. Las sociedades amazónicas en contacto con las fronteras de expansión de la sociedad nacional, se están convirtiendo en sociedades campesinas o periféricas debido al carácter asimétrico de las relaciones de poder sobre las que se fundamenta este contacto (Morey & Morey, 1997). Ejemplo de esto son las relaciones económicas que modifican las prácticas asociadas al territorio, y los sistemas de creencias ajenos, como el cristianismo, que a su vez repercuten en la organización cosmogónica y social de las comunidades.

Sin embargo, el sistema biomédico ha sido otro factor determinante de las relaciones de contacto entre los piaroa y la sociedad nacional, al ser la punta de lanza de procesos políticos indigenistas y el anclaje para la implantación de proyectos de cooperación al desarrollo en la región. Precisamente en este aparte se buscará analizar su incidencia en la modificación de los modelos de género entre los *üwotjuja*.

Como lo mencionan Mansutti (1990) y Zent (1993) las personas de las tierras bajas suramericanas, tras la historia de contacto colonial quedaron muy vulnerables a las enfermedades comunes de la población occidental, debido a sus características biogenéticas así como a las respuestas médicas tradicionales. Sin embargo, el impacto en la reducción demográfica no fue homogéneo, siendo más fuerte entre los grupos más accesibles, como los ribereños y costeros; en comparación a los asentados en zonas más remotas, como cabeceras de los ríos y selvas, los cuales fueron menos diezmados. En épocas más recientes, los supervivientes han incrementado su exposición a enfermedades foráneas en la medida en que aumentan su contacto con la población no indígena. Sin embargo, su situación social

(ocupando zonas relativamente remotas), y económica, (pues tienen un alcance limitado al dinero), han restringido su acceso a la biomedicina.

Como se mencionó de forma rápida en el apartado anterior, una de las consecuencias de la conversión de los piaroa al cristianismo fue la alteración del sistema salud/enfermedad. Dicho sistema se podría esquematizar de la siguiente manera: una persona está sana, *jachocoadiwa*, cuando está bien desde el punto de vista biofísico, *ujuru*, esto significa que no sólo goza de fortaleza corporal, *ujuruyohuiso*, sino que además tiene un temperamento controlado y en armonía con su entorno físico, social y simbólico. Una persona sana tiene un *adiwa a, 'cua, ru, hua*, espíritu bueno y sosegado cuando cumple las condiciones anteriores y además *vive bien con sus parientes* (Freire & Zent, 2007).

La enfermedad, *märichei*, en cambio, es el resultado de un desequilibrio entre estas fuerzas, producida por tres causas: la primera y más fuerte corresponde a una agresión externa, como un chamán enemigo; la segunda se asocia a una trasgresión de las normas sociales, como el consumo de alimentos indebidos o no purificados; y la tercera causa es por contagio, como la gripe común y algunos parásitos, entre otros (Freire & Zent, 2007).

Principalmente como lo mencionan dichos autores, los modelos de ocupación social y territorial de los piaroa se cimentaron en la relación religión/salud. Para la primera causa de enfermedad, ellos se defendían haciendo parte de los seguidores de algún *rua*, que los protegía de los chamanes malos, los animales y los enemigos. Para la segunda causa de enfermedad, los piaroa llevaban una ritualidad cotidiana en la cual sólo establecían relaciones con quienes consideraban su familia. Dichas relaciones se basaban en la responsabilidad de cada individuo para velar por el bienestar de los demás miembros de su *iso'de*.

Para la tercera causa, los piaroa se refugiaron en los nacimientos de los caños y riachuelos huyendo del contacto con los *sabarari*. Sin embargo, a finales del siglo XX los intercambios poblacionales entre las comunidades de las riberas de los ríos y las aisladas geográficamente, produjeron fuertes epidemias de enfermedades infectocontagiosas que la medicina tradicional no curaba. Esto obligó a las comunidades pequeñas a buscar mayor contacto con comunidades grandes, las cuales tenían un comercio permanente con los no indígenas, y la facilidad de acceder a los medicamentos necesarios, alterando su patrón de residencia.

Paralelamente a este proceso, como lo menciona Stanford Zent (1993) para el caso de los piaroa venezolanos:

“La creencia en el Dios cristiano proporcionó protección de los chamanes, quienes según los piaroa cristianos están controlados por el poder inferior de Satán. El nuevo sentido de la seguridad adquirido permite a los piaroa olvidar el temor de vivir en grandes comunidades donde conviven con toda suerte de personas, incluso muchas que no son parientes cercanos y confiables.

Un factor decisivo en esta conversión es el hecho de que los misioneros han sido muy activos administradores de servicios de salud. Aquellos piaroa que se mudaron cerca de las misiones, hablan de cómo han recibido vacunas y medicinas occidentales, tratamientos de emergencia, primeros auxilios y transporte a hospitales, servicios que no disponen en las aisladas regiones de los nacimientos de los caños, de ocupación más tradicional” (P. 43).

El requisito para recibir los medicamentos controlados por los misioneros, es que los conversos deben vivir cerca a las misiones, razón por la cual se puede entender la fuerza que tomó Sarrapia como el corazón del territorio piaroa colombiano, gracias a la casa de las Hermanas Misioneras de la Madre Laura. De la mano de estas instituciones de carácter religioso, algunas instituciones descentralizadas del Estado Colombiano también llegaron a los resguardos indígenas; como es el caso de la Secretaría seccional de Educación y Cultura del Vichada- SSECV, la Secretaría Seccional de Salud del Vichada- SSSV, y la Unidad Básica de Atención Nuestra Señora del Carmen – UBA, encargadas de los programas de Atención Primaria de la Salud – APS, derivados de la Declaración del Alma-Ata en 1978 y los posteriores lineamientos para Latinoamérica de la OMS (1978) y OPS (1982).

Los piaroa colombianos se encuentran divididos en 15 comunidades, principalmente en el interior del resguardo Selva de Matavén. A pesar de su cercanía geográfica no han logrado establecer ninguna unidad política; si bien se han reunido con los habitantes del resguardo cachicamo, el máximo acuerdo que han logrado establecer es la conformación de una ONG *üwotjuja* llamada Purunä ⁷⁰, fundada por auxiliares de enfermería y promotores indígenas de salud, que en la actualidad está integrada también por profesores.

La conformación de Purunä, es un ejemplo de cómo el poder de los chamanes, autoridades tradicionales, se ha visto disminuida por los nuevos liderazgos. Las figuras de

⁷⁰ “La Fundación Vida, Desarrollo Comunitario e Identidad *Üwotjuja* (Piaroa) – Purunä, fue creada en el año 2007, con el propósito de contribuir al mejoramiento de la salud, la calidad de vida y la nutrición del pueblo Piaroa, así como al fortalecimiento de su identidad cultural y a la conservación de la biodiversidad en nuestra región. Somos un grupo de líderes (hombres y mujeres) de las comunidades Piaroa, quienes contamos con formación y experiencia en el desarrollo de iniciativas comunitarias en salud, etnoeducación y recuperación de tradiciones culturales.” (Purunä, 2011,5)

maestros, enfermeros y capitanes, es decir, personas que mantienen una posición estratégica con la población no indígena y que además, en la mayoría de los casos, reciben un pago en dinero por realizar actividades en las comunidades que no corresponden a la esfera de la vida tradicional (Zent, 1993; Luque, 1998; 2000, Freire, 2004; Freire & Zent, 2007; 2011, Rosado, diario de campo, Jun, 2009).

La entrada en contacto de la población local, capacitada como “*técnicos sanitarios*”⁷¹, con los discursos biomédicos, y los profesionales de la salud, contribuyó también a la generación de cambios en los roles de género. En este contexto, hombres comunes, sin ninguna *educación mágica* comenzaron a liderar procesos comunitarios, a ser los interlocutores con los otros pueblos y encabezaron la reevaluación de las costumbres a la luz de los conceptos característicos del discurso del subdesarrollo para la región. Así, *atraso tecnológico, pereza e ignorancia de la población, mala alimentación, falta de higiene*, entre otros calificativos, se convirtieron en las palabras de los discursos cotidianos de esta nueva *elite* indígena, constituida casi en su totalidad por hombres, con formación académica, y por ende, bilingües de su idioma nativo y el español. Estos hombres reemplazaron el modelo de masculinidad piaroa, que anteriormente recaía en la figura del *rua*.

Sin embargo, el ejercicio de este nuevo modelo de masculinidad trae implícito el desarrollo de habilidades *occidentales*. Algunas están representadas con la ingesta excesiva de licor como actividad lúdica y *civilizada*, y la administración del dinero ganado como un bien individual, con el cual se debe cubrir primero las necesidades de quien lo ha trabajado; reflejado en electrodomésticos, ropa y accesorios, etc. Estas prácticas han traído consecuencias perjudiciales para la salud individual y comunitaria⁷².

⁷¹ Los antropólogos Xochitl Herrera y Miguel Lobo-Guerrero realizaron en 1998 una revisión crítica de la salud comunitaria en el Vichada. La conclusión fue la necesidad de implementar experiencias interculturales, donde el saber antropológico guiara al biomédico. En este contexto, la crítica radicó en que:

“La capacitación que desde el Estado se ha venido dando a estos agentes indígenas de salud ha priorizado lo médico sobre lo social. Los contenidos curativos han sido orientados a la solución técnica de problemas individuales de enfermedad, al reconocimiento de síntomas y a su solución. A su vez, las actividades preventivas se han limitado a reproducir ideas y conceptos que son fiel representación de las necesidades sobre higiene y comportamiento en los medios urbanos. La cultura indígena, sus comportamientos adaptativos al medio donde viven estas comunidades, y sus conocimientos sobre los recursos naturales, suelen ser ignorados en los programas oficiales de formación de agentes de salud” (Herrera & Lobo-Guerrero, 1998,65).

⁷² “La dieta típica de los piaroa más aculturados, por ejemplo, parece ser nutritivamente inferior a la de aquellos piaroa menos aculturados. Los primeros comen menos carne o pescado por regla general, además de ingerir una menor variedad de productos vegetales cultivados o silvestres, y han sustituido alimentos altos en calorías pero pobres o nulos en nutrientes (tales como galletas, gaseosas, panes dulces y pastas) para compensar la carencia de alimentos tradicionales. Las condiciones sanitarias son también más problemáticas en las comunidades más densas y permanentes de río abajo. Hay una mayor acumulación de basura y excrementos, las plagas e insectos tienen más tiempo para desarrollarse, y el agua proveniente de los grandes

De manera relacional, el cambio que se ha presentado en el rol de las mujeres se asocia al desuso de los conocimientos prácticos ligados al embarazo, el parto y el cuidado de los hijos pequeños. En una encuesta realizada en el año 2009 a 92 mujeres piaroa colombianas, el 89% manifestó haber asistido a los hospitales de Puerto Inírida y Puerto Carreño (Colombia), y a los de San Fernando de Atabapo y Puerto Ayacucho (Venezuela), para la atención del parto. Al preguntarles sobre el por qué de la preferencia del parto institucional, la mayoría respondió que al perder en las comunidades la figura del *rua*; al violar los tabúes alimenticios y desconocer la atención del parto, prefirieron que sus esposos asumieran los gastos económicos de su desplazamiento a las ciudades (RedSiama, 2010). El desuso de dichas prácticas asociadas a la salud de la mujer se ve reflejada en el grado actual de insatisfacción con la cantidad de hijos. Para el año 1988, las etnografías reportaban el número promedio de hijos por mujer en 2 (Overing & Kaplan, 1988, 368); según el censo del 2013 el número promedio de hijos por mujer es de 7,6 (Etnollano, 2013, 7).

De manera adicional, la participación en la política nacional abre nuevos horizontes para la praxis del nuevo modelo de masculinidad. Este proceso ha construido una doble dialéctica: mientras de cara a las relaciones con *el otro*, es decir la sociedad nacional, la autoridad indígena se presenta unificada y fuerte. En el interior de las comunidades hay una pugna por legitimar las nuevas autoridades; las cuales siguiendo con el sistema de facciones característico de los *üwotjuja*, se enfrentan constantemente por lograr establecer como permanente el liderazgo temporal de profesores, enfermeros y políticos. En esta creciente necesidad de contacto con los no indígenas, muchos de estos nuevos líderes han sido los *gatekeeper*, tanto de las ONG como de las instituciones del Estado nacional para llevar proyectos de cooperación al desarrollo a sus territorios.

Lo paradójico de esta situación, como se ha mencionado con anterioridad, es que aunque estas instituciones se llevan al territorio bajo la perspectiva de ayudar a la solución de los problemas y necesidades económicas insatisfechas, rápidamente las facciones se apropian de las iniciativas y de los actores para legitimar su nuevo poder. Esta lógica ha fomentado la necesidad por parte de las comunidades de contar con algún proyecto de una institución cualquiera que sea, sin importar los problemas y perjuicios que ocasione, porque esa situación les confiere prestigio frente a los demás. Estos proyectos, en general terminan legitimando las nuevas relaciones de poder al interior de las comunidades, mercantilizando algunos

ríos generalmente es menos limpia que aquella de los pequeños caños o riachuelos de montaña. [...] No obstante, un creciente problema entre estos últimos [los piaroa aculturados] es el alcoholismo, que incluso en unos pocos y tristes casos ha conducido al suicidio.” (Zent, 1993, 57-58)

elementos de la cultura tradicional, y brindando nuevos escenarios para la praxis de los roles de género constituidos a partir del contacto con la sociedad nacional.

Sin embargo, como se explicará detalladamente en el próximo capítulo, la modificación de los roles de género entre los piaroa, no debe entenderse en términos de *lo que eran* o de *lo que han perdido*, en comparación al contexto sociocultural de hace 50 años. Por el contrario, las transformaciones, rupturas y continuidades en los imaginarios y prácticas asociadas a los géneros deben relacionarse a la luz de las estrategias de adaptación a los nuevos escenarios de interacción social, que son el resultado de sus nociones particulares de convivencia.



Fotografía 7. Hombres piaroa construyendo un bote.

(Archivo Fundación Etnollano, 2008)

6. MUJERES, HOMBRES, INDÍGENAS, AMAZÓNICOS Y CIUDADANOS: LOS PIAROA Y EL CONTEXTO COLOMBIANO ACTUAL

6.1 Identidades y la praxis de género

Las identidades de los Estados-Nación se encuentran en un proceso de transformación permanente, para lo cual hacen uso de *nuevas comunidades imaginadas* y, en consecuencia, crean o permiten el surgimiento de nuevos actores sociales y sujetos políticos con un denominador común: *la otredad* (Hall, 1990; Serje, 1999; 2005; Alvares, 2000). Colombia, por ejemplo, fue inventada políticamente en 1886 como una población culturalmente *mestiza* para transformarse en *pluriétnica y multicultural* con la Constitución de 1991⁷³.

En este contexto las poblaciones *indígenas* y, principalmente, las *mujeres* son nuevos actores preponderantes en el actual escenario legal y político del país. Estos nuevos actores, que pueden conjugarse de varias maneras, “*indígenas amazónicos*”, “*mujeres indígenas*”, “*mujeres amazónicas*”, “*indígenas amazónicos colombianos*” o “*mujeres indígenas amazónicas colombianas*” (solo por nombrar algunas), han adquirido un estatus político sin

⁷³ Es pertinente mencionar que los dos proyectos nación surgen de la necesidad de cambiar los órdenes de representación imperantes en cada periodo histórico. Como señala Chávez (2002) en su artículo “*Jerarquías de color y mestizaje en la amazonia occidental colombiana*”, el primer modelo, el de la *nación mestiza* surge del contexto caracterizado por la innegable mezcla racial y cultural que tuvo lugar antes y durante el periodo colonial, que sirvió como sustento al discurso hegemónico de la estratificación social basada en el color de las colonias latinoamericanas. Así la *limpieza de sangre* asociada con las elites *blancas*, (criollos americanos y españoles), era clave para definir la posición social de los individuos; mientras que el oscurecimiento de la piel se relacionaba con la proximidad a los *negros* y a los *indios* y, por tanto, era signo de “*atraso, pobreza e ignorancia*”.

A partir de las guerras de independencia, en el siglo XIX las elites criollas utilizaron el *mestizaje*, como una ideología que promulgaba la *igualdad* y la *libertad* para “*redefinir como nacionales a las poblaciones de indios, negros y mestizos subalternos*”. Así el *mestizaje* como discurso surgió del nuevo proyecto de nación independiente. Sin embargo, pese a la inclusión predicada por el nuevo discurso, los indígenas y los negros fueron excluidos racial y culturalmente del proyecto nacional, lo que generó un estímulo hacia las generaciones mestizas para abandonar sus comunidades de origen con el propósito de alcanzar una *nueva identidad* que los invistiera con un “*estatus social más alto*”; es decir, que entraran a jugar e incorporaran las reglas y valores de occidente (Chávez, 2002, 196-197).

Asimismo, el segundo modelo de nación, pilar del Estado colombiano contemporáneo, que corresponde a la *nación pluriétnica y multicultural*, se dio a finales del siglo XX en respuesta legitimada por la vía de la democracia y de la ley, a los tropiezos que enfrentaban las elites dominantes frente a los movimientos sociales, las reformas agrarias y los conflictos armados. El nuevo discurso de la *nación pluriétnica y multicultural* fue la ruta de navegación que marcó la manera en que debían desarrollarse los procesos sociales, económicos, políticos y culturales en el seno de un Estado colombiano *moderno*.

De esta manera, los miembros de la nación se convirtieron sin excepción en ciudadanos, “*con diferencias históricas y culturales reconocidas y dignificadas*”. Bajo este mecanismo, la Constitución de 1991 creó las condiciones que le han permitido al grupo hegemónico un mejor liderazgo y dirección por consenso del país, dejando solo el uso de los medios de coerción contra los grupos que no participan del proyecto social colectivo y quebrantan la ley. La inclusión que permitió la participación de representantes indígenas y negros en la Asamblea Constituyente que reformó la Constitución colombiana estuvo acompañada de un cambio positivo de la representación de la etnicidad, específicamente la indígena, en los discursos del Estado y de la sociedad civil (Chávez, 1998, 288-290).

precedentes dentro del orden social que los hace quizás más vulnerables a intervenciones exógenas de lo que jamás han sido⁷⁴.

En este contexto si los recursos naturales y humanos son rentables, es un hecho que caen en el campo de acción de la mentalidad gobernante, es decir en el campo de acción de la *gobernanza*⁷⁵ (Escobar, 1998; Álvarez, 2000). Esta es la razón por la cual en los últimos veinte años el Estado se ha esforzado por *modernizarse*, creando ministerios de Ambiente y la Cultura, la División de Etnias en el Ministerio del Interior, la Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer, y corporaciones regionales que trabajan para convertir a los actores de desarrollo convencional en guardianes de los *recursos naturales*, defensores de la *mujer* y de la *infancia*, otorgándoles el rol de mediadores culturales.

Sin embargo, aunque estos nuevos actores emergentes, como *indígenas* o *mujeres*, son capitalizados por los intereses de los discursos hegemónicos, (Estado, agencias de cooperación, academia, etc.), es esencial reconocer su capacidad de subversión a los espacios fijados para la negociación. Es a la luz de su hibridación cultural y la capacidad de colarse por los intersticios del sistema dominante, que las comunidades locales, en este caso el pueblo piaroa colombiano, pueden encontrar espacios legítimos para expresar sus modelos de pensar alternativos y disidentes, y ejercer lo que en ocasiones pueden parecer camaleónicas prácticas de sus modelos de género.

Es precisamente relacionado con lo anterior, que el objetivo de este capítulo es realizar una primera indagación sobre las ventajas, desventajas y retos que presentan las nuevas imágenes de lo *masculino* y lo *femenino* del pueblo piaroa en el contexto colombiano actual. Para cumplir el objetivo se han seleccionado tres elementos que son esenciales en la historia reciente y en el futuro inmediato de los piaroa. Estos son: sus procesos asociativos alrededor de organizaciones de base, la consolidación de sus procesos anclados en el territorio, la autonomía y la gobernanza, y el ejercicio de sus derechos ciudadanos.

⁷⁴ Un análisis amplio de esta situación se desarrolló en el Capítulo 3: “*Género, Desarrollo, Etnicidad y Amazonía: polifonías discursivas*”.

⁷⁵ A lo largo de este capítulo se utilizarán dos conceptos que es pertinente distinguir: *governabilidad* y *governanza*. Cómo bien los definen Torres & Ramos (2008): “*La gobernabilidad se define por su aspecto negativo, es decir la ingovernabilidad que, en términos de las diversas corrientes teóricas que lo han abordado, se deriva de “la sobrecarga económica del Estado; del exceso de demandas y de participación ciudadana o de una crisis de racionalidad entre los intereses del mercado y la expansión de la esfera de los servicios sociales. Por su parte la gobernanza, tal y como surge de la literatura anglosajona, se define por: 1) la dirección de un proceso, 2) la coordinación público-privada por medio de redes mixtas de los programas de gobierno y 3) por las decisiones que en un plano individual contribuyen a disminuir los costos de transacción”* (P. 78).

Es pertinente mencionar que si bien por cuestiones analíticas estos procesos se presentan en este documento de manera separada, en la cotidianidad se han entrelazado, aportándose y obstruyéndose de manera permanente.

6.1.1 Organizaciones de base

Las actuales dinámicas de negociación política de los pueblos indígenas están relacionadas con procesos de autodeterminación y gobernanza de sus territorios, y con las actividades que se desean realizar en los mismos. Muchas veces estas negociaciones se dan con las organizaciones de base indígenas, lo que hace que un programa estatal o individual no se pueda efectuar sin la autorización de las mismas. Un ejemplo reciente de esta situación se encuentra en la legislación colombiana y se relaciona con la reivindicación del derecho a la *consulta previa informada* por parte de cualquier actor del *desarrollo* para la implementación de sus acciones en territorios indígenas o en lugares que coloquen en peligro la pervivencia de cualquier grupo étnico nacional⁷⁶.

Las organizaciones de base son *la voz política* de los pueblos indígenas y crean los mecanismos de acceso a las comunidades; aunque algunas veces no son representativas de las mismas, dado que tienen intereses y opiniones encontradas, por lo que no siempre son consideradas legítimas. Sin embargo, son instancias a las cuales recurren las instituciones gubernamentales y las ONG, pues se constituyen como actores de interlocución con los cuales se establecen convenios y acciones tanto de investigación como de intervención en las zonas de su influencia. Asimismo, es a través de ellas que se establecen acuerdos y formas de participación con la sociedad nacional, lo que es otro aliciente a la reestructuración de la organización social tradicional.

En este contexto, los programas de género se han implementado gracias a la mediación de las organizaciones indígenas, produciendo cambios en las mismas para la inclusión de *programas de mujeres*. Aunque esto no implica necesariamente una perspectiva de *género*, dichos espacios han permitido que algunas de las líderes participen en las organizaciones y que se consoliden temas relacionados con la situación de las mujeres (RedSiama, 2005; 2007; 2009; Ulloa, 2007).

⁷⁶ Para mayor información consultar a Morris, M., Garavito, C. R., Salinas, N. O., & Buriticá, P. (2009). *La consulta previa a pueblos indígenas: los estándares del derecho internacional*. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Disponible en: http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/89983/La_consulta_previa_a_pueblos_indigenas.pdf.

Asimismo, la presencia y participación de las ONG ha sido importante en el proceso de consolidación de los movimientos indígenas y en el posicionamiento de sus demandas tanto en escenarios nacionales e internacionales. Fueron básicamente las ONG las que crearon e impulsaron programas y espacios de participación para los nuevos actores sociales. De igual manera, las ONG que lideran programas de género han ayudado a introducir las problemáticas de las mujeres indígenas relacionadas con violencia tanto familiar como en contextos de guerra, acceso a la educación, salud, entre otros, y los derechos que tienen las mujeres indígenas y no indígenas a no ser discriminadas ni excluidas de los espacios de participación y en la toma de decisiones (Ulloa, 2007).

Las aportaciones hechas por el trabajo de las ONG, al menos en la Amazonia y la Orinoquia colombianas, les han dado voz a las mujeres indígenas para hablar sobre ellas mismas, sobre sus pueblos y sobre sus relaciones con el Estado. Contribuyendo a la academia, con la evidencia sobre la heterogeneidad de identidades y realidades que se encuentran tras las categorías de “*indígenas amazónicos*” y “*mujeres indígenas*”, entre otras⁷⁷. En el campo del fortalecimiento de las organizaciones de base, las ONG prestan apoyo a proyectos encaminados a la formación de las mujeres y hombres indígenas en *lo político* brindando herramientas para la negociación, el cabildeo y generación de propuestas y proyectos; así como al mejoramiento de sus condiciones de vida, en el contexto actual de la integración auspiciada por la economía de mercado y los proyectos de Estado-Nación.

Sin embargo, es necesario reconocer la heterogeneidad en el accionar de las propias ONG. Algunas, como bien lo ha denunciado la *antropología del desarrollo* han generado, de manera paralela, una intermediación que va desde la cooptación hasta la apertura de formas de acceso a los programas propuestos por las organizaciones de base, lo que conlleva a la formación de cierto tipo de líderes y/o al desarrollo de temas específicos a implementar, restándoles autonomía a las organizaciones de base para proponer y actuar de acuerdo a sus perspectivas culturales y locales (Escobar, 1998; Alvares 2002; Ulloa, 2007).

La dinámica de articulación entre las comunidades indígenas, las ONG y el Estado que se ha presentado es pertinente para ubicar el proyecto que en año 2001 el *Global Environmental Facility* - GEF aprobó a la Fundación Etnollano por un valor de 750.000 dólares. Estos fondos debían ir destinados a:

⁷⁷ Según el último censo de la población piaroa de la zona Orinoco- Matavén, son pocos los miembros que cuentan con estudios universitarios. En total solo 9, de los cuales 8 son hombres. La única mujer está adelantado estudios a distancia en etnoeducación. A diferencia de otros pueblos indígenas como el wayuu, el sikuani, o el aruako, no hay *intelectuales* piaroa reconocidos en el ámbito nacional (Rosado, diarios de campo 2012; 2013).

*“The project development objective is to support sixteen Matavén Forest indigenous communities (known as resguardos or sectors) to manage and conserve the area’s biodiversity in a sustainable way, thereby contributing to an improvement in their quality of life and the preservation of their natural and cultural heritage”*⁷⁸(Informe Etnollano - World Bank, 2005, 1).

El gran mecanismo para materializar el objetivo era claro: *“el reconocimiento legal de la región central de la selva de Matavén bajo la figura de propiedad comunal ancestral e indígena”*. Para esto la estrategia debía estar basada en procesos participativos que permitieran a las comunidades locales construir y gestionar planes para mejorar su *bienestar socio-económico*. Asimismo, otras actividades relevantes serían la recolección y publicación de tipologías ecológicas y culturales de las comunidades, y un aumento de la participación femenina en la toma de decisiones y la producción de artesanías (Informe Etnollano - World Bank, 2005, 1).

El impulso en terreno brindado por el proyecto Matavén-GEF permitió la constitución de un gobierno indígena propio, ACATISEMA (2001), y la titulación de 904.236 hectáreas sobre un área central delimitada por el *“cinturón de resguardos”* (ver figuras 11 y 12). Así, el Gran Resguardo Selva de Matavén se convirtió en el año 2003 en uno de los territorios indígenas protegidos más grandes de Colombia, con un área total de 1.849.613 hectáreas (Etnollano, 2012). Pero ¿cómo se llegó a este proceso decisivo para el pueblo piaroa y demás grupos indígenas habitantes de la Selva de Matavén? La clave sin duda estuvo en los procesos organizativos comunitarios.

Desde las últimas dos décadas del siglo XX han existido esfuerzos organizativos en el área de la Selva de Matavén. Durante los años 80, las nacientes *elites* de *líderes* indígenas: profesores, enfermeros, pastores y catequistas en su mayoría hombres, se agruparon en torno a varias organizaciones, entre ellas LOIO – Lucha y Organización Indígena del Orinoco- y el CRIVI – Consejo Regional Indígena del Vichada. Las dos apoyadas por la ONIC, realizaron las gestiones necesarias para el establecimiento y reconocimiento de los resguardos indígenas de la zona.

La primera organización de base, LOIO, contó con un fuerte liderazgo de los piaroa, y al alcanzar su objetivo, la titulación comunal del territorio, quedó sin aparentes factores de

⁷⁸ Traducción propia: *“Apoyar a las comunidades indígenas de los dieciséis sectores/resguardos de la Selva de Matavén, para gestionar y conservar la biodiversidad de la zona, de manera sostenible, contribuyendo así a una mejora en la calidad de vida de sus habitantes, y a la preservación de su patrimonio natural y cultural”* (Informe Etnollano - World Bank, 2005, 1)

cohesión que mantuvieran el esfuerzo organizativo y se disipó (Conversación personal con líder piaroa del sector Matavén-Fruta, en Rosado, diario de campo Nov, 2005). La segunda organización, el CRIVI, contó con el liderazgo del pueblo sikuani, y posiblemente por su gran tamaño e influencia no logró que sus dirigentes conservaran distancia frente a los movimientos políticos regionales, lo que politizó el movimiento y ocasionó una pugna de poderes en su interior. Si bien aún existe, no cuenta con un reconocimiento colectivo por parte de las comunidades indígenas o del gobierno local (Conversación personal con el coordinador general de ACATISEMA, en Rosado, diario de campo Jun, 2009).

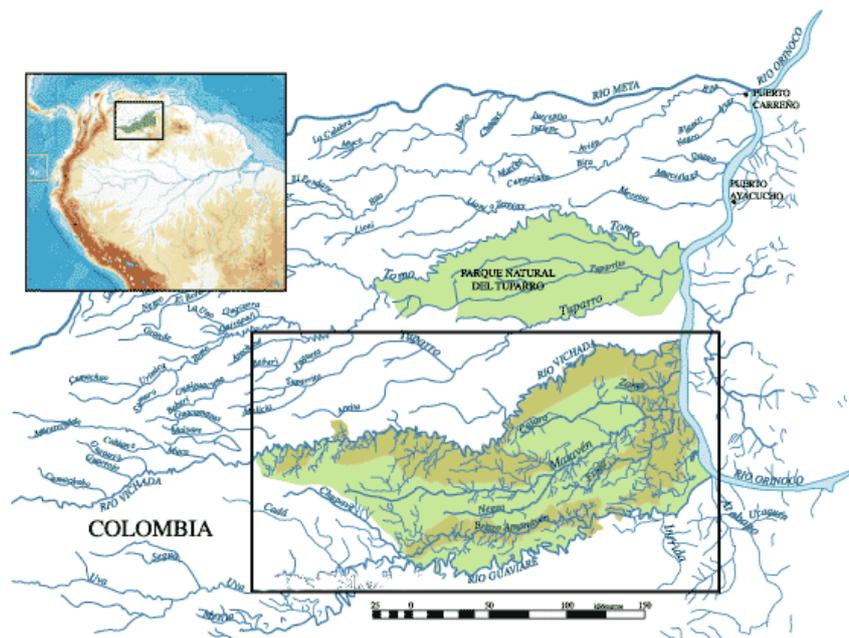


Figura 11. Mapa de la Selva de Matavén en el Departamento del Vichada- Colombia.

en http://www.etnollano.com/site/wp-content/uploads/2009/08/mapa_mataven_general.gif

Es importante mencionar, que como bien lo han narrado varias mujeres piaroa, en estas primeras organizaciones no se les tuvo en cuenta. Sin embargo es pertinente matizar dicha afirmación. En las últimas décadas del siglo XX el movimiento indígena se estaba consolidando alrededor de unas directrices nacionales que buscaban el reconocimiento del territorio. Así, que no solo en el discurso del pueblo piaroa, sino en general de todas las comunidades indígenas a nivel nacional se construyó una categoría de *indígena* genérico, que buscaba distinguirse principalmente de la sociedad nacional/mestiza y de las directrices del Estado, para ser reconocidos socialmente (Pineda, 2005; Serje, 2005).

La lucha en ese momento era por dejar de ser un grupo *subalterno* y constituirse en *ciudadanos*. Por otra parte, como lo han dicho algunas ancianas piaroa, a ellas nunca se les

excluyó formalmente de los espacios de negociación. Muchas de las mujeres se abstuvieron de participar porque no comprendían las negociaciones, no les gustaba reunirse con personas desconocidas o simplemente no les interesaba formar parte del proceso organizativo (Rosado, diarios de campo 2005; 2009; 2012).

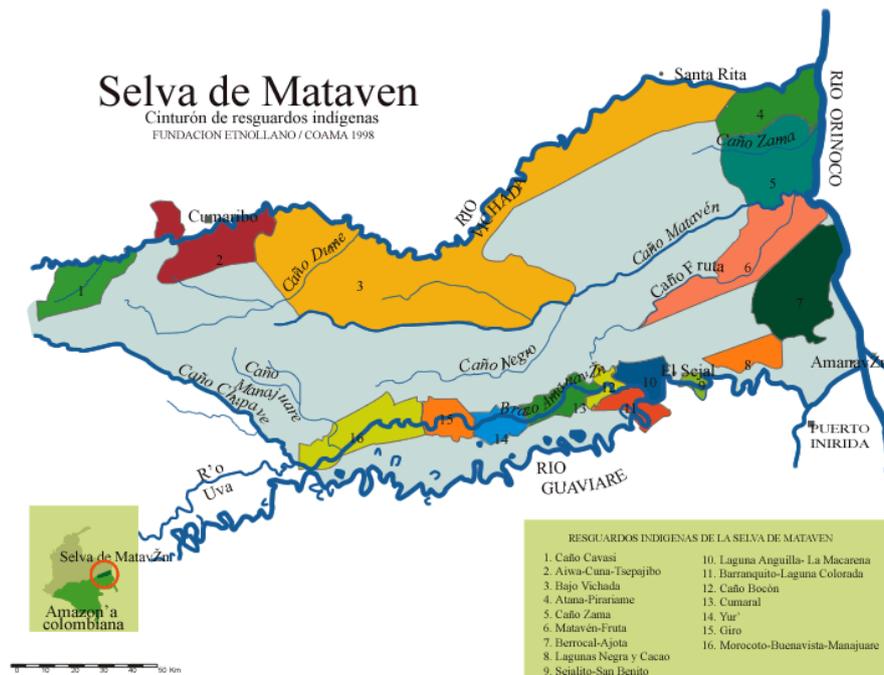


Figura 12. Mapa de los Resguardos Indígenas de la Selva de Matavén al año 1998.

En http://www.etnollano.com/site/wp-content/uploads/2009/08/mapa_mataven_resguardos.gif.

Muchas de las personas que participaron en ACATISEMA, la actual Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI, provenían de la diáspora de líderes formados en el seno de las otras organizaciones locales. La idea original de la Organización de Autoridades de la Selva de Matavén surgió de los promotores de salud, que tras confrontar en distintos espacios los resultados de la situación de salud de sus comunidades llegaron a la conclusión que la “*Selva era el corazón de la salud*”. Al ser la zona central, que compartían todas las comunidades no solo era el origen de las aguas, los cultivos, el territorio de caza y recolección, y el lugar de las plantas medicinales y sagradas. También era la morada de los *dueños de los animales* (Conversación personal con un ex coordinador general de ACATISEMA, en Rosado, diario de campo Nov, 2005).

Como relatan varias personas involucradas en el proceso, el gran territorio de Matavén no contaba con los medios físicos y económicos que permitieran establecer reuniones periódicas entre sus moradores. Las noticias que acontecían en los diferentes extremos del

territorio llegaban con varios meses de retraso, y en el devenir de los mensajes de voz a voz, mucha información importante se perdía o se nutría con innumerables chismes, ensoñaciones o relatos ficticios.

Los encuentros periódicos de los promotores de salud permitieron crear una cartografía social de la región, de sus comunidades y de la manera en que día a día enfrentaban los distintos problemas que tenían en común. La expansión de la coca y la ganadería, la caza y la pesca descontrolada por parte de los venezolanos, y la presión de la guerrilla, eran algunos de esos problemas. Así, tras la indagación realizada entre los promotores de salud y los equipos asesores sobre los límites legales de su territorio, se puso de manifiesto el principal problema que tenían: “*lo que por años se consideró como propio, el gobierno lo consideraba un terreno baldío y todo el mundo lo quería coger*⁷⁹” (Conversación personal con un ex coordinador general de ACATISEMA, en Rosado, diario de campo Nov, 2005).

Tras todo el proceso organizativo facilitado por los espacios interculturales para la formación de personal indígena en temas de salud intercultural, en 1998 surgió el *Comité Operativo de la selva de Matavén*, que se consolidó como un equipo de campo encargado de llevar a cabo un proceso amplio de concertación con las comunidades. Este equipo se edificó a partir de los líderes y jóvenes formados en las organizaciones de base, y se reforzó con profesionales en derecho, biología, antropología y administración. El proceso se sostuvo gracias a los fondos de la ayuda al desarrollo provenientes de Canadá y del propio gobierno colombiano a través del programa PLANTE, encaminado a la sustitución de cultivos ilícitos (Archivo Etnollano, proyecto Matavén-GEF, 2004).

ACATISEMA tomó la iniciativa en el año 2004, y tras un proceso de afianzamiento organizacional buscó de manera independiente financiación a su propuesta de gobierno propio, es decir, gestionó proyectos sin el apoyo de Etnollano u otra ONG. Sin embargo, el impacto del proyecto GEF, finalizado en el año 2005, fue más allá de la consolidación del territorio y del gobierno propio en la Selva de Matavén. Con él, la nueva elite de líderes indígenas creó espacios para la participación de las mujeres, reconociendo sus aportaciones tanto en la economía familiar, como en los procesos de ordenamiento territorial.

⁷⁹ Las presiones puntuales a las que se refieren los líderes piaroa eran las solicitudes para la extracción de piedras preciosas y oro, y la exploración sísmica para la búsqueda de crudos pesados, las dos en las cabeceras del caño Matavén, centro hidrográfico de la zona. Adicionalmente el territorio cocalero y la ganadería se extendía por parte de los colonos y campesinos desplazados del interior de país que en la década de los ochenta llegaron a la región con el último auge de las maderas finas (Archivo Etnollano proyecto Matavén-GEF, 2004).

El proyecto GEF y sus resultados, son un ejemplo del uso local que las comunidades indígenas hacen de las habilidades occidentales provenientes del sistema escolar público, la presencia de misiones religiosas y su interacción con los demás actores sociales en su historia de contacto: manejo del español, conocimientos contables y organizativos, entre otros. Estos componentes además fueron reforzados por la cooperación a través de las capacitaciones impartidas por la ONG en leyes, administración, contabilidad, creación y gestión de proyectos, entre otros.

A diferencia de lo que pasa con otros pueblos que habitan la Selva de Matavén, la concentración casi total de todas las comunidades piaroa en la zona del río Orinoco les ha permitido construir procesos conjuntos reforzando su *identidad étnica* aún estando incorporados en una estructura de gobierno multicultural como es ACATISEMA. Ejemplo de esta situación fue la propuesta presentada por los representantes de la Zona Orinoco en la XII asamblea general de la organización.

Dicha propuesta respondía a la necesidad de separarse del gobierno multiétnico por el mal manejo que los dirigentes de la Asociación de Autoridades estaban realizando de los recursos económicos girados por el Estado a las comunidades, así como el beneplácito de su junta directiva para la realización de proyectos que tenían como finalidad la extracción de recursos naturales. Ante la rotunda negativa de la plenaria conformada en su gran mayoría por indígenas sikuaní de las zonas del río Vichada, el pueblo piaroa se volcó en el fortalecimiento de la Fundación Purunä como una ONG que le facilitará al gobierno propio gestionar recursos destinados a la consolidación del plan de vida del pueblo *üwotjuja* (Rosado, diario de campo Jun, 2012).

Tras la anterior retrospectiva, es pertinente traer a colación dos elementos importantes implícitos en los procesos fundadores de las organizaciones de base. El primero es la presencia de las filiaciones organizativas del pueblo piaroa basadas más en los modelos tradicionales de género y familia, en la concepción cultural de las funciones de los individuos y en la protección del *rua*, que sobre una idea de *identidad compartida* como pueblo *üwotjuja*. Aunque esta reivindicación es cada vez más frecuente en el discurso contemporáneo de sus líderes. El segundo elemento, está relacionado con el uso de la *tradicición* como un elemento indispensable del discurso *moderno* del pueblo piaroa, fenómeno que se comparte con demás grupos étnicos o movimientos sociales de carácter local, en su proceso de reconocimiento como actores frente al Estado. Este elemento se retomará puntualmente en el tema de la participación de las mujeres piaroa en las organizaciones de base.

6.1.1.1. El chamanismo como mediador en las organizaciones de base contemporáneas

La importancia del sistema de filiación y afinidad social en las organizaciones de base se encuentra en el análisis de las relaciones de parentesco que comparten los líderes piaroa reconocidos en la actualidad. Todos ellos son “cuñados”, *isapo*, o “hermanos”, *u'buo*, según las relaciones de afinidad y parentesco que tienen actualmente. Siguiendo las reglas vigentes de organización social, todos están en la misma categoría, es decir en el mismo lugar social; los descendientes directos de los *ruati* más poderosos y reconocidos por su capacidad de sanación gozan de un mayor respaldo comunitario, casi regional, que los líderes que son asociados a la protección de chamanes *malos*⁸⁰. En este contexto, es común ver a los líderes antes de enfrentarse a las grandes asambleas o espacios de negociación con actores ajenos a su entorno familiar más cercano, entablar o renovar pactos rituales con su *rua* protector.

Como menciona el profesor Alexander Mansutti (2003):

“Los piaroa no solo consideran enemigos a los otros indígenas y a los seres de otros mundos, sino sobre todo a los Mako-Wirö y a los piaroa más alejados social y geográficamente de Ego, quienes son considerados sus enemigos potenciales más peligrosos. Debe destacarse que los Mako-Wirö son con frecuencia confundidos con los Piaroa pues tanto su lengua como la mayoría de sus prácticas culturales son similares. Ello nos indica que los mayores peligros se dan entre los parecidos y que sus magnitudes van disminuyendo a medida que nos acercamos al núcleo social y cultural de Ego que representa el grado de igualdad mayor o que se sobrepasan las fronteras culturales para ingresar en el mundo de los más diferentes” (P. 98-100).

Lo anterior, permite comprender porque en la actualidad líderes de una comunidad llevan elementos protectores rituales cuando son invitados a otra comunidad para tratar temas organizativos supracomunitarios o interétnicos, además de las dificultades para conformar organizaciones, como se mencionó en el capítulo anterior. Los piaroa grandes *guerreros chamánicos*, temen profundamente a las agresiones de otras facciones y líderes, lo que en ocasiones hace que los espacios para la conformación de organizaciones de base sean profundamente ritualizados, y cuando no lo son, carecen de participación *representativa* desde un punto de vista occidental. Esta condición generalmente es pasada por alto por los actores de desarrollo cuando convocan reuniones para hablar sobre proyectos en el territorio piaroa.

⁸⁰ Las categorías de *rua* bueno o malo coexisten en el mismo chaman. Por el modelo cosmogónico piaroa solo el *rua* que protege la comunidad de *ego* y sus aliados son *buenos*, es decir que los defienden de los peligros y enfermedades que constantemente lanzan los demás *ruati*, quienes son *malos*. Así el chaman que es *bueno* porque protege a la comunidad X será *malo* para los miembros de la comunidad Y, y viceversa. Las únicas guerras registradas en el territorio piaroa, son las guerras chamánicas. (Overing & Kaplan, 1988; Mansutti, 2003)

De manera adicional, el chamanismo asociado a la organización de base ha contribuido en la calidad de los líderes que emergen y en su desempeño. Esta contribución está directamente relacionada con la enfermedad, considerada la más notable y frecuente de las desgracias, y recae principalmente en quienes no han cumplido con la *moral piaroa*. Así, la enfermedad propia o la de un familiar cercano es una condición que ningún líder desea. Precisamente por la fuerte relación entre *la moral y la salud*, los piaroa son considerados por los pueblos vecinos como “*líderes inteligentes, honestos y que luchan por el bienestar colectivo*”, además de ser sinónimo de “*organización, limpieza y orden*” (Palabras de capitanes puinave y curripaco en la evaluación de un proyecto ejecutado por la fundación Purunä, en Rosado, diario de campo Oct, 2007).

Pese a lo anterior, en la medida que se incrementan los proyectos en su territorio crecen las tensiones internas entre las facciones piaroa tanto por el manejo de los recursos económicos, como por hacerse con la representatividad simbólica de las instituciones y de sus profesionales. Esto evidencia que aunque ya no se viva en *iso'de*, sino en grandes comunidades con casas unifamiliares, las estructuras de los barrios actuales representan las relaciones entre familia y afines, y evocan estructuras organizativas de alianzas políticas tradicionales.

6.1.1.2. La tradición como elemento modernizador

Los estudios sobre movimientos indígenas mencionan de manera muy general la participación de las mujeres sin especificar sus demandas. Esta falta de visibilidad ha sido resultado, en parte, de los análisis académicos que no dan cuenta de su situación. Como plantea Varese (1996), algunos de los análisis sobre movimientos indígenas tienden a centrarse en ciertas acciones cuando son centro de interés de la misma academia. Esta tendencia refleja una perspectiva reduccionista que sólo encuentra acciones políticas relevantes en el movimiento indígena cuando se reconocen comportamientos o acciones que la academia considera *políticas*.

En cuanto a la presencia de las mujeres indígenas se podría pensar que sólo en épocas recientes se resalta su participación cuando cobra interés para los estudios de género, y entrado en el siglo XXI, cuando aumenta el valor de la comprensión de las relaciones entre *mujeres y medio ambiente*, las cuales han abierto un énfasis en la participación de las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad (Escobar, 1998; Álvarez, 2000; Ulloa, 2007).

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, es pertinente señalar que mientras los procesos organizativos se gestaban tanto en la Selva de Matavén como el territorio particular del pueblo piaroa, las mujeres no se quedaron rezagadas. Si bien su participación encontró un espacio fructífero en las expectativas de las entidades locales del Estado, el gobierno indígena y las ONG, la cuestión organizativa de las mujeres piaroa no es un elemento de moda, consecuencia de la intervención del desarrollo. En las etnografías clásicas y en los trabajos recientes sobre las transformaciones e hibridaciones culturales en la población indígena piaroa en Venezuela se resalta la capacidad organizativa y la importancia del papel de las mujeres en las decisiones políticas y estratégicas de la pareja y de la familia. (Overing, 1986; Herrera, 2000; Freire, 2004).

Sin embargo, los sistemas de organización actuales, facilitados por los procesos de *desarrollo* han colocado en un plano relevante las diferencias existentes en los espacios de participación. También ha colocado de relieve, las diversas y dispares oportunidades para el ejercicio de la ciudadanía, y las diferentes herramientas con las que cuentan en la actualidad no solo los hombres y las mujeres, sino las mismas mujeres para la materialización de sus propuestas en el seno de las comunidades. En este contexto, sobre la figura de *las ancianas* piaroa y sus conocimientos, recae el peso ideológico para cimentar el *futuro* de las comunidades.

Así, se inició en el año 2005 con recursos de Oxfam Novib, la recuperación de la churuata, casa tradicional, como espacio de formación para las jóvenes en pubertad, la transmisión del *consejo* de las ancianas a todas las mujeres, niños y niñas, y jóvenes de las comunidades sobre los mecanismos para conservar el *ukuo* o *armonía* del pueblo piaroa. Todo mediante la enseñanza⁸¹ de las relaciones con los espíritus y todos los seres de la naturaleza. En el marco de las reflexiones sobre el cuidado de la salud femenina se empezaron a poner en cuestión aspectos de su salud sexual y reproductiva, y del fortalecimiento de lo comunitario como modelo de vida, con el objetivo de “*recuperar la responsabilidad de la fertilidad en estos momentos de cambio*” (Comunicación personal con la coordinadora de mujeres de ACATISEMA, en Rosado, diario de campo Nov, 2005).

⁸¹ Las mujeres participantes en los talleres, constantemente manifestaron su preocupación por el aspecto *sagrado* de los conocimientos tradicionales. Para ellas, el sumo cuidado y protección que como pueblo hicieron de los conocimientos, los restringieron a los ancianos/ancianas. Con su muerte, las generaciones siguientes perdieron esos saberes. Así, el hermetismo y tabú alrededor de los conocimientos ancestrales, son fuente de la fortaleza cultural actual del pueblo piaroa, pero colocan en peligro su continuidad cosmológica por la pérdida de la tradición oral.

En este sentido, las mujeres piaroa que han contado de manera directa con los recursos provenientes de los proyectos, es decir, *las mujeres líderes*, son en su mayoría familiares cercanas, (hijas, madres, esposas, abuelas o suegras), de autoridades tradicionales o de la nueva elite dirigente indígena. Estado muy cercanas al discurso asociado a la necesidad de *fortalecimiento interno*, para demandar posteriormente, en la medida de lo necesario, respuestas puntuales del gobierno nacional. En este momento y posiblemente por el ejercicio de sus roles tradicionales de género, las mujeres piaroa colombianas no han considerado como una necesidad formar parte en el aparato político del Estado- Nación (Rosado, 2011).

Si bien, el proceso de participación de las mujeres es un proceso más reciente dentro del movimiento de reivindicación indígena, ha permitido conformar organizaciones de base de *hecho*⁸² tanto en los ámbitos locales como nacionales e internacionales. Estos procesos organizativos han ayudado a fortalecer las redes de mujeres piaroa transfronterizas y a plantear sus problemas de manera diferenciada, sin desconocer su papel en los movimientos indígenas. Estas redes han estado articuladas con los encuentros amazónicos de mujeres, por ejemplo, donde ellas han tenido un espacio para proponer la dimensión étnica necesaria para entender sus problemáticas, análisis que sin embargo no se desligan de la relación de complementariedad entre hombres y mujeres, el *bienestar* de la familia, de la comunidad y del territorio (RedSiama, 2005; 2007; 2009).

Pese a lo anterior, el discurso de las líderes que encabezan los procesos de base de las mujeres son críticos con el papel actual de los hombres. Al hacer un análisis de los datos de campo del periodo 2005 y 2012, se observa que en la medida que los hombres ganan espacios de participación política en el sistema de integración a la sociedad nacional, se incorporan prácticas e ideologías que le restan importancia a los roles que tradicionalmente ejercían las mujeres. La descalificación por parte de los hombres, en actividades públicas por no *ser estudiadas*; es decir por no tener un conocimiento *legítimo* del mundo *blanco*, o por no ser poseedoras del *pensamiento*, o habilidad mágica de los chamanes, se ha incrementado en la medida en que las mujeres, con apoyo de los equipos de trabajo de las ONG, analizan las relaciones de poder entre los géneros a nivel comunitario.

⁸² A diferencia de lo sucedido con otras organizaciones de base conformadas por mujeres en Colombia, las piaroa no cuentan con una organización legal registrada ante el gobierno nacional, no tienen estatutos ni reglamentos internos. El término de organización de hecho es analítico, ya que las mujeres *üwotjuja* para referirse a su colectividad hablan del “*grupo de las mujeres*” o “*las reuniones de mujeres*”; sin embargo ya tienen una posición referencial en las comunidades, líderes y actores externos como entidades del gobierno y ONG.

Un ejemplo de esta situación se encuentra en la infravaloración de las actividades cotidianas de las mujeres en la elaboración de alimentos para el consumo familiar y para la venta. Actividad que sin duda es una de las principales fuentes de ingreso de dinero de las familias. En la actualidad, dichas actividades tienen poco estatus ya que no se comparan con la mayor cantidad de dinero, el menor esfuerzo físico, y con los salarios que reciben profesores, enfermeros o jornaleros por sus actividades cotidianas. Las cuales en su mayoría trabajos cualificados respaldados a través de algún tipo de estudio occidental, y desempeñados por hombres (RedSiama, 2007).

Los procesos organizativos de las mujeres piaroa han tomado fuerza en la medida que los líderes, es decir los hombres cercanos a las cabecillas de estos grupos, alteran lo que socialmente se considera la *ley de origen* y *la ley ancestral*. Así, las reivindicaciones de las mujeres no van orientadas hacia una *masculinización*, en el sentido occidental, de su posición en la comunidad. Las líderes de las organizaciones de *hecho* que han surgido en las comunidades piaroa del Orinoco Matavén dicen abiertamente que su interés no es participar en la política o que les den dinero por su trabajo. Ellas lo que proponen es recuperar *la tradición* como mecanismo para restaurar los desequilibrios actuales en las relaciones entre hombres y mujeres. Su finalidad, al menos en el discurso actual, gira alrededor de las *ancianas sabedoras* y de la figura del *rua*:

“Nosotros como indígenas hemos perdido nuestros rituales o no los conocemos, por eso es necesario preparar un joven como médico tradicional, que sepa los rezos para que la gente no se disperse y viva en comunidad. Así como se preparan los jóvenes en educación occidental se debe hacer un buen médico tradicional, porque él controlará la naturaleza, la sociedad, los animales del monte y los peces, y seremos felices”
(Comunicación personal con una sabedora del sector Matavén-Fruta, en Rosado, diario de campo Jun, 2005).

Sin embargo, no es una condición deseada regresar al modelo de vida aislado que como pueblo se mantenía hace 70 o 100 años. Todas las mujeres manifiestan querer recuperar las formas solidarias y cooperativas de trabajo, recuperar la complementariedad ontológica en la relación *espíritus- comunidad/individuo- entorno*, pero además acceder a la educación y a la salud que el Estado Colombiano debe garantizarles como ciudadanos (Rosado, diarios de campo, 2005; 2012). De esta manera, en lo tradicional, las mujeres *üwotjuja* están encontrando las herramientas políticas e identitarias para constituirse como *sujetos modernos* en el contexto regional.

6.2. Territorio, Autonomía y Gobernanza

Siguiendo a Escobar (2002) el territorio es el *lugar* en el cual se desarrollan intercambios, relaciones, comportamientos y actividades que sedimentan las sociedades y le dan una configuración particular al paisaje, a las formas de trabajo y a los productos locales. Lo *local*, desde esta perspectiva es el espacio de la *singularidad*, donde se pueden encontrar formas de reproducción específicas, pero que no están aisladas, sino en contacto con los mercados regionales y globales. De esta manera, el *lugar* es un producto histórico, por lo que no necesariamente coincide con las divisiones geopolíticas o geoestadísticas contemporáneas.

Por su parte Enrique Leff (2000) plantea que la idea de *territorio* puede entenderse como el espacio donde una cultura al asentarse se apropia de la tierra: simbolizándola, significándola y marcándola. De esta forma, para comprender el *territorio*, la mirada no se debe centrar en entender cómo el entorno determina una cultura; sino en explicar cómo una cultura, mediante sus saberes sobre el mundo, estampa su sello en la tierra, a través de prácticas productivas y luchas sociales. Por tanto, la construcción de territorialidades define y arraiga las *identidades*.

Ambos autores coinciden en afirmar que las dinámicas de la globalización económica desvalorizan la *naturaleza*, desterritorializan y desarraigan a la cultura de *su lugar*. Esta lógica finalmente se materializa en el hecho que la generación de territorialidades se dé en un espacio caracterizado por la fuerte confrontación de intereses del mercado por un lado, y los intereses de la cultura local por el otro (Leff, 2000; Escobar, 2002). Así, es de suma importancia tener presente que:

“La conformación del territorio parte del modo en que los grupos, segmentos y clases sociales se apropian de un determinado espacio y lo organizan para obtener determinados fines; es decir, de la organización social del espacio original. Por otro lado, el territorio otorga al individuo sentido de pertenencia a una determinada agrupación humana. Con ello genera una ética o ethos como conjunto de valores que conforman la identidad común. Lo anterior constituye un componente importante de capital social así como un factor que puede contribuir al desarrollo mediante la acción colectiva” (Torres & Ramos, 2008, 82).

En este contexto, retomando varias ideas que han sido expresadas a lo largo de este documento, la titulación de tierras en la Amazonía en manos de las comunidades indígenas iniciada por el gobierno colombiano en la década de los años 80 del siglo XX, fue un hecho histórico que marcó la transformación del rol que representaban las poblaciones *subalternas*

en el proyecto de nación. De su mano, la constitución de 1991 no solo reconoció a los grupos étnicos, (afro, rom, raizales e indígenas), como *ciudadanos*, además, reconoció particularmente a los indígenas sus sistemas de gobierno ancestrales, dándoles a estos sistemas el mismo estatus legal de las autoridades públicas territoriales (Constitución Política de la República de Colombia, 1991, capítulo 3 del título II y los artículos 55, 56, 246, 321, 329 y 330).

Los piaroa se reconocen a ellos mismos y son reconocidos por los demás pueblos de la Selva de Matavén como la etnia con mayor inclinación a cuidar del territorio mediante el establecimiento de relaciones entre el entorno y la comunidad basadas en el *ukuo*, *armonía/respeto*. Igualmente, este pueblo cuenta con narraciones mitológicas que hacen referencia a la presencia del mundo occidental en su territorio y a la importancia de la negociación⁸³. En consecuencia, los líderes *üwotjuja* afirman estar en la posesión de elementos tradicionales que les permiten comprender el momento actual y las relaciones tanto de alianza, competencia y conflicto que implica la interacción con el sistema socioeconómico impulsado por la sociedad nacional. Una muestra de esto se encuentra en el testimonio de un profesor piaroa:

“A todos los colombianos les digo que todo lo que quiso sembrar el régimen de la política, eso de hacer funcionar un gobierno con ideas del otro lado del charco, no funcionó. [...] Un mandato, una filosofía de vida de la otra esquina del mundo no funciona, es como una semilla que usted lleva a otra parte, pero como no es para esa tierra, no germina. Lo mismo pasa con nosotros y el gobierno, [...] cada tribu debe defender su territorio estructurando su propio gobierno” (Comunicación personal con profesor piaroa del colegio Kuawai, en Rosado, diario de campo Nov, 2012).

Sin embargo ¿en qué se basa la *gobernanza* del pueblo piaroa?; Al igual que otros aspectos de la vida cotidiana, la gobernanza, la autonomía y el territorio están íntimamente relacionadas y ritualizadas en el pensamiento y en las prácticas de las mujeres y hombres *üwotjuja*. La argamasa que sostiene ese vínculo se encuentra en las *visiones* del yopo, *yu*, *huä*, y aunque su consumo no está restringido socialmente, solo poseen las habilidades para su manejo e interpretación los *ruati*.

Como se mencionó en el apartado 5.1.1.1 “*La agencia humana: “la vida de los sentidos” y la “vida del pensamiento”*”, el *yu*, *huä* le da la capacidad femenina del

⁸³ Ver: Overing, J. (1996). Who is the mightiest of them all? Jaguar and conquistador in Piaroa images of alterity and identity. *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Charlottesville/London: University Press of Virginia, 50-79.

conocimiento a los hombres; gracias a él el chaman aprende los *cantos* y los *rezos* que le permiten estudiar la vida y prevenir la enfermedad. Es a través de sus visiones que se pueden establecer los vínculos con los animales, las plantas, los dueños de los animales, los espíritus y los dioses; todos pertenecientes a una categoría diferente de la humana, porque no cuenta con su agencia creativa o transformadora, pero indispensables para la existencia de los social. Es decir, indispensables para la existencia de los *üwotjuja*. Así, se manifiesta una manera diferente de relacionarse con la *naturaleza* del discurso procedente del Estado y su necesidad de la explotación de los recursos medio ambientales para el *desarrollo*⁸⁴.

El yopo expresa la capacidad del pensamiento de *Kuemoi*, *Wahari*, *Chejeru*, y fue a través de la capacidad de imaginar y materializar sus visiones que se crearon los bosques, los ríos, las montañas y los primeros piaroa. También facilitó el descubrimiento de las tecnologías alimentarias, la caza, el fuego y la vivienda (Overing, 1986, 142). De este modo, el *yu*, *huä* está ligado al territorio, a la salud y a la constitución ontológica de los piaroa.

En este contexto, la autonomía étnica *üwotjuja* también se asocia a la capacidad de defensa y ataque de sus chamanes en el plano espiritual, mientras en el plano terrenal los líderes negocian con sus interlocutores. Las visiones del yopo, les dan el *pensamiento* necesario para comprender las relaciones sociales y ecológicas pasadas y presentes, a la vez que proyecta los posibles futuros. Esta es la razón por la cual el *yu*, *huä*, y demás instrumentos del *rua* se encuentran en el centro del calendario ecológico cultural, siendo una evocación constante a la “*ley de origen*” (Purunä, 2009).

Actualmente, el grueso de la población piaroa se opone al desarrollo de proyectos relacionados con la extracción de los recursos naturales⁸⁵, inclusive a la venta de bonos de carbono. Esta posición está basada en las recomendaciones inspiradas en las últimas visiones de sus principales *ruati*. En los actuales escenarios de negociación con los actores foráneos, las comunidades piaroa del Orinoco han mostrado posiciones similares, sin distinción aparente entre las posiciones de los géneros o las jerarquías de poder⁸⁶, en estos contextos las

⁸⁴ “*In the piaroa view, they have eradicated coercion as a social or political force within their society by refusing the possibility of human ownership of material resources. Humans have equal usufruct rights over the forest and the rivers: they cannot own either*” (Overing, 1986, 151)

⁸⁵ Es importante señalar que el contexto descrito, aunque predominante, no es el mismo para todas las comunidades piaroa en Colombia. Desde el día 30 de noviembre del 2010 se otorgó por parte del Ministerio de Minas y Energía al Resguardo de Cachicamo su título como zona minera indígena. Sin embargo, no se puede ofrecer ninguna descripción y análisis de la situación actual, ya que desde el año 2009 no he realizado trabajo de campo en la zona y no fue posible encontrar ninguna fuente documental que diera cuenta del proceso.

⁸⁶ A manera de ejemplo se presentan dos testimonios de líderes piaroa:

preocupaciones son dos. La primera es el futuro de su hijos/hijas, es decir de sus *Amäwäyaju/Amäwaya*, *Ji'chichawaju/Ji'chichawa*, y *Muãñaju/Muãña*, y la segunda es el papel del dinero como creador de diferencias y conflicto en una sociedad altamente igualitaria (Rosado, diarios de campo 2005; 2007; 2012).

Frente a la segunda preocupación, como se mencionó en el aparte anterior, es donde las ancianas y mujeres líderes piaroa se distinguen de los discursos manifestados por los líderes hombres. Las dos posturas son interpretaciones hechas sobre las visiones de los *ruati* sobre el territorio y el futuro, en ninguna se cuestionan las palabras de los chamanes, o al menos no se hace en público o frente a forasteros⁸⁷. En este caso específico, el discurso de las mujeres toma elementos que asocian su *agencia* con la naturaleza. Así el ciclo vital se ata a los ciclos naturales del territorio, porque la naturaleza humana se supedita a la agencias de los dueños de las plantas y de los animales, y es por este obediencia ritual que se asegura la continuidad como pueblo.

De esta manera, las mujeres tienden a participar más en espacios donde se debe hacer una *defensa* del territorio, y se negocian programas relacionados al fortalecimiento cultural. Por su parte los hombres tienden a dominar los espacios en los que se debe pactar el *dinero* de las acciones y la negociación con el mundo chamánico. Esto en ocasiones crea fuertes enfrentamientos entre las facciones piaroa, las cuales rápidamente intentan manejar los conflictos de manera ritual para evitar la enfermedad.

En este contexto nuevamente el papel del *rua* toma gran importancia, lo que permite concluir de manera preliminar que aunque la figura del chaman ha sido la más impactada en

“No queremos negociar el oxígeno y el agua porque de ellos depende nuestra vida. Esperamos que así como nosotros hemos cumplido se respeten también nuestras decisiones, porque si aceptamos proyectos en contra de los recursos naturales ¿en dónde vamos a dejar a nuestros hijos?”(Francisco Fuentes en Rodríguez, Quiceno y Vargas, 2011, 48).

“[...] Nosotros los indígenas vivimos muchos años atrás sin ningún peso. ¿Cómo sobrevivieron nuestros antepasados? Si ellos se hubieran acabado, ningún Piaroa existiría en este momento. Nuestra riqueza está en la tierra que nos da nuestro alimento [...]”(Delcia Fuentes en Rodríguez, et al., 2011, 48).

⁸⁷ En el año 2009 fue fuertemente criticado un profesor, reconocido como líder comunitario de Sarrapia, por decir en una asamblea convocada por una entidad interesada en implementar un proyecto de captura de CO₂: que las palabras del chaman mayor de la zona, fallecido en el año 2005 ya no estaban vigentes. Fue tal el nivel de censura comunitaria, que los asistentes a la reunión comenzaron a hablar exclusivamente en piaroa, *aconsejando* al docente a ser más reflexivo antes de hablar.

El control social se activó de forma unánime entre los asistentes, al punto que el profesor no volvió a intervenir en español durante todo el evento. Esta situación fue manejada por los presentes exclusivamente en lengua piaroa, manteniendo excluidos de la situación a los “*blancos*”. Al finalizar la reunión, un miembro de la institución que convocó el evento le preguntó al docente porque había dejado de participar, él solo respondió que no había entendido muy bien de lo que se estaba hablando y era mejor “*escuchar para aprender*” (Rosado, diario de campo Oct, 2009).

todos los procesos de cambio y en la actualidad hay muy pocos *tämü* en Colombia, continúan siendo el referente frente al cual se refrendan los roles de género entre los piaroa contemporáneos y los modelos de sociabilidad inter e intra étnicos.

6.3. *Derechos y Deberes*

La Constitución Política *positivizó* los derechos indígenas: los reconoció como ciudadanos y pueblos diferentes al resto de la nación, consideró sus culturas con igual dignidad y valor que las del resto de colombianos y les otorgó derechos colectivos específicos. Esto representa una innovación importante, pero al mismo tiempo genera grandes tensiones teóricas y prácticas. ¿Hasta dónde pueden llegar los derechos propios y la autonomía de los pueblos indígenas? ¿Debe un Estado multicultural aceptar todas las decisiones autónomas de los pueblos indígenas, incluso aquellas que vulneren derechos individuales de sus miembros o que se opongan a intereses de la mayoría numérica de los colombianos? ¿Cómo armonizar la jurisdicción propia de los pueblos indígenas con la legislación estatal nacional?, son solo algunos de los interrogantes.

En la actualidad colombiana, pese al sistema legal, las autoridades de los pueblos indígenas entran en permanente conflicto con instituciones del Estado a la hora de definir políticas, normativas y proyecciones, que afectan directamente sus vidas. Esto se da, porque las organizaciones indígenas sienten limitadas las opciones reales para el ejercicio de su autonomía, autoridad, control territorial; así como en su libertad para decidir el desarrollo de y desde sus pueblos. La dinámica actual de las comunidades indígenas y sus múltiples capturas como sujetos: *ciudadanos, indígenas, mujeres, etc.*, implica no solo una sobre-posición de autoridades administrativas y políticas; a su vez complejiza el escenario para la configuración y puesta en escena de las múltiples identidades, o de identidades híbridas (Escobar, 1998; Ulloa, 2007).

Como lo relacionan Berche, García y Mantilla (2006) los problemas surgidos por la gestión de sociedades multiculturales no son más que el telón de fondo de viejas cuestiones:

“el acceso al poder y a la riqueza, y el reconocimiento de la capacidad de constituir y reconstituir el espacio público, de establecer las reglas del juego y los objetivos, de acordar lo valioso. Son asuntos propios tanto de la soberanía del Estado, como del orden internacional” (P. 77).

Con el ascenso del multiculturalismo las cuestiones identitarias y las exigencias del pluralismo cultural se colocan en primer plano, así ¿qué valor hay que atribuir a la cultura y a sus expresiones específicas? En el contexto actual, como lo sintetizan dichos autores, se destacan dos posiciones opuestas. Una, la de los pueblos indígenas y de sus defensores, que se inclina por maximizar la autonomía de los indígenas. La otra, más cercana a la tradición liberal, opta por minimizar esa autonomía, por la prevalencia de los derechos individuales y la soberanía del Estado sobre cualquier complejo de normas propias y de autonomías territoriales (Berche, et al., 2006 70-79). Los megaproyectos y la explotación de recursos en territorios indígenas son casos emblemáticos de estas tensiones, generan conflictos entre los intereses de los pueblos indígenas frente a gobiernos y empresas transnacionales, que alegan los derechos individuales al trabajo y la libertad económica, entre otros (ver figura 5 y figura 6).

En el transcurso de los últimos 20 años, el pueblo piaroa de la Selva de Matavén ha sido selectivo con las iniciativas en las que se involucra, sin embargo han roto el aislamiento geográfico y físico con la sociedad nacional, alterando la estrategia que les garantizó su pervivencia durante al menos tres siglos. Como se mencionó en otros capítulos, el primer contacto favorable lo potenció el acceso a las medicinas y conocimientos del sistema biomédico, así como pueblo han participado en procesos de salud, educación, ordenamiento territorial, orden jurídico, alternativas productivas; entre otros, donde han adquirido o afianzado herramientas básicas para la relación con el Estado- Nación y otros actores de desarrollo.

No es coincidencia que una líder piaroa fuera designada como miembro de la comisión de 5 indígenas amazónicos que participaron en la reunión de RIO + 20, en el año 2012⁸⁸. La elección de dicha líder, representó dos ideas importantes: “estamos organizados como pueblo” y “seguimos las dinámicas de los debates internacionales”. Con ella se presentaron como un pueblo que tiene procesos internos y dinámicas alternativas al desarrollo convencional, que quieren dar a conocer; pero además que valoran el aporte de las mujeres en su representación política. Llamamientos que se alinean con las tendencias actuales de las mujeres y su relación con la biodiversidad.

La situación anterior, es otro ejemplo de las maneras en que en sus procesos de negociación las comunidades locales buscan a través de las herramientas ganadas en el

⁸⁸ Ver la nota “*voces de la selva en rio +20*” en el Espectador del 11 de junio del 2012. También disponible en <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/vivir/voces-de-selva-rio20-articulo-352514>

sistema hegemónico, subvertirlo, abrir nuevos espacios donde se pueda hablar de modelos alternativos de habitar no solo en el país sino en el mundo. ¿Cuál es el impacto de estas acciones? Es difícil saberlo con certeza, sin embargo en la actualidad los hombres y mujeres piaroa no se consideran *pobres*, argumentan que desde que no pierdan su *fuerza creadora* y su territorio, tendrán los elementos para un *buen vivir*. Sin duda este tema deberá ser abordado por una investigación futura.

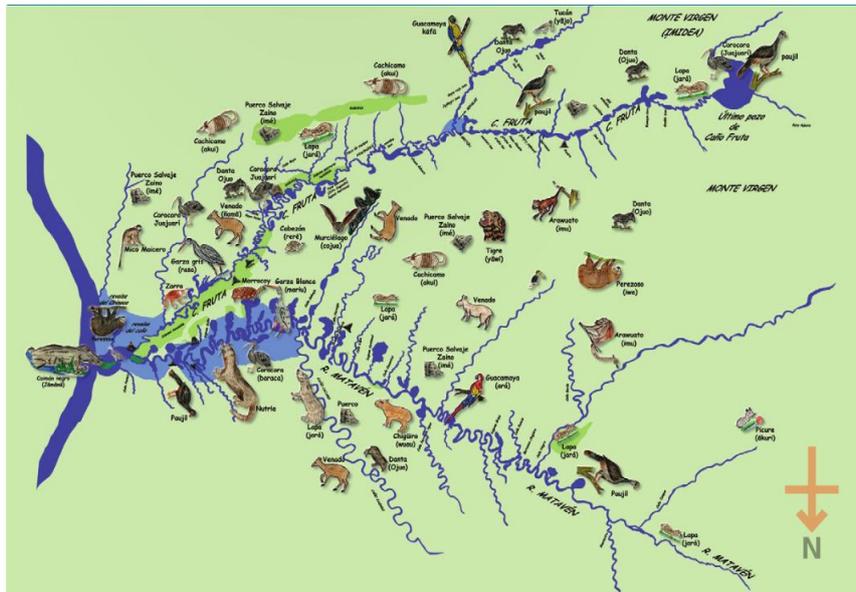


Figura 13. Visión del río Matavén por el pueblo piaroa.

Acátese-me- Etnollano (2004, 12) En <http://issuu.com/etnollano/docs/recursoselvataven>

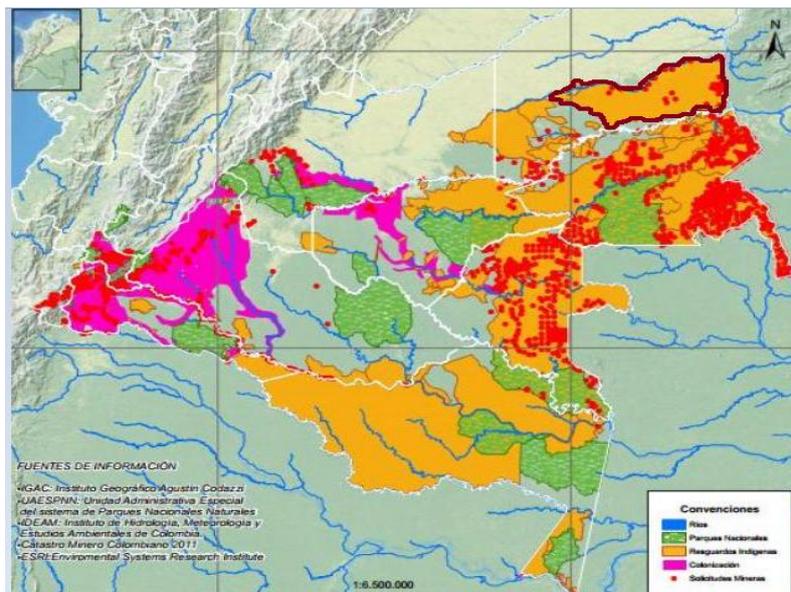


Figura 14. Avance de la colonización y solicitudes mineras en la amazonia colombiana.

La zona resaltada en color rojo, en el costado superior derecho, corresponde al resguardo Selva de Matavén.

Fundación Gaia Amazonas (2012) En <http://gaiaamazonas.org/threats-and-pressures/>



Fotografía 8. Mujer piaroa recolectando yuca y ñame en su catumare.

(Archivo Fundación Etnollano, 2008)

7. UNA PROPUESTA DESDE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Como alumna del máster en Antropología Aplicada, es de especial interés aplicar los elementos analíticos relacionados con el enfoque del marco lógico y el ciclo del proyecto, de cara a los escenarios académicos y aplicados en los cuales como antropólogos debemos desempeñarnos. Esta es la razón por la cual la propuesta aplicada de mi TFM se escribe bajo la forma de *concept note*.

En este sentido, una *concept note* es un documento síntesis que busca organizar de manera breve y por escrito, las ideas preliminares identificadas para la elaboración de un proyecto. La ventaja que presenta la *concept note* es que quienes la elaboran tienen la posibilidad de aclarar los aspectos más importantes de la intervención deseada, de manera que sea coherente y demuestre la importancia del proyecto. Por tal razón, constituye en el contexto actual, el primer documento presentado a los financiadores, antes de la elaboración completa y detallada del proyecto general.

En el contexto académico e institucional, la *concept note* permite definir y acotar los conceptos claves que se quieren comunicar a los lectores potenciales, permite hacer un sumario de un campo de estudio, definir una pregunta de investigación, identificar la metodología e indicar la importancia de la línea de investigación propuesta.

En este sentido, la *concept note* es el cierre del primer paso del ciclo del proyecto; es decir, la identificación de la problemática que puede ser abordada en el proyecto. Por tal razón, esta síntesis se basa en el “análisis de necesidades”, el “análisis de capacidades” y /o en la “investigación apreciativa”. Por lo anterior, este escrito busca de manera breve y recogiendo las ideas expuestas a lo largo de esta investigación documental, exponer por qué es importante generar un diálogo entre contrapartes y las condiciones necesarias para que el análisis de la información resultante sea útil a las comunidades indígenas.

7.1. *Concept note: hacia un diálogo entre contrapartes*

A medida que la globalización y los preceptos del capitalismo y la urbanización avanzan, llegan cada vez a lugares más apartados geográfica y culturalmente de *Occidente*, gracias a la migración poblacional, la masificación de las tecnologías y de los medios de comunicación, etc. Valores como el individualismo, la propiedad privada y la dependencia de

los productos foráneos, se abren paso en los *discursos y necesidades* de pueblos y comunidades que, hasta hace muy pocos años, poseían otras lógicas y modelos de vida (de Greif, 2000; Herrera, 2000; Luque, 2000; Lobo-Guerrero, 2000; RedSiama, 2007).

En la actualidad, los miembros de estos pueblos tienen una serie de *nuevas necesidades*, algunas creadas a la luz de la economía de mercado y su lógica de consumo. Otras, han emergido o se han desvelado vinculadas a temas como la *conservación y fortalecimiento* de sus conocimientos ancestrales, sus territorios y alimentos. De la misma manera, han surgido necesidades relacionadas a la incorporación de nuevos conocimientos que les permitan *protegerse* de las innovaciones, cuidar “*su mundo*” y fortalecer su “*autonomía*”; a través del manejo de habilidades *interculturales* como la educación, la salud, o la producción, entre otras, que buscan legitimar sus *saberes locales*, como *saberes expertos* con relación a su propia vida. A este panorama, deben sumarse las múltiples voces que desde lo *subalterno*, exigen su reconocimiento como parte de los Estados nacionales, y asociado a ello, el reconocimiento de sus derechos: humanos, ciudadanos, étnicos, de género, etc.

En estos procesos de *negociación e hibridación cultural* tanto las comunidades protagonistas, como los antropólogos que trabajábamos con ellas, nos cuestionamos sobre el *futuro*. Es precisamente frente a esta situación, que se hace relevante plantear propuestas de acción que aporten a la posible solución de una pregunta básica en el contexto actual: ¿Cómo debe ser el diálogo entre contrapartes?, es decir ¿Cómo debe ser el diálogo entre los distintos actores de la cooperación al desarrollo?

Algunas de las principales críticas a la *ayuda al desarrollo*, se basan en la incapacidad para establecer de manera *operativa* una articulación *eficaz* entre sus diversos actores. Por parte de las ONG hay quejas específicas, referidas a que los lineamientos macros trazados por las grandes agencias de cooperación y organismos multilaterales, como el Banco Mundial, no se corresponden con las necesidades y prioridades de su trabajo. Por su parte, los gobiernos con “*economías emergentes*”, de “*renta media*” o del *tercer mundo* se quejan por tener que competir por recursos económicos y humanos con otros sectores para mejorar las condiciones de vida de sus pobladores. La academia, con sus disertaciones encuentra *fallas* al *desarrollo* y al *postdesarrollo*, sin proponer horizontes más esperanzadores. La población en general cree que los encargados de la ejecución de los programas “*roban*”, mientras que el “*hambre*” y la “*pobreza*” siguen ganando más terreno en el mundo (Riddell, 2007). Y las comunidades locales ¿qué dicen?, ¿qué espacios encuentran para declararse en contra o a favor de algún aspecto del *desarrollo*, del cual son el objetivo central?

El involucramiento de los *protagonistas* o *beneficiarios* de las acciones y proyectos enmarcados en *la ayuda al desarrollo*, debe ir más allá de la simple información que realizan las agencias, consultores, Estados o ejecutores, de los planes que se tienen sobre ellos. Este involucramiento debe ser “*visceral*”; en otras palabras, debe nacer de las entrañas de los protagonistas. Sentido y expresado tras un proceso de valoración de *lo propio* y de incorporación de lo nuevo “*necesitado*”. Además, esa apropiación debe ser “*operativa*” de manera tal, que las acciones endógenas, se institucionalicen como permanentes, al ser pertinentes a sus contextos geográficos, sociales, culturales y económicos. Es decir, al ser pertinentes a sus necesidades particulares (Greenwood & Levin, 1998).

Lo *anterior*, sin embargo parece ser una condición idealizada. Los retos que enfrentan las comunidades y *los saberes locales* frente a la globalización, causan en la gran mayoría de los casos temor e incertidumbre entre sus miembros. Es en estos contextos, donde el papel del antropólogo debe apoyar los esfuerzos por reconocer las *singularidades* de las comunidades y sus *discursos subalternos*, con el propósito de identificar y aprovechar los elementos culturales que aportarán al ideal contemporáneo del “*vivir bien*”, el cual sin duda, es una reinterpretación de los pueblos indígenas Americanos sobre el *desarrollo* (Ticona, 2011).

En mi experiencia profesional he constatado que las poblaciones, por condiciones de analfabetismo, bajos niveles de escolaridad o incompreensión particular de la lengua oficial que tengan, son ampliamente capaces de asimilar la información cualitativa y cuantitativa que los proyectos de *desarrollo* elaboran sobre sus vidas. Eso sí, para que esto se dé, es una condición obligatoria que los distintos programas y proyectos contemplen espacios para *el diálogo*⁸⁹, y para la generación, el acceso y *control* de la información por parte de los *beneficiarios*. Tristemente, tras la investigación documental que se realizó para este trabajo, es una condición que raramente se materializa, y los discursos sobre el *desarrollo* continúan más relacionados con aspectos económicos y de mercado, con las reflexiones conceptuales y su desconstrucción, que con *los sujetos*; es decir, con **la gente**.

Sobre las poblaciones y los territorios que son aprehendidos bajo la lógica de la cooperación al desarrollo, recaen múltiples discursos (Serje, 1998; Pineda, 2005; CEPAL y Patrimonio Natural, 2013). Pero, ¿qué entiende y qué espera cada discurso con relación al *desarrollo* y al *género*, en el contexto particular del pueblo piaroa y de la Amazonía

⁸⁹ El diálogo como el arte de conocerse asimismo y al otro, como conciencia que ambos conocimientos son incompletos; porque son producto de un fuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas.

colombiana?, ¿cómo los distintos actores dotan estos conceptos de significado y los ponen en práctica?, ¿cómo es el *eco* de estos discursos en la población indígena?

Frente a las múltiples preguntas surgidas a lo largo de la elaboración de este documento, algunas ya expuestas en esta sección, se plantea un ejercicio investigativo que permita, como paso siguiente y complementario a este Trabajo de Fin de Máster –TFM, generar un *diálogo entre contrapartes*. A modo de aproximación inicial, se debe generar un *diagnóstico* o una *línea base* que recoja en una matriz analítica las representaciones en los múltiples niveles discursivos y prácticos de los diversos actores de la cooperación; principalmente sobre los conceptos de *desarrollo* y *género* en la región.

Lo anterior, permitirá establecer cuál es el lugar que le asignan los actores a los *modelos de género* en el desarrollo comunitario, y determinar el impacto de las prácticas discursivas en la construcción de imperativos sociales que guían las decisiones de las comunidades indígenas en sus representaciones colectivas, prácticas cotidianas, y en los valores asociados a dichas prácticas.

¿Por qué centrar la atención en la relación género-desarrollo? Porque en el contexto actual constituyen el eje sobre el que se edifican las políticas públicas. Porque constituyen múltiples lógicas de representatividad de *lo local*. Y porque, tal vez lo más relevante, los *modelos de género* al ser un principio rector de la organización de la vida social, permiten evaluar el impacto real, en el tiempo, de los procesos de *desarrollo* implementados.

Bajo los criterios enunciados, se deben seguir dos estrategias de investigación complementarias. La primera es el diseño y aplicación de un *cuestionario a expertos*, y la segunda es la revisión y análisis de fuentes documentales. Sólo se profundizará en la primera parte metodológica, ya que la segunda conserva la misma esencia sobre la cual se ha desarrollado el presente TFM: la revisión de documentos marco sobre la cooperación internacional en Colombia, particularmente en la región amazónica; documentos académicos, artículos de los principales medios escritos del país, e informes de los actores y de las organizaciones locales.

Sobre el *cuestionario a expertos* (ver anexo 1.1), es pertinente señalar que fue estructurado para lograr resultados similares a los que se podrían obtener con una entrevista antropológica en profundidad. La cual se estima que no es viable en este caso particular, por la intrincada red geográfica, espacial y temporal en la que se encuentran los actores de interés. Es importante aclarar, que la herramienta no representa la base empírica de mi investigación

actual. Sin embargo, fue usada como experiencia piloto en la recolección de las ideas del equipo de Etnollano, presentadas en la sección 4.2 “*Del discurso a la acción: abordaje de Género y Desarrollo implementados por las ONG en territorio piaroa*”.

Para la consulta, como se mencionó en la metodología, se realizó una base de datos con las direcciones electrónicas de los expertos mencionados en la tabla 10. La selección de los actores de interés fue producto de mi conocimiento personal de la región, así como de las referencias y fuentes de interés encontradas en el proceso de revisión documental.

En este sentido, es pertinente definir **¿quiénes son los expertos?:** En primera medida los representantes, delegados, o líderes de las comunidades *beneficiarias*. Es incuestionable en los escenarios de participación actuales, la necesidad de que sean los mismos indígenas, o actores locales, quienes comuniquen sus experiencias, percepciones frente al trabajo derivado de la ayuda al desarrollo en sus comunidades; a partir de los análisis de su contexto.

Tras varios procesos de contacto e hibridación cultural, las comunidades cuentan con herramientas y capacidades para realizar una comunicación *formal* al mundo académico e institucional de sus nociones sobre el *género* y el *desarrollo*; de proponer nuevos paradigmas conceptuales o agregar categorías que pueden ser relevantes como *saberes tradicionales* o *territorio y medio ambiente*.

Vale la pena aclarar que, aunque se hable de manera general de la población, se es consciente que sólo se recogerán los discursos hegemónicos y representativos de algunas facciones del pueblo piaroa. Sin embargo, estos discursos podrán ser confrontados con información etnográfica contemporánea, o a través de la realización de trabajo etnográfico puntual centrado en la *representatividad*.

En segunda medida, por la naturaleza de lo planteado, los expertos son los representantes *formales* de la academia, centros de investigación, funcionarios del sistema de Naciones Unidas, representantes de entidades cooperantes (bilaterales y multilaterales) organizaciones indígenas, ONG, agencias especializadas del Estado, u organismos regionales; implicados de manera directa o indirecta con políticas públicas. Son en el sentido ortodoxo, los representantes del *saber técnico*.

La propuesta busca rescatar los elementos más enriquecedores de *los modelos alternativos de desarrollo*, especialmente, el *desarrollo endógeno*, *desarrollo local*, y ante todo, el *desarrollo comunitario*. Este último lo destaco, siguiendo las ideas expuestas por Carvajal (2009, 10-11) porque:

TABLA 10. EXPERTOS CONSULTADOS EN LA PRUEBA PILOTO

Nivel de análisis	Actores Consultados
<p><u>Comunitario/ Intra étnico</u> (Piaroa) <i>Cuestionarios enviados: 7</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Docentes - Enfermeros y promotores de salud - Representante de mujeres de Acatisema - Representante de salud de Acatisema - Fundación Purunã
<p><u>Departamental - regional</u> (Vichada) <i>Cuestionarios enviados: 3</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Alcaldía de Cumaribo - Alcaldía de Puerto Carreño - Parques Nacionales Naturales (El Tuparro)
<p><u>Macro regional –Nacional</u> (Consultores, investigadores independientes y ONG vinculadas con la Amazonía y con el pueblo piaroa) <i>Cuestionarios enviados: 10</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Antropólogos - Biólogos - Lingüistas - Diseñadores textiles e industriales - Economistas - Abogados - Médicos - Etnollano - Tropembos
<p><u>Macro regional – étnico</u> (Trabajo académico con el pueblo Piaroa) <i>Cuestionarios enviados: 3</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Universidad de los Andes (Colombia) - Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía - University of St Andrews (Escocia)
<p><u>Nacional</u> (instituciones gubernamentales) <i>Cuestionarios enviados: 4</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Alto comisionado de asuntos indígenas. - Ministerio de Salud - Ministerio de Educación - Ministerio del Interior
<p><u>Regional</u> (Transfronterizo con Venezuela y Brasil) <i>Cuestionarios enviados: 10</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - ONIC - OPIAC - FOIRN - ORPIA - OTCA - Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (Venezuela) - Fundación Wataniba (Venezuela) - Universidad Federal de Pernambuco (Brasil) - Instituto Socioambiental (Brasil) - Alianza Amazonas 2030 (Colombia)
<p><u>Internacional</u> (agencias de cooperación y evaluadores externos) <i>Cuestionarios enviados: 6</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - OPS - PNUD - Evaluadores de proyectos de la Unión Europea - Evaluadores de proyectos de la USAID - Consultor para Latinoamérica del Banco Mundial

- Se articula alrededor del aspecto *dinámico*, en constante transformación de las comunidades, las cuales siempre están en “*proceso de ser*”; al igual que ocurre con las personas que la integran. Así, las comunidades se definen por la *identidad social* y el *sentido de comunidad* que construyen sus miembros, y por la *historia* común que igualmente se da en el proceso.

- No es posible sin la participación activa de los miembros de las comunidades en los procesos. Algunos de estos procesos tienen por objeto ofrecer *herramientas* a la población para satisfacer *necesidades*, sin embargo, esto no es posible sin la *corresponsabilidad* de los sujetos en sus propios procesos, partiendo de sus dinámicas particulares y de sus recursos personales para potencializar acciones que conduzcan al bienestar colectivo.
- Es “*una acción coordinada y sistemática que, en respuesta a las necesidades o a la demanda social, trata de organizar el progreso global de una comunidad territorial bien delimitada o de una población-objetivo, con la participación de los interesados.*” (Rezsohazy, en Carvajal, 2009, 10).

En conclusión cuando se habla de *desarrollo comunitario*, el objetivo se centra en lograr que las comunidades impulsen su propio *desarrollo* y resuelvan sus problemas más agudos.

Este posicionamiento aplicado, no se desliga de algunos elementos generales del *postdesarrollo* planteado principalmente por Escobar (2005), sobre todo en relación con el *análisis crítico del discurso*, y con la interpretación histórica y contextual de las representaciones. En consecuencia, se considera relevante analizar las percepciones del *cuestionario de expertos*, al menos, bajo tres criterios contextuales: ubicación espacio-temporal, vinculación global-local y enfoque relacional.

- **Ubicación espacio-temporal:** Los conceptos de “*género*” y *desarrollo*, son abstracciones que cobran sentido y validez cuando se objetivan, en un contexto histórico y territorial específico. Todas las construcciones que se realizan sobre los modelos de género poseen un carácter histórico cultural, y se especifican a partir de procesos asociados a territorios particulares, tales como sistemas de producción, y de apropiación simbólica y cotidiana del entorno.
- **Vinculación global-local:** Además de considerar las particularidades de una comunidad o grupo humano, y su situación local, es necesario evaluar la manera cómo se realiza el análisis de su contexto o *realidad*, a partir de la articulación con los escenarios globales: políticas nacionales, estrategias

regionales, etc. Es un elemento analítico para identificar las posiciones diacrónicas o sincrónicas con relación a los procesos de cambio cultural.

- **Enfoque relacional:** Las relaciones que establecen los seres humanos entre sí están mediatizadas por aspectos de cooperación, competencia, solidaridad, conflicto, etc., es decir, están situadas y marcadas por relaciones de poder. Las cuales entregan una matriz compleja y heterogénea en la que se inserta la cotidianidad de las personas y condiciona los esquemas mentales bajo los cuales se elaboran *definiciones políticas, modelos de desarrollo o modelos alternativos al desarrollo.*

El énfasis en la necesidad de conocer más respecto a *los modelos de género* y su relación con *el desarrollo*, se hace patente al comprobar que la mayoría de los proyectos formulados hacen invisibles o ignoran elementos indispensables como la organización social, los procesos de enculturación y socialización tanto de hombres y mujeres, y su fuerte vinculación con el uso y construcción de sus ideales sobre sus propias *vidas, territorios y futuros*. En este contexto es importante aclarar que el análisis de *género* no sustituye otros análisis como el de *clase* o el de relaciones *interétnicas*, sino que los complementa y los enriquece planteando su simultaneidad (Rico, 1998).

Para que el *diálogo entre contrapartes* se pueda llevar a cabo, es necesario que el *diagnóstico o línea de base* elaborada sobre los procesos de articulación entre los actores de la cooperación en torno al pueblo piaroa dé cuenta de:

- Las ideas sobre qué es y cómo se debe instrumentalizar el *desarrollo*.
- Los *modelos de género*, implícitos o explícitos, en los discursos que sustentan las prácticas institucionales y comunitarias.
- Las acciones fundadas en ideas preconcebidas, naturalizadas e institucionalizadas, sobre modelos de género, identidades, prácticas y relaciones de poder existentes en las comunidades.
- Exponer con claridad los puntos de articulación y desencuentro de los discursos (entre instituciones, como en relación con las comunidades).
- El abordaje relacional con el que se evalúan los procesos de cambio cultural de las comunidades, y la manera cómo estos cambios son categorizados como *positivos o negativos*.

Al lograr triangular la información de cómo técnicos, académicos, evaluadores, beneficiarios, etc., entienden y afrontan en su cotidianidad los conceptos de *Desarrollo y Género*, se busca potenciar en las poblaciones locales la *valoración social* como elemento de cambio. Realizar una contribución encaminada a que los actores que confluyen en el mismo escenario unifiquen criterios, no dupliquen acciones, propongan objetivos comunes orientados por la *voz local*; y de cara al futuro, generen cambios en los lineamientos políticos y estratégicos que se basen en el apoyo de los procesos comunitarios.

Este tipo de acciones pueden ser replicadas con otros pueblos, a escala regional, nacional o transnacional; aportando al conocimiento de mínimos conceptuales, que abren la puerta a que las comunidades y sus discursos subviertan y permeen los discursos hegemónicos, logrando transformaciones en las lógicas globales de la cooperación.



Fotografía 9. Niñas y niños piaroa jugando durante el descanso de clases.

(Archivo Fundación Etnollano, 2008)

8. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación documental, se ha indagado sobre el impacto que ha tenido la cooperación al desarrollo en las transformaciones de los modelos de género del pueblo piaroa que habita en la Amazonía colombiana. Para esta investigación, nos hemos basado en el *análisis crítico del discurso*, considerando que los *discursos* son producto de las relaciones de poder que construyen, modifican o reproducen imaginarios. Así como, legitiman o desestiman *prácticas*, sobre y entre los individuos que conforman las sociedades.

En este contexto, los discursos se elaboran al interior de las comunidades o de sectores sociales, y se nutren principalmente de los sistemas cosmológicos, de la organización social, los procesos de enculturación y de la división del trabajo. También, se alimentan de las relaciones y dinámicas establecidas para el contacto y manejo de lo foráneo. De esta manera, el conocimiento de los *modelos de género*, al menos del pueblo piaroa, pasa por la comprensión ontológica entre la relación *seres míticos – entorno- comunidad*; así como por la definición e importancia de *la agencia humana* en la creación de lo social.

Sin embargo, las comunidades no están aisladas, ni histórica, ni geopolíticamente. En el contexto de la Amazonía, existen datos sobre las intrincadas redes de cooperación, negociación y guerra existentes entre los grupos étnicos que habitaron la región antes de la implantación del régimen colonial. Periodo desde el cual, se han suscitado e instrumentalizado múltiples posiciones, sobre la Amazonía colombiana y a sus habitantes. Algunos discursos se han cristalizado y otros se han deslegitimado desde los abordajes que han hecho el Estado, la antropología local y, en los últimos veinte años, los actores de la cooperación al desarrollo en la zona.

Lo anterior, hizo que en esta investigación documental nos concentráramos en las transformaciones de los modelos de género del pueblo piaroa en su situación relacional como parte de un Estado Nación, especialmente en el contexto del *desarrollo*. Así, en este capítulo final se recapitulan, a la luz de la hipótesis y de los objetivos del trabajo, los principales análisis y conclusiones que se han señalado a lo largo de los capítulos anteriores. Además, se presentarán algunas reflexiones adicionales sobre el tema de interés, que permitan perfilar futuras investigaciones y acciones aplicadas.

La hipótesis inicial de la investigación planteaba que, los proyectos de *desarrollo* han fomentado las transformaciones de las nociones, roles y prácticas que cultural y socialmente

eran establecidas y normalizadas para *los hombres y las mujeres* piaroa. De manera que estas transformaciones generan conflictos al interior de las comunidades e inhabilidades sociales entre sus miembros. Esto, al incorporar nuevos modelos de *lo masculino y lo femenino* en el posicionamiento *político* del pueblo indígena, y en la gestión de sus *necesidades*.

Ante nuestra hipótesis, la respuesta conseguida tras la presente investigación documental, es que los *modelos de género* del pueblo piaroa que habita en la Amazonía colombiana, no han sido transformados por los proyectos de cooperación al desarrollo. Aunque, el contexto del *desarrollo* y su discurso de los *derechos*, han sido el telón de fondo para el despliegue de los nuevos roles masculinos y femeninos, su consolidación en el imaginario social interétnico, y el surgimiento de mecanismos legítimos de instrumentalización de sus nuevas prácticas. Para explicar el por qué de esta conclusión necesitamos recapitular varios temas y traer a colación algunos argumentos desarrollados en el marco teórico.

La región amazónica y sus pobladores han sido contruidos y representados a través de distintos discursos. Muchos de esos discursos, encarnan no solo la epistemología del contexto histórico en el que se han generado; además son una clara muestra del interés, o desinterés, de la sociedad no indígena sobre la región y los grupos humanos que en ella han morado. Al mismo tiempo, estas diversas aproximaciones ejemplifican un debate ontológico en Occidente: la dicotomía y el establecimiento de los límites entre la *naturaleza* y la *cultura*. En este contexto, hasta hace muy pocas décadas, la Amazonía ha sido significada de manera positiva. Ha dejado de ser, al igual que otros bosques húmedos tropicales, la antítesis de la *civilización*, para convertirse en la esperanza de la sobrevivencia humana y mundial, por la importancia de sus servicios *ecosistémicos*. Todo, en la era de la consciencia medioambiental.

Como hemos dado cuenta a lo largo del TFM, tuvieron que transcurrir casi dos siglos, para que el Estado colombiano considerara la región como parte de la Nación, y reconociera a sus habitantes su condición humana. Es importante recordar que aún en los años sesenta del siglo XX, los indígenas eran cazados de manera deportiva como animales salvajes; además de ser esclavizados a la luz de las bonanzas de las actividades económicas extractivas. En este contexto, la Constitución Política de 1991 con su declaración de Colombia como un país *multiétnico y pluricultural*, no solo elevó a los pueblos indígenas a la condición de *ciudadanos*. También, abaló derechos políticos, sociales y culturales previos, y potenció todo un proceso de integración a la sociedad nacional, basado en el reconocimiento de su voluntad por vivir de manera diferenciada, bajo usos y costumbres propias.

En la transformación de las aproximaciones del Estado colombiano hacia la Amazonía y los pueblos indígenas, en lo relacionado a los temas de *Género y Desarrollo*, se sienten con fuerza el eco de varios *discursos*. Sin duda alguna, al menos en este documento logramos identificar tres: i) la Antropología local/regional, ii) la economía mundial con sus tendencias y expectativas sobre los países en *vías de desarrollo*, y iii) las tendencias de la cooperación al desarrollo basadas en el reconocimiento de los *saberes locales*, y su lucha porque éstos dejen de ser *saberes subalternos*.

Las aproximaciones de la antropología a la macro región, suministraron diferentes insumos que el Estado usó para sopesar su *valor* e importancia para el país, materializándolos en políticas de conservación cultural y ambiental. De manera previa y paralela a las voces de la antropología sobre la Amazonía colombiana, la economía mundial con sus tendencias y expectativas sobre los países en *vías de desarrollo*, también influyó en el posicionamiento del Estado sobre la región y sus habitantes. En la actualidad, en la medida que se busca integrar a la Amazonía al sistema capitalista, las posturas del Estado se debaten entre la explotación y la conservación, lo que genera contradicciones al interior de su legislación, sus instituciones y la sociedad nacional. Esto crea diferentes proyectos de *desarrollo*, que apuntan hacia futuros muy distintos para las comunidades indígenas, el bioma y la nación.

En el marco de la globalización y el capitalismo, las tendencias de la cooperación al desarrollo basadas en el reconocimiento de los *saberes locales*, y su lucha porque éstos dejen de ser *saberes subalternos*, han introducido un elemento vital para el Estado moderno colombiano: *el enfoque de género*. Los estudios de la antropología del género en la Amazonía, no han sido tan fructíferos para el Estado, como la capitalización hecha de los saberes feministas por parte del *desarrollo*. En este sentido y desde cualquier perspectiva, los procesos participativos de las mujeres indígenas se ven como deseables y como un imperativo a lograr en los proyectos de organizaciones de base, políticas estatales, programas globales y aún, en las propias organizaciones indígenas.

Todas las posturas presentadas no se corresponden solo al campo discursivo. Como se analizaron a lo largo del documento, en relación al pueblo piaroa, también promueven ideas, necesidades y transformaciones en los modelos de vida de las comunidades amazónicas. Estas transformaciones se reflejan en las formas de relación y articulación intra e interétnicas, que repercuten en reconfiguraciones de las relaciones de poder, las cosmovisiones, la organización social, los mecanismos de socialización y los modelos de género.

Así, comprender cómo se han constituido, entendido y ejercido tradicionalmente los *modelos de género* en el pueblo piaroa, solo es posible teniendo presente cuatro ideas básicas, expuestas a lo largo de la investigación. La primera es, que la organización social de los grupos humanos es el resultado de diferentes prácticas, tensiones y negociaciones que se recrean de manera permanente en la vida cotidiana de sus miembros. Estas prácticas, se resignifican en el marco de la convivencia con el “otro”; ese *otro* como categoría, no siempre antagónica, pero sí referente para construcciones identitarias, relacionales, posicionadas históricamente y caracterizadas por relaciones de poder (hombres-mujeres, familia-foráneos, indígenas-mestizos, etc.).

La segunda idea, derivada de la anterior, se relaciona con el hecho de que los roles *de género* son construcciones sociales, estrechamente relacionadas con la organización social, y derivados de los sistemas ontológicos y cosmogónicos de cada sociedad. Sin embargo, pese a la rigidez aparente de la idea anterior, los modelos de género permiten reconocer la capacidad de *agencia* de los individuos. Capacidad que hace que los sistemas de enculturación no sean inmodificables. La cuarta idea, es que el *género* es producto de un proceso de adquisición y de *coorporización* de valores y de prácticas, que engloban todo los elementos cotidianos de la vida de las personas.

En concordancia con lo anterior, la investigación documental mostró elementos que permiten ratificar la importancia de los mitos y de los ritos, en los ciclos de reproducción social y simbólica del pueblo piaroa. Suministrándonos el discurso tradicional sobre sus modelos de género, aunque en la actualidad, no es el único discurso, ni es el hegemónico.

Para los *üwotjuja*, el espacio mítico es un mundo continuo donde los dioses, héroes culturales, animales y plantas se relacionan entre sí, por parentesco y afinidad. Así, *lo social* surgió del matrimonio y convivencia entre las familia de sus dos héroes culturales (*Kuemoi* y *Wahari*), y apareció al finalizar el tiempo mítico. Esa ruptura espacio-temporal estuvo marcada por una celebración ritual (*Warime*) en la cual los animales y las plantas tomaron su forma actual, y los piaroa recibieron la cultura que contiene el *potencial mágico*, la agencia humana de la *creatividad*, para crear un mundo según su deseo. De aquí, se deriva la idea que *lo social* solo es posible cuando interactúan *categorías* de naturaleza diferente. Sin embargo, si no hay una armonía entre diferentes, *lo social* puede desaparecer. Precisamente, las restricciones o tabúes alimenticios y sexuales, los cantos y la magia, buscan conservar ritualmente ese equilibrio.

Para los piaroa, solo en el *plano terrenal* existe *lo social*, gracias a las habilidades del *pensamiento*. Estas habilidades solo son posibles cuando la *gente* alcanza su *ta'kwarii* o *madurez*. *El más allá*, es la antítesis de lo terrenal, solo hay desorden caracterizado por el incesto y la infertilidad; no hay cantos, rezos ni el *pensamiento* que de ellos se deriva. Es el estado *salvaje*; temido y rechazado a través del seguimiento de la *ley de origen* y de la *ley ancestral*.

En este contexto, el “yo” piaroa se representa a través de sus “*cuentas vitales*”, *kaekwaewa reu*, y está conformado por *la vida del pensamiento* (el conocimiento de la selva y de su pueblo), y por *la vida de los sentidos* (las funciones biológicas). Solo a través de las clases de magia, que son cotidianas y prácticas, se pueden colocar en armonía las dos vidas. Sin embargo, esto no es posible sin la figura central del *rua*, quien las interioriza y fusiona en cada *üwotjuja*. Así, los piaroa van madurando con los años, en la medida en que ejercitan su *vida de pensamiento*, y a esto se debe la fortaleza y alta valoración de los ancianos en su organización social.

Asimismo, los hombres y las mujeres alcanzan *la madurez* de la misma manera. Los individuos la adquieren cuando tienen la capacidad de cooperar con los demás en la vida cotidiana. Razón por lo cual, *lo masculino* no es superior ni se crea en oposición a *lo femenino*; los dos están en el mismo nivel y son complementarios, porque se necesitan para la reproducción física y social, que son posibles gracias al *pensamiento domesticado* de los individuos para vivir en comunidad. Así, en la sociedad piaroa, los modelos de género tradicionales están basados en el intercambio de energía entre los dos géneros. En dicho intercambio, los hombres necesitan que las mujeres les transfieran las habilidades de su *creatividad* para desarrollar su propia *fuerza transformadora*, y viceversa. Sin estas relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres, tampoco es posible *lo social*.

Estos modelos de género tradicionales, aunque *puristas*, ponen de manifiesto nuevamente las dificultades de la epistemología occidental en el abordaje de otras sociedades. Nos remonta a la dicotomía naturaleza/cultura, y a las fallas interpretativas que dan por hecho que todos los seres humanos conciben y habitan el mundo de la misma manera. Razón por la cual, los pocos estudios relacionados a la comprensión de los género entre el pueblo piaroa caen en dos extremos: 1) centrarse en análisis sincrónicos de la complementariedad entre hombres y mujeres, desconociendo las relaciones de poder que hay al interior de las comunidades, ó 2) hacer un análisis diacrónico *miope*, que no considera las prácticas rituales

y las funciones sociales asociadas a los género; posicionando a las comunidades amazónicas como ejemplos por excelencia del dominio patriarcal y del sometimiento de las mujeres.

A diferencia de estas dos posturas, consideramos que es necesario comprender las transformaciones de los modelos de género del pueblo piaroa en su situación relacional como parte de un Estado Nación. Solo a través de este abordaje, se logra una primera aproximación a la comprensión de la compleja polifonía discursiva que se manifiesta en las prácticas identitarias relacionadas a los modelos de género. Sin embargo, esto no es posible sin el reconocimiento de las relaciones de poder, y sin la comprensión de la forma en que las cosmovisiones y cosmogonías continúan representándose de manera cotidiana en las prácticas comunitarias del pueblo *üwotjuja*.

Bajo esta perspectiva, las transformaciones en estos modelos de género, se han dado en la medida que el Estado ha buscado integrar el territorio amazónico al territorio nacional. Es decir, en la medida que se han puesto en contacto la sociedad mestiza, con sus ideales y necesidades occidentalizados, con las comunidades indígenas quienes incorporan esos nuevos valores y los reinterpretan. Así, las transformaciones contemporáneas en los imaginarios, discursos y prácticas asociadas a los *modelos de género* entre los piaroa que habitan en Colombia, se relacionan con las transformaciones culturales a las que se enfrentan. Transformaciones, que han restado importancia al mito y al ritual, y que han estado marcadas por el avance de la globalización, la urbanización, la economía de mercado, y el cristianismo, entre otros fenómenos, que movilizan y encarnan representaciones híbridas sobre lo *femenino*, lo *masculino*.

Durante los últimos cincuenta años los piaroa han experimentado grandes cambios sociales y culturales, que incluyeron una migración masiva hacia áreas de fácil acceso a los bienes, servicios e ideas de la sociedad nacional, en la periferia de su territorio tradicional. Han introducido la ganadería y la agricultura intensiva, las cuales además de generar un impacto negativo sobre el entorno y la salud de las comunidades, significaron un cambio profundo en la forma como algunos *üwotjuja* conciben la tierra y se relacionan con ella. Es decir, se pasó de una concepción igualitaria en la relación *seres míticos – entorno-comunidad*, que constituía tradicionalmente *lo social*, a una la lógica de explotación característica de la necesidad de dinero, dejando en aparente desuso los ciclos rituales, y restándole fuerzas al ideal de persona y de masculinidad encarnado en el *rua*.

En este nuevo contexto, las dinámicas que desarrolla la población indígena para conseguir dinero, implican un fuerte cambio en las actividades que hombres y mujeres

realizaban hace muy pocos años, haciendo surgir la “*diferencia*” entre las personas. De esta manera, los géneros asociados a las distinciones biológicas y físicas de los sexos se especializan. Los hombres por su capacidad en el dominio del castellano, las habilidades para relacionarse con la sociedad no indígena y sus instituciones asumen ideales y valores que en Occidente se asocian con el ámbito *público*. Por su parte, las mujeres, como consecuencia de los procesos históricos que han marcado su educación formal, son motivadas a continuar con el vínculo de la familia a la tradición y al territorio, asumiendo las habilidades y los valores que en Occidente se asocian con el dominio de lo *privado*.

No resulta coincidencia que los roles de los hombres se transformen y se adapten más fácilmente a los modelos no indígenas de género, que los roles de las mujeres indígenas. Para la época, los tipos ideales de lo femenino, en el pensamiento Occidental, apuntaban a su cercanía con la naturaleza, el hogar y las funciones de madre y esposa. Esta situación, trasladó gran parte de las relaciones de poder de la sociedad no indígena, a las comunidades piaroa, generando un desequilibrio en el acceso y control de los recursos por parte de hombres y mujeres. Los primeros al tener un mayor acceso a trabajo remunerado, controlan los recursos económicos frente a las mujeres, y adquieren una nueva autoridad, ajena a su cultura, frente a la cual ellas quedan en desventaja, porque sus roles no corresponde al nuevo paradigma señalado por la economía de mercado.

Sin embargo, toda la responsabilidad de las transformaciones de los modelos de género del pueblo *üwotjuja*, no se debe atribuir solo al capitalismo. El proceso de evangelización, especialmente el protestante, también potenció varias transformaciones en las comunidades al atacar el sustento cosmológico y ontológico de su organización social: la magia y el pensamiento chamánico.

Al atacar el chamanismo y las prácticas culturales representadas en bailes y cantos, la evangelización logró modificar los referentes tradicionales del proceso salud/enfermedad y por ende, la relación recíproca que había entre el comportamiento de los individuos y el medio ambiente. Este proceso se evidenció en las generaciones posteriores, en los cambios de los modelos de enculturación, materializados en las nuevas maneras de habitar y relacionarse con los familiares, de trazar alianzas matrimoniales y de fijar patrones de residencia. Asimismo, se cambió la construcción social del cuerpo, el cual debía ser vestido, y se alteró la valoración y función tradicional del trabajo diferenciado y complementario de los géneros, para la sobrevivencia familiar y comunitaria.

La alianza evangelización - educación formal - salud pública (biomedicina), reforzó la ruptura e hibridación de los mecanismos tradicionales de enculturación, y permitió el surgimiento discursivo y práctico de los nuevos tipos ideales de hombres y mujeres al interior de las comunidades indígenas. Con el sistema de internados, niños y niñas piaroa pasan los años más importantes de su proceso de socialización alejados de sus familiares. Además, se alteran los ciclos rituales y con ellos el desarrollo de las habilidades cotidianas, a través de las cuales el individuo alcanzaba su *tak'wariü*. De esta manera, tomó más fuerza la *vida de los sentidos* que la *vida del pensamiento* en los individuos *üwotjuja*.

En medio de estos cambios y ausencias, los roles de hombres y mujeres dentro de la familia se reconfiguran, adecuándose más a las expectativas que se generan desde y hacia la vida urbana y en relación con la población no indígena, que para la vida diaria comunitaria. Sin embargo, frente a la crisis actual del sistema evangelizador, la población se aferra al sistema de educación formal, pero ahora manejado por ellos mismos, con el propósito de subsanar los errores introducidos por los *sabararis*.

Las situaciones mencionadas, han convertido en problemática la categoría de *jóvenes*, posiblemente porque las expectativas de la nueva construcción de *lo social* recaen sobre ellos. Sin embargo, estos *jóvenes* pertenecen a la primera generación que debe crecer con imágenes y discursos fragmentados de las narraciones míticas y de las prácticas rituales. Son la primera generación, donde las relaciones *seres míticos – entorno- comunidad* pertenecen a la historia, y se les asigna por las generaciones anteriores, la tarea de revivirla en la práctica cotidiana.

En este contexto, las modificaciones de los roles de género entre los piaroa, no debe entenderse en términos de *lo que eran* o de *lo que han perdido*, en comparación al contexto sociocultural de hace cuarenta o cincuenta años. Por el contrario, las transformaciones, rupturas y continuidades en los imaginarios y prácticas asociadas a los géneros deben relacionarse a la luz de las estrategias de adaptación a los nuevos escenarios de interacción social, que son el resultado de sus nociones particulares de convivencia. Solo con esta premisa podemos comprender la valoración de lo tradicional como la base de los procesos modernizadores de negociación con la sociedad nacional por parte de los *üwotjuja*.

En este sentido, el indagar sobre las ventajas, las desventajas y los retos que representan las imágenes contemporáneas de lo *masculino* y lo *femenino* del pueblo piaroa, en el contexto colombiano actual, nos permitió comprender el papel de la cooperación al desarrollo y su poca relación con la transformación de los modelos tradicionales de género. Como se mencionó a lo largo de la investigación, los proyectos más grandes, en tiempo y

dinero, de la cooperación al desarrollo entraron tardíamente en el territorio *üwotjuja*, a finales de la década de los años ochenta del siglo XX.

El contacto entre la sociedad mestiza- nacional, anterior a este periodo se relaciona de manera muy fuerte con los intereses del Estado colombiano por integrar la Amazonía tanto al país, como al mercado mundial, a través del dominio del entorno y las campañas civilizatorias sobre sus moradores. Todos fenómenos que, como se han señalado anteriormente, generaron los principales cambios en la organización social, y por ende en los modelos de género entre el pueblo piaroa. En este contexto, las tendencias de la cooperación al desarrollo basadas en el reconocimiento de los *saberes locales*, y su lucha porque éstos dejen de ser *saberes subalternos*, con sus luces y sombras, ha permitido ver la región y las comunidades indígenas bajo otra perspectiva: El mundo de los *derechos*.

Así, la presencia y participación de las ONG, específicamente el caso de Etnollano, ha sido importante en el proceso de consolidación de los movimientos indígenas y en el posicionamiento de sus demandas tanto en escenarios nacionales e internacionales. De cara a las comunidades, las ONG crearon e impulsaron programas y espacios de participación para los nuevos actores sociales, basados en el reconocimiento de las *mujeres* en contextos interculturales y en la comprensión de las relaciones de poder al interior de sociedades fuertemente igualitarias.

Asimismo el flujo de dinero de la cooperación, como es el caso del proyecto GEF, ha permitido a las comunidades piaroa hacer uso de las habilidades occidentales provenientes del sistema escolar público, la presencia de misiones religiosas y su interacción con los demás actores sociales en su larga historia de contacto. Capitalizando simbólicamente el manejo del español, conocimientos contables y organizativos, entre otros, como herramientas de reivindicación y ejercicio de sus *derechos* en el nuevo panorama político del país. Sin embargo, es pertinente mencionar que en medio de estos avances y logros de la cooperación, aún las ONG deben fortalecer su perspectiva de género, tener claridad conceptual y política de lo que representan y encarnan sus acciones, pero ante todo sus alineaciones deben construirse de la mano con los receptores de la ayuda, tras el necesario conocimiento etnográfico de las comunidades locales.

En el escenario de la cooperación al desarrollo se han presentado principalmente dos fenómenos relacionados a los roles de género en el pueblo piaroa. Por una parte, se ha fortalecido el nuevo tipo ideal masculino, en cabeza de la elite de líderes indígenas con formación occidental, y con aparente poca educación mágica (profesores, enfermeros,

catequistas, políticos, etc.). Sin embargo, al agudizar el análisis del ejercicio del nuevo modelo de lo *masculino*, éste continúa sustentado en un sistema político caracterizado por las facciones tradicionales, en las cuales predominan los modelos tradicionales de género y familia, la concepción cultural de las funciones de los individuos y en la protección del *rua*.

El nuevo rol masculino se legitima de manera interétnica a través de los espacios de participación que ofrece el Estado *pluricultural y multiétnico*. Hacia el interior de las comunidades, solo es legítimo en la medida que logra sustentarse en la *magia* y en la *ley de origen*; de lo contrario la fuerza de lo nuevo solo es transitoria. Los piaroa grandes *guerreros chamánicos*, temen profundamente a las agresiones de otras facciones y líderes, lo que en ocasiones hace que los espacios para la conformación de organizaciones de base sean profundamente ritualizados, y cuando no lo son, carecen de participación *representativa* desde un punto de vista occidental. Así, el chamanismo está directamente asociado a la calidad de los líderes que emergen y en su desempeño. En otras palabras, podemos afirmar que este nuevo modelo de lo masculino, aunque con hibridaciones notables, se sustenta en la *moral piaroa*.

Por otra parte, la cooperación al desarrollo también ha servido de escenario para la revaloración social del modelo tradicional de lo femenino entre los *üwotjuja*. La participación de las mujeres encontró un espacio fructífero en las expectativas de las entidades locales del Estado, el gobierno indígena y las ONG, sin embargo, la cuestión organizativa de las piaroa no es un elemento de moda, aunque el contexto del *desarrollo* las ha fortalecido. Los sistemas de organización actuales, han colocado en un plano relevante las diferencias existentes en los espacios de participación, en la disparidad de oportunidades para el ejercicio de la ciudadanía, y en las diferentes herramientas con las que cuentan hombres y las mujeres, para la materialización de sus propuestas en el seno de las comunidades. En este entramado cotidiano, sobre la figura de *las ancianas piaroa* y sus conocimientos, recae el peso ideológico para cimentar el *futuro* de las comunidades.

Los procesos organizativos contemporáneos han facilitado la creación de espacios para que las mujeres *üwotjuja* propongan la dimensión étnica necesaria para entender sus problemáticas, como lo es la importancia del *consejo* y el control de la *fertilidad/pensamiento*. Sin embargo, las categorías propuestas no se desligan de la relación de complementariedad entre hombres y mujeres, el *bienestar* de la familia, de la comunidad y del territorio. Así, el discurso de las líderes que encabezan los procesos de base son críticos con el papel actual de los hombres. En la medida que ellos ganan espacios de participación

política en el sistema de integración a la sociedad nacional, se incorporan prácticas e ideologías que les restan importancia a los roles que tradicionalmente ejercían las mujeres.

Siguiendo la misma idea de la transferencia de energía necesaria entre los género para la creación de *lo social*, los procesos organizativos actuales de las mujeres indígenas, han tomado fuerza en la medida que los líderes, es decir los hombres cercanos a las cabecillas de estos grupos, alteran lo que socialmente se considera la *ley de origen y la ley ancestral*. Así, las reivindicaciones de las mujeres no van orientadas hacia una *masculinización*, en el sentido occidental, de su posición en la comunidad. Ellas proponen recuperar *la tradición* como mecanismo para restaurar los desequilibrios actuales en las relaciones entre hombres y mujeres.

Así, de manera general, el nuevo ideal femenino *üwotjuja* se basa en la reivindicación de la *moral piaroa* como base de lo social. Esto se traduce en una demanda por recuperar las formas solidarias y cooperativas de trabajo, la complementariedad ontológica en la relación *espíritus- comunidad/individuo- entorno*; unido al ejercicio de sus derechos ciudadanos, materializados en el acceso a la educación y a la salud pública, entre otros. De esta manera, en las transformaciones en los modelos de género del pueblo piaroa encontramos adaptaciones colectivas, (caracterizadas por relaciones de alianza, competencia y conflicto), que les permiten continuar existiendo como grupo diferenciado en el contexto actual del Estado Nación.

En los actuales escenarios de negociación con los actores foráneos, las comunidades piaroa del Orinoco han mostrado posiciones similares, sin distinción aparente entre las posiciones de los géneros o las jerarquías de poder. En dichos contextos, las preocupaciones son dos: la primera es el futuro de su hijos/hijas, es decir de sus *Amäwäyaju/Amäwaya*, *Ji'chichawaju/Ji'chichawa*, y *Muñaju/Muña*, y la segunda es el papel del dinero como creador de diferencias y conflicto en una sociedad altamente igualitaria.

Frente a estas preocupaciones, el análisis documental muestra que las mujeres tienden a participar más en espacios donde se debe hacer una *defensa* del territorio, y se negocian programas relacionados al fortalecimiento cultural. Por su parte los hombres tienden a dominar los espacios en los que se debe pactar el *dinero* de las acciones y la negociación con el mundo chamánico. Así, en este contexto, nuevamente el papel del *rua* toma gran importancia. Aunque ha sido la figura más impactada por todos los procesos de cambio cultural, y en la actualidad hay muy pocos *tämü* en Colombia, él continúa siendo el referente

frente al cual se refrendan los roles de género entre los piaroa contemporáneos y los modelos de sociabilidad inter e intra étnicos.

Las situaciones encontradas a lo largo de la presente investigación, son ejemplos de cómo los procesos de negociación de las comunidades locales, a través de las herramientas ganadas en el sistema hegemónico, subvierten el discurso dominante, así sea a escala local, logrando abrir espacios donde se pueda hablar de modelos alternativos de habitar tanto el país como el mundo. Sin embargo, dichos procesos en la gran mayoría de veces, no son consientes ni deseados por sus protagonistas. En este contexto, no se puede desconocer que muchos de los proyectos de la cooperación al desarrollo, terminan creando y legitimando las nuevas relaciones de poder al interior de las comunidades, mercantilizando algunos elementos de la cultura tradicional, y brindando nuevos escenarios para la praxis de los roles de género. Por esto, es necesario proponer o afinar mecanismos de retroalimentación entre las experiencias en desarrollo comunitario del pueblo piaroa y los actores encargados del diseño e implementación de las políticas públicas, que permitan orientar/transformar futuras lógicas de intervención.

Para finalizar solo me queda señalar que en medio de todo este contexto, considero que el papel del antropólogo/a debe centrarse en la pertinencia de su teorización en la práctica y realidad de los pueblos con los que trabaja, es decir, en los contextos de la hibridación cultural. En los escenarios contemporáneos el papel del antropólogo/a como mediador cultural debe destacarse, y su saber solo será pertinente, siguiendo a Escobar (1997), cuando dicho saber esté soportado en un marco conceptual teórico complejo, que incluya la función de todos los actores protagónicos, en un contexto relacional. Situación que solo es posible con el desarrollo de etnografías relevantes, es decir, nutridas de la observación participante y de la recolección de datos. Pero ante todo, se requiere de un compromiso político por parte del antropólogo/a que de protagonismo cultural a las personas sobre las cuales se habla, y con las cuales debe construir y gestionar el poder y el conocimiento. Al respecto, espero que este TFM sea una primera aproximación a mi rol de mediadora cultural.



Fotografía 10. Desembocadura del caño Matavén en el río Orinoco
(Archivo personal, 2009)

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, M. (2000). Capitalizando a “las mujeres negras”: La feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano. En E. Restrepo., & M. Uribe. (Eds.), *Antropologías transeúntes*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Amodio, E., Pérez, G., & Poblete, C. (2006). *Pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela. Jivi, Piaroa, YeKuana, Añù, Wayu y Wuanto*. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes, UNICEF.
- Anderson, J. (1985). Los sistemas de Género y el desarrollo de la Selva. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anderson%202.pdf>. Recuperado Diciembre 13, 2013.
- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, (16), 213-238.
- Arango, R., & Sánchez, E. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Planeación Nacional.
- Arcand, B. (1976). Cuiva food production. *Canadian Review of Sociology*, 13(4), 387-396.
- Berche, A. S., García, A. M., & Mantilla, A. (2006). Los derechos en nuestra propia voz: pueblos indígenas y DESC: una lectura intercultural. *Textos de Aquí y Ahora* 8. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA. 63-80.
- Carvajal, A. (2009). *Desarrollo y Postdesarrollo Modelos y Alternativas*. Cali: Unidad de artes gráficas, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Cepal, & Patrimonio Natural. (2013). *Amazonia posible y sostenible*. Bogotá: Cepal y Patrimonio Natural.
- Chaves, M. (1998). Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonia occidental colombiana. En M, Sotomayor (ed). *Identidad, Modernidad y Desarrollo*. Bogotá: ICAN-COLCIENCIAS, 283-296.
- (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la amazonia occidental colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, (38), 189-216.

- Comisión Corográfica. (1856 [1959]). *Geografía física y política de las provincias de la Nueva Granada*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República.
- Correa, F. (1998) *Indígenas de la amazonia y su participación en el desarrollo regional*. Biblioteca Digital Luis Ángel Arango. Recuperado Mayo 9, 2014 (<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1989/bol23/boj4.htm>).
- De Greiff, J. (2000) cambio cultural de los pueblos indígena. En X. Herrera., M. Lobo-Guerrero., J. de Greiff & A. Luque. (Eds.), *Matavén: Selva Corazón de la Salud*. Bogotá: Fundación Etnollano, Programa COAMA
- De la Cruz, C. (1999). ¿Cómo ha evolucionado el enfoque de Mujeres en el Desarrollo (MED) a Género en el Desarrollo (GED)? *Guía Metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo*, Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer, Vitoria-Gasteiz.
- Del Cairo Silva, C. (2003). Analogía, Mito y Ritual: perspectivas sobre el Yurupari. <http://naturalezaculturaypoder.files.wordpress.com/2012/12/del-cairo-2003.pdf>. Recuperado Diciembre 13, 2013.
- Descola, P. (2001 [2011]). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L, Montenegro. (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 75-98.
- Durán, A. (2012). Herencias moderno-coloniales en actuales discursos sobre la Orinoquia colombiana. *EURE* 38(115), 195-217. Recuperado Enero 25, 2014 (<http://www.eure.cl/numero/herencias-moderno-coloniales-en-actuales-discursos-sobre-la-orinoquia-colombiana>)
- Escobar, A. (1986). La invención del desarrollo en Colombia. *Lecturas de economía*, (20), 9-35.
- (1997). Antropología y Desarrollo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. UNESCO, 154.
- (1998). Poder y visibilidad: fábulas de campesinos, mujeres y medio ambiente. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

- . (2002). Globalización, desarrollo y modernidad. *Planeación, participación y desarrollo*, 9-32.
- . (2005). El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, 17-31.
- . (2010 [2011]). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En L, Montenegro. (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 49-74.
- Esteva, G. (2000). Desarrollo. En A, Viola. (Ed.) *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones SA, 67-100.
- Freire, G. (2004). Convivencia y patrones de asentamiento entre los Piaroa del siglo XXI. *Antropológica*, 102, 3-26.
- Freire, G., & Zent, S. (2007). Los Piaroa. En G. Freire., & A. Tillett. (Eds.), *El Estado de la salud indígena en Venezuela*. Coordinación Intercultural de Salud de los Pueblos Indígenas (CISPI), Caracas. Ministerio de Salud y Desarrollo Social.
- . (2011). La economía política de la salud, la enfermedad y la cura entre los piaroa. *Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*, 327.
- García, D. (2006). Introducción: El desarrollo en un contexto posneoliberal. En D. García., & L. Noretto. (eds.) *El desarrollo en un contexto posneoliberal. Hacia una sociedad para todos*. Buenos Aires: FLACSO-Ediciones Ciccus.
- Gómez, A. (1991). *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, M. (2010). De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía. En *Publicar en Antropología* (9), 145-169.
<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/viewFile/1216/1069>. Recuperado enero 3, 2014.
- Greenwood, D., & Levin, M. (1998). *Introduction to action research: Social research for social change*. Chicago: Sage.

- Gudynas, E. (2011). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En L. Montenegro. (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 267-294.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. En: J. Rutherford (ed.). *Identity: Community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart Limited.
- Herrera, X. (2000). la transformación de la economía y de la familia indígena en la selva de Matavén. En X. Herrera., M. Lobo-Guerrero., J. de Greiff & A. Luque. (eds.) *Matavén: Selva Corazón de la Salud*. Bogotá, Fundación Etnollano, Programa COAMA.
- Herrera, X., & Lobo-Guerrero, M. (1994). *Factores de riesgo para la salud del niño indígena, una perspectiva sociocultural en la capacitación de agentes comunitarios*. Bogotá: Fundación Etnollano.
- (1998). *Promoción de la salud desde la comunidad. Experiencias antropológicas*. Santa fe de Bogotá: Fundación Etnollano.
- Hildebrand, M., & Brackelaire, V. (2012). *Guardianes de la Selva. Gobernanza y autonomía en la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Fundación Gaia, COAMA.
- Kottak, C. (2000). La cultura y el desarrollo económico. En A, Viola (ed.). *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós Ibérica Ediciones S.A.
- Landaburu, J. (2004). La situación de las lenguas indígenas de Colombia. Prolegómenos para una política lingüística viable. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM, (10).
- Leff, E. (2000). *La complejidad ambiental, México*. México D. F: Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias.
- Lobo-Guerrero, M. (2000). Conservación y desarrollo en la selva de Matavén. En X. Herrera., M. Lobo-Guerrero., J. de Greiff & A. Luque. (Eds.) *Matavén: Selva Corazón de la Salud*. Bogotá: Fundación Etnollano, Programa COAMA.
- Luque, A. (2000). Jóvenes piaora en el bajo Guaviare: trabajo asalariado, evangelio y multiculturalismo. En X. Herrera., M. Lobo-Guerrero., J. de Greiff & A. Luque.

- (Eds.) *Matavén: Selva Corazón de la Salud*. Bogotá: Fundación Etnollano, Programa COAMA.
- Mansutti, A. (1990). Los Piaroa y su territorio. *Cuadernillo de trabajo* (8). Caracas: CEVIAP.
- (2003). Piaroa: Los guerreros del mundo invisible. *Antropologica*, 99-100, 97-116.
- (2012). Yuruparí, máscaras y poder entre los Piaroa del Orinoco. *Espaço Ameríndio*, 6(2), 46.
- Mansutti, A., & Bonneuil, N. (1996). Dispersión y asentamiento interfluvial llanero: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del post-contacto”. *Antropológica* 84.
- Mendoza, R. (2002). El género y los enfoques de desarrollo. Escuela para el Desarrollo. Lima, Perú [www. generoyambiente. org/articulos_estudios/docs/mendoza. pdf](http://www.generoyambiente.org/articulos_estudios/docs/mendoza.pdf). Recuperado marzo 10, 2014.
- Morey, R., & Morey, N. (1997). Los Guahibo: colonos antiguos en una frontera nueva. En N, Friedmann. *Tierra, tradición y poder en Colombia: Enfoques antropológicos*. Bogotá: Colcultura.
- Ortega-P., A. Gracia-Gerrero, C-A. Ruíz, J. Sabogal. & J.D Vargas. (2010). *Deforestación Evitada. Una Guía REDD + Colombia*. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial; Conservación Internacional Colombia; Fondo Mundial para la Naturaleza (WWWF); The Nature Conservancy; Corporación Ecovera; Fundación Natura; Agencia de Cooperación Americana (USAID); Patrimonio Natural.
- Ortner, S. (1979). ¿ Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?. *Antropología y feminismo*. Barcelona. *Anagrama*, 109-132.
- Overin, J & Kaplan, M (1988). Los Wóthuha (Piaroa). En Lizot, J (ed.) *Los aborígenes de Venezuela* (3). Caracas: Fundación la Salle.
- Overing, J. (1975). The Piaroa: a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage. Oxford: Clarendon Press.
- (1986). Men control women? The “Catch 22” in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), 135-56.

- (1989). *Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence*. In S. Howell & R. Willis (eds.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- (1993). Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, 33 (2-4), 191-211.
- (1999). Elogio do cotidiano: a confiança ea arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5(1), 81-107.
- Pineda, R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda* (1), 121-135.
- (2013). *En el país del Río de la Mar Dulce. Un ensayo de historia colonial (1540-1830)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Presidencia de la República. (2012). *Tejiendo el canasto de la vida. Propuesta metodológica para la construcción colectiva de los planes integrales de vida de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Programa Presidencial para la Formulación de Acciones y Estrategias para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Colombia.
- Puleo, M. (2000). De la legitimación a la contestación. En *Filosofía, género y pensamiento crítico*. webs.uvigo.es/pmayobre/.../alicia_puleo/filosofia_genero_pensamiento. Recuperado, enero 3, 2014.
- Remuy, B. (2009). El rol de las mujeres y la complementariedad en la justicia ancestral murui. *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, 174.
- Retamozo, M. (2006). Notas en torno a la dicotomía público-privado: una perspectiva política. *Reflexión Política*, 8(16), 26-35.
- Ribeiro, D. (1975). *Los brasileños*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Riddell, R. C. (2007). *Does foreign aid really work?*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez, C. (2012). Desafíos para la consolidación de una plataforma para el fortalecimiento cultural y social en la amazonia. En S. Ramírez (Ed.) *La cooperación amazónica desafíos y oportunidades de la cooperación amazónica a través de la otca*. Bogotá: Republica de Colombia, Ministerio de Relaciones Exteriores, 215- 220.
- Rodríguez, C., Quiceno M.P., & Vargas, C. (Comp.). (2011). *Incentivos a la conservación en territorios colectivos. Visión de algunas comunidades indígenas de la Amazonia*

colombiana. Bogotá D.C: Tropenbos Internacional Colombia, Fondo Patrimonio Natural.

Rondón, J. (2002). El Curare: mito y realidad. *Pittieria* 2 (31-32).

Rosado, V. (2011). Impactos de los procesos políticos nacionales en las iniciativas organizativas de las mujeres piaroa en la Amazonía colombo venezolana. *Mundo amazónico*, 2

Ruiz, S. L., Sánchez, E., Tabares, E., Prieto, A., Arias, J. C., Gómez, R., Castellanos, D., García, P.; Rodríguez, L. (2007). *Diversidad biológica y cultural del sur de la Amazonia colombiana - Diagnóstico*. Bogotá: Corpoamazonia, Instituto Humboldt, Instituto Sinchi, uaespnn.

Serje, M. (1999). La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo. *Revista de Antropología y Arqueología* 11(1-2), 5-70.

----- (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-Ceso y Departamento de Antropología.

Ticona, E. (2011). “El Vivir bien” o “El Buen vivir”. Algunas disquisiciones teóricas. En Montenegro, L (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 309-322.

Torres, G., & Ramos, H. (2008). Gobernanza y territorios. Notas para la implementación de políticas para el desarrollo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, L (203), 75-95.

Ulloa, A. (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos. En L. Marina., E. Escobar., P. Escobar., A. Pazmiño., & A. Ulloa. (eds.) *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura de Colombia, Unión Mundial para la Naturaleza-UNODC & Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.

----- (2011). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En L, Montenegro. (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 25-48.

- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos: Huellas del conocimiento*, (186), 23-36.
- (2000). El estudio del discurso. En T. Van Dijk. (ed) *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 22-53.
- Varese, S. (1996). *Pueblos indios, Soberanía y Globalismo*. Quito: Ediciones Abya-yala 32.
- Vásquez, S., & Correa, H. (2000). “Los Wayuu, entre Juya (“El que llueve”), Mma (“La tierra”) y el desarrollo urbano regional”. En: *Geografía humana cultural de Colombia*. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Viola, A. (2000). La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo. En A, Viola. (Ed.) *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones SA, 9-64.
- Zent, S. (1993). Donde no hay médico: las consecuencias culturales y demográficas de la distribución desigual de los servicios médicos modernos entre los piaroas. *Antropológica*, 79, 43-84.

10. FUENTES DOCUMENTALES

Leyes e informes

AECID, (2007). *Estrategia de género en desarrollo de la cooperación española*. www.aecid.es/Centro-Documentacion/.../EstrategiaGENEROdes.pdf. Recuperado Mayo 16, 2014.

Amazonas 2030. (2013). *Análisis de los planes de desarrollo departamentales de la región amazónica*. Bogotá: alianza Amazonas 2030, Fundación Alisos y Fundación Moore. <http://www.amazonas2030.net/documentacion-izq>. Recuperado Enero 25, 2014.

República de Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Ministerio de justicia.

Castañeda, D. (2012). Cooperación internacional y Amazonía colombiana. Documento de consultoría para el proyecto Amazonía posible y sostenible. http://www.cepal.org/colombia/noticias/paginas/0/51110/Cooperacion_Internacional_y_Amazonia_colombiana_Dorly_Castaneda.pdf. Recuperado Enero 25, 2014.

Consejo de Política Económica y Social. (2011). Hacia un CONPES indígena Amazónico. <http://www.bdigital.unal.edu.co/9058/5/9789587613025.parte1.pdf>. Recuperado Febrero 13, 2014.

Corte Constitucional de Colombia. (2009). Auto 004. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>. Recuperado Mayo 8, 2014.

DANE -Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2007). *Colombia una nación multicultural*. https://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/grupos_eticos.pdf. Recuperado Marzo 20, 2014.

Etnollano - World Bank. (2005). Project completion report. Global Environmental Facility – GEF Colombia. Conservation and Sustainable Development of the Matavén Forest. Recuperado Mayo, 18 de 2014. <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/2005/05/7498806/colombia-conservation-sustainable-development-mataven-forest-project>

Etnollano. (2004). Informes, documentos y memorias de campo proyecto Matavén-GEF. Archivo Fundación Etnollano.

-----, (2006). Formulación del proyecto COAMA V. Archivo Fundación Etnollano

- . (2012) Caracterización sociocultural de la zona Orinoco resguardo Selva de Matavén. Bogotá: Fundación Etnollano.
- . (2013) archivo Excel censo Orinoco – Matavén. Proyecto OPS. Archivo Fundación Etnollano.
- Luque, A. (1998). *Los piaroa a principios del siglo XXI: transformaciones étnicas y fortalecimiento de identidades*. Tesis en Antropología. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes.
- Presidencia de la República de Colombia. (2012) Política pública de equidad de género para las mujeres. Alta consejería para la mujer.
- Purunä. (2009). Formulación de una propuesta de trabajo para la elaboración del proyecto etnoeducativo del pueblo piaroa. Comunidad San Luis de Zama, Vichada Colombia: Archivo Fundación Purunä.
- . (2010). Formulación del proyecto para la salvaguarda del rito de sanación piaroa. Ministerio de Cultura. Comunidad San Luis de Zama, Vichada Colombia: Archivo Fundación Purunä.
- RedSiamá -Red de Salud Indígena Amazónica. (2005). Síntesis. Autodiagnósticos comunitarios en salud femenina e infantil zona Orinoco Matavén. Archivo Fundación Etnollano.
- . (2007). Documento técnico. Tercer encuentro de mujeres indígenas de la Amazonia y Orinoquia colombiana. Puerto Carreño, Vichada, 17 al 21 de mayo de 2006. Archivo Fundación Etnollano.
- . (2009). Documento Técnico. Cuarto Encuentro de mujeres indígenas de la Amazonia y Orinoquia colombiana. Valledupar, Departamento del Cesar y comunidad indígena Achintukua, Sierra Nevada de Santa Marta, Departamento de La Guajira, 14 al 19 de septiembre de 2008. Archivo Fundación Etnollano.
- . (2010). Informe técnico. Campaña contra el VPH en las comunidades indígenas de la zona Orinoco del departamento del Vichada. Archivo Fundación Etnollano.
- Rossi, M. (2004-2009). Informes, documentos y memorias de campo. Archivo Fundación Etnollano

Diarios de campo

- Rosado, V. (2005). Diario de campo Febrero-Junio. Archivo personal. Sin publicar.
- (2005). Diario de campo Agosto- Diciembre. Archivo personal. Sin publicar.
- (2006). Diario de campo Febrero-Junio. Archivo personal. Sin publicar.
- (2007). Diario de campo Julio-Noviembre. Archivo personal. Sin publicar.
- (2009). Diario de campo Mayo- Diciembre. Archivo personal. Sin publicar.
- (2012). Diario de campo Enero-Junio. Archivo personal. Sin publicar.
- (2012 b). Diario de campo Julio-Diciembre. Archivo personal. Sin publicar.
- (2013). Diario de campo Febrero-Septiembre. Archivo personal. Sin publicar.

Consulta a Expertos

Consultora e investigadora independiente, vinculada al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Respuesta recibida el 1 de Abril 2014.

Coordinadora Sección Alternativas Productivas Fundación Etnollano. Respuesta recibida el 5 de abril de 2014.

Coordinador de la Sección Salud, Mujer y Género Fundación Etnollano. Respuesta recibida el 14 de Abril 2014.

Vídeos

Montoya, J.E. (2012). Capítulo 7: El vuelo. *Rutas Ancestrales*, serie de 26 capítulos. Colombia: Telecafé. En www.youtube.com/watch?v=Wt3g7S4Kg9M, Consultada el 16 de Mayo de 2014.

----- (2012). Capítulo 8: Encuentro Piaroa. *Rutas Ancestrales*, serie de 26 capítulos. Colombia: Telecafé. En <https://www.youtube.com/watch?v=cyMwYs2cFyY>, Consultada el 16 de Mayo de 2014.

----- (2012). Capítulo 9: Despedida Piaroa. *Rutas Ancestrales*, serie de 26 capítulos. Colombia: Telecafé. En www.youtube.com/watch?v=V3B2XHHuy6U, Consultada el 16 de Mayo de 2014.

Solano, V. (2013). 970. En: https://www.youtube.com/watch?v=utY5o_JCjYc. Consultada el 16 de Mayo de 2014.

Páginas Web

Alta Consejería para la equidad de la mujer, Presidencia de la República de Colombia, <http://www.equidadmujer.gov.co/Paginas/ACPEM.aspx>. Consultada Abril 30 de 2014.

Amazonas 2030, <http://www.amazonas2030.net/es>. Consultada Marzo 30 de 2014.

Diario el Espectador, <http://www.elespectador.com/noticias>. Consultada Enero 17 de 2014.

Fundación Etnollano, <http://www.etnollano.org/>. Consultada Marzo 30 de 2014.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, <http://www.icanh.gov.co/>. Consultada Febrero 8 de 2014.

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial de Colombia- Minambiente, http://www.minambiente.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=504. Consultada Marzo 30 de 2014.

Ministerio de Educación Nacional de Colombia – MEN, http://menweb.mineducacion.gov.co/seguimiento/seguimiento.php?consulta_detalle=&consulta=seg_mat_estados&nivel=3&sed=&mun=&ins=299572000074&sede=. Consultada Abril 30 de 2014.

Observatorio territorio indígena y gobernanza (Amazonía), <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/colombia.html>. Consultada Mayo 18 de 2014.

Revista Semana, <http://www.semana.com/Home>. Consultada Enero 17 de 2014.

11. ANEXOS

11.1. Cuestionario a expertos: cambio cultural y cooperación al desarrollo en los pueblos indígenas amazónicos

1. Información General:

Nombre:

Profesión:

Entidad:

Cargo:

Formación:

Edad:

2. ¿Cuál es su experiencia de trabajo en temas Amazónicos?

¿Cuántos años lleva trabajando sobre temas amazónicos?, ¿Cuáles han sido sus áreas de trabajo?, ¿Ha realizado trabajo de campo?, ¿Con cuáles pueblos indígenas ha establecido mayor contacto?

3. ¿Qué enfoque tiene su institución sobre el Desarrollo?

¿Qué significa el desarrollo y cómo se puede alcanzar?, ¿Qué importancia tiene la participación de la mujer indígena en los procesos de desarrollo? y el hombre?, ¿Qué papel juega la población indígena en el desarrollo local, nacional y regional?

4. ¿Qué enfoque tiene su institución sobre el Género?

¿Qué significa el género?, ¿Cómo se implementa este abordaje en los procesos que se desarrollan con las comunidades indígenas?, ¿Cuáles son los elementos que se trabajan?, ¿Qué se busca con este abordaje?

5. ¿Cuáles han sido las principales transformaciones vistas por usted en las comunidades indígenas amazónicas?

¿Cuáles son los elementos que se han transformado y de qué manera lo han hecho?, ¿Cómo ha reaccionado la población indígena frente a esos cambios?, ¿Cuáles son las fortalezas y las debilidades de las mujeres y hombres indígenas frente a esos cambios?

6. ¿Cómo es la retroalimentación de los procesos implementados por su entidad con los pueblos indígenas?

¿Cómo se recogen los pensamientos y posiciones de la población frente a los proyectos?, ¿A quién se le transmite la evaluación de los procesos?, ¿Las ideas de la población indígena se tienen en cuenta en el ajuste y diseño de las líneas de cooperación al desarrollo que se implementan en la Amazonía? De qué manera?