
Vivian Paulina Rosado Cárdenas

IMPACTOS DE LOS PROCESOS POLÍTICOS NACIONALES
EN LAS INICIATIVAS ORGANIZATIVAS DE LAS MUJERES PIAROA
EN LA AMAZONIA COLOMBO-VENEZOLANA

Resumen

ESTE ARTÍCULO ANALIZA LA INCIDENCIA QUE TIENEN LOS PROCESOS POLÍTICOS NACIONALES EN LA frontera colombo-venezolana sobre las iniciativas organizativas de las mujeres indígenas piaroa que habitan el curso medio del río Orinoco. Desde sus organizaciones de base, ellas buscan articularse y construir una identidad regional étnica sin límites geopolíticos, que les permita reivindicar y desempeñar su papel en las comunidades ante el proceso actual de urbanización. A pesar de eso, las políticas de los dos países han llevado a estrategias diferentes de reivindicación y construcción de esa nueva identidad cultural, que atraviesa por un ejercicio de pensar de nuevo su posición como mujeres, indígenas y ciudadanas. Esto se refleja en sus demandas al estado y en los nuevos planes de vida que proponen para las futuras generaciones.

Palabras clave: *mujeres indígenas; participación política; identidades; estado-nación; fronteras nacionales; üwotjuja; piaroa; río Orinoco.*

IMPACTS OF NATIONAL POLITICAL PROCESSES
ON THE ORGANIZATIONAL INITIATIVES OF PIAROA WOMEN
IN THE COLOMBO-VENEZUELAN AMAZON

Abstract

THIS ARTICLE ANALYSES THE INCIDENCE OF THE NATIONAL POLITICAL PROCESSES IN THE Colombia-Venezuela border on the organizational process of Piaroa indigenous women living along the middle Orinoco River. From their grassroots organizations, these women seek to cooperate amongst themselves and build a regional ethnic identity, without geopolitical borders, that allows them to strengthen their roles in their communities, in face of the current process of urbanization. However, the policies of the two countries offer different strategies for reclaiming and rebuilding this new cultural identity and for reassessing their position as indigenous women and citizens. This is made evident in their demands to the State and in the new 'plans of life' (*planes de vida*) they have proposed for the future generations.

Keywords: *Indigenous women; political participation; identities; nation-state; national borders; Üwotjuja; Piaroa; Orinoco River.*

Vivian Paulina Rosado Cárdenas. Antropóloga de la Universidad de los Andes. Coordinadora de la sección de salud, mujer y género de la Fundación Etnollano-Colombia. rosado_vivian@yahoo.com

Introducción

Este artículo se deriva del trabajo que desde 2005 he apoyado como parte del equipo de la Fundación Etnollano¹ en el campo del fortalecimiento de la salud comunitaria, principalmente con mujeres indígenas en la región del Orinoco, frontera político-administrativa entre Colombia y Venezuela. Aun cuando el texto no da cuenta de los procesos puntuales desarrollados por la Fundación con las comunidades indígenas, las ideas y los análisis presentados son producto del trabajo de campo que he hecho en el marco del acompañamiento a “los procesos de recuperación y fortalecimiento de los sistemas tradicionales de salud femenina”², principalmente entre el pueblo piaroa. Trabajo que me ha permitido ser testigo, a lo largo de estos años, de las maneras en que los pueblos indígenas separados por fronteras nacionales han creado estrategias diferentes, no sólo de integración a la sociedad mayoritaria, sino también para relacionarse con su propia gente, a partir de los filtros discursivos y de la reivindicación de los derechos políticos que como ciudadanos les asignan los estados nacionales a los que pertenecen y de los cuales se reconocen como miembros.

Este escrito es un primer ejercicio por entender dichas estrategias, que se reflejan en la construcción continua de identidades colectivas (etnia, género, nacionalidad), sustentadas en los proyectos políticos de los estados nacionales y en las oportunidades de acción que dichos proyectos les otorgan a los pueblos indígenas. Para esto presentaré la experiencia de mujeres indígenas üwotjuja-piaroa que habitan el curso medio del río Orinoco, quienes desde sus organizaciones de base buscan articularse, es decir trabajar conjuntamente a partir de un flujo permanente de información sobre los procesos e iniciativas que se adelantan a lado y lado de la frontera, flujo que les facilite, a mi manera de ver, la construcción de una identidad regional étnica, sin límites geopolíticos, que les permita reivindicar y desempeñar su papel en las comunidades en medio de los cambios introducidos por los procesos de urbanización. De igual forma, el texto busca dar cuenta de cómo estas iniciativas organizativas se relacionan directamente con los discursos nacionales y se reflejan en las expectativas sobre el futuro y los planes de vida que quieren construir para las nuevas generaciones.

Iniciaré el análisis exponiendo los procesos socio-históricos que han constituido las características actuales de la frontera colombo-venezolana del río Orinoco, territorio del pueblo piaroa. Continuaré explicando el proceso progresivo de urbanización en la Amazonia y la manera como ha impactado el rol tradicional de las mujeres indígenas. Finalmente, presentaré cómo los proyectos políticos nacionales han generado puntos de encuentro y desencuentro en las iniciativas

organizativas de carácter regional que han propuesto las mujeres piaroa y las estrategias de integración de un pueblo separado por fronteras nacionales.

El territorio piaroa: características de la frontera colombo-venezolana del río Orinoco

Las fronteras o límites nacionales son mucho más que franjas de territorio o líneas imaginarias que separan política y administrativamente áreas geográficas: son demarcaciones de la soberanía, del campo de acción de los proyectos políticos nacionales, y marcan real y concretamente la calidad de vida de las personas que habitan en ellas. Así, los procesos socio-históricos que han establecido las características actuales del eje del río Orinoco muestran las diferencias que ha habido en los proyectos de nación impulsados a lado y lado de la frontera.

En Venezuela, desde la primera mitad del siglo XX se delineó la estrategia de vincular el territorio del actual estado Amazonas a Caracas, su capital político-administrativa, no por necesidad de integrar sus habitantes al proyecto de nación, sino por la búsqueda de la consolidación de la infraestructura económica del país. No obstante, en la actualidad ese afán de articulación ha determinado la cercanía de las instituciones del estado bolivariano a las comunidades indígenas, lo que se traduce en carreteras, aeropuertos, muelles fluviales, construcción de puestos de salud o ambulatorios, hospitales y escuelas, y un sinnúmero de subsidios económicos que buscan “mejorar la calidad de vida” de los indígenas mediante el flujo constante de dinero en efectivo o en especie, motores fuera de borda, botes, ralladoras de yuca amarga, teléfonos celulares, etcétera. Así, los indígenas de lado y lado de la frontera ven a Venezuela como el país de las oportunidades políticas y de la abundancia de recursos económicos en manos de las comunidades, ya que actualmente la mayor parte del aparato gubernamental en los municipios más cercanos a Colombia está en su poder (Quispe 2005).

En Colombia, por su parte, el proceso de reconocimiento de la región de la Orinoquia ha sido más reciente, ya que este fue un territorio que durante años no hizo parte del proyecto de nación de los gobiernos de turno, por no pertenecer al mundo andino. Era vista, siguiendo a Fajardo Montaña (1998), como una “frontera permanente, desposeída de valor económico, político y estratégico”. Sólo hasta el último tercio del siglo XX los esfuerzos del estado, sumados al proceso de reordenamiento poblacional del país derivado de los conflictos políticos-sociales y de la búsqueda de posibilidades productivas, favorecieron el crecimiento y desarrollo de las actuales capitales departamentales de Puerto Carreño y Puerto Inírida (Hernández 2009, Salazar 2009), que adquirieron dicho estatus a partir

del proceso de descentralización del estado colombiano impulsado por la Constitución política de 1991, que en su artículo 309 elevó a la categoría de departamentos a las antiguas comisarías del Vichada y del Guainía.

Pese a lo anterior, actualmente la presencia del estado en estos departamentos sigue siendo escasa, excepto en dichas ciudades. La infraestructura es precaria, no hay ejes viales que permitan la integración fluida hacia el interior del país, principalmente con Bogotá; además, los altos costos del transporte y de la comunicación interna, sumados a la reducción de escuelas y puestos de salud dotados y a la pérdida de importancia de la telefonía rural, han mantenido débil la incidencia del aparato estatal en las comunidades indígenas de la zona y han sido determinantes en el desarrollo regional (Correa 1988, Fajardo 1998). Así, de acuerdo con lo comentado por los habitantes de las comunidades, los indígenas que habitan en la frontera perciben a Colombia como el país que da tierra y autonomía a sus comunidades, bajo la figura de resguardo, pero no los recursos económicos suficientes para enfrentar las necesidades crecientes de la vida cotidiana: “Es un país pobre en dinero, pero rico en intenciones” (profesor Damián Ortiz, líder de la comunidad Pueblo Nuevo de Zama, Cumaribo, Vichada, mayo de 2007).

En esta frontera habitan los üwotjuja-piaroa, pueblo indígena originario de las montañas de las Guayanas venezolanas, que vive en el curso medio del río Orinoco³ y cuya población se estima cercana a catorce mil individuos⁴. 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, a consecuencia de la bonanza de la economía extractiva que atrajo a varios grupos a trabajar en la extracción de chicle, caucho y fibra de chiqui-chiqui, a cambio de mercancías occidentales. Durante este periodo los asentamientos piaroa se trasladaron de las cabeceras de los caños hacia las riberas del Orinoco y a las cabeceras urbanas 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 Sofia Müller, que además de ofrecer un “oasis” en momentos violentos, iniciaron la formación de indígenas como educadores bilingües (Mansutti-Rodríguez 1990, Herrera 2000, Lobo-Guerrero 2000, Luque 2000).

Es pertinente mencionar que según lo documentado por Overing (1975), la zona en la que están ubicados los asentamientos de los indígenas piaroa en Colombia, sobre la ribera izquierda del río Orinoco, no hace parte del territorio piaroa, ya que “al definirse ellos mismos como ‘gente de la selva’ no consideran que los asentamientos ubicados cerca a la sabana hagan parte de su territorio ancestral” (Overing-Kaplan 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 üwotjuja ubicadas sobre las dos riberas del Orinoco, principalmente por la reducción de la movilidad de los piaroa colombianos para acceder a sus lugares de origen⁵.

Los piaroa pasaron de un modo de vida seminómada a uno sedentario. 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 curare, casas comunitarias de forma circular con techos de palma que llegaban hasta el suelo: *churuatas itso'de*, que se constituían en la unidad residencial y económica del grupo local, siendo una morada multifamiliar que se encontraba distanciada de otras *itso'de* por siete horas o más, incluso días de camino por la selva (Overing-Kaplan 1975, Overing 1989, Zent 1993, Mansutti y Bonneuil 1996). En la actualidad, al igual que la mayor parte de los grupos amazónicos, su cotidianidad ha cambiado: la mayoría se viste y adorna como lo hace la sociedad mayoritaria (Luque 2000, De Greiff 2000); la gran *churuata* tradicional sólo se usa como espacio físico en unas pocas comunidades, principalmente asociadas al lugar de residencia de los chamanes o *buó*, y se transforma hacia la idea de la “gran *churuata-comunidad*”, caracterizada por el asentamiento concentrado de varias casas unifamiliares rectangulares, donde se refleja la idea del pensamiento mítico, en el cual la vida diaria en *sociedad* apenas es posible mediante el *hacer* y la *responsabilidad* de cada individuo, lo que asegura la convivencia pacífica comunitaria que caracteriza el pensamiento del pueblo piaroa (Overing 1989, 1993, 1999).

Los piaroa han sido y continúan siendo grandes comerciantes en la región. 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 (Ninfa Tibidor, comunicación personal, noviembre, 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 y 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. Además, hago énfasis en la importancia de las relaciones comerciales por dos razones: primera, porque les ha permitido

participar de la vida política local, principalmente en Venezuela (Quispe 2005); y, segunda, porque las mujeres piaroa son una pieza clave en esta alternativa productiva, no sólo por ser las encargadas del cuidado de los cultivos y de la transformación de la yuca brava en yare, casabe y mañoco, principales productos que se comercializan, sino también porque por medio de esta actividad algunas generan unos pocos excedentes económicos que les permiten financiar sus reuniones intercomunitarias y sus iniciativas organizativas.

El proceso de urbanización y su impacto en el rol de la mujer piaroa

Los piaroa son los dueños tradicionales de la cuenca del río Orinoco; sin embargo, sus procesos de articulación con la sociedad mayoritaria, al igual que para muchos de los pueblos que habitan las selvas húmedas tropicales, han ocurrido en periodos muy cortos, a consecuencia de los procesos de urbanización en la Amazonia y la Orinoquia, que marcan la entrada de la población indígena a la economía de mercado y su dependencia de ella, generando cambios culturales trascendentales que han repercutido principalmente en el rol de la mujer (Castañeda et al. 1995, Garnelo y Wright 2001, Herrera 2000, Loboguerrero 2000, Ventura-Santos y Coimbra 2000). En este sentido, la urbanización en la Amazonia y la Orinoquia no significa exclusivamente que se viva en la ciudad. En muchas comunidades de los resguardos y territorios indígenas se viven fuertes procesos de urbanización que se reflejan en el individualismo progresivo, el debilitamiento del control social y de la autoridad tradicional, el abandono de prácticas colectivas y solidarias, en la ausencia cada vez mayor de los hombres, quienes deben trabajar lejos de su comunidad para conseguir dinero, el aumento del consumo de bebidas alcohólicas, la violencia intrafamiliar, el aumento de madres solteras y el incremento de la dependencia de las ciudades, principalmente para el acceso a los alimentos (RedSiama 2007).

En este contexto y desde hace varios años, las piaroa, a lado y lado de la frontera, comenzaron a organizarse en pequeños grupos de base que buscan identificar y analizar sus condiciones de salud y las de sus niños, afianzar los conocimientos y las prácticas tradicionales del papel de la mujer y su preparación para asumir responsablemente los cambios culturales; además de generar espacios propicios para la formación de mujeres líderes en el contexto intercultural. En el origen de estas iniciativas coincidieron situaciones propias y ajenas al contexto de la vida comunitaria. Por una parte, se estaba consolidando el cambio en la estructura estatal venezolana, iniciada por el presidente Hugo Chávez (1999-2001,

2001-2007, 2007-) por medio de la revolución bolivariana, sustentada en cuatro premisas: 1) el desarrollo democrático regional; 2) la economía de equivalencias; 3) la democracia participativa y protagónica; y 4) las organizaciones de base. Estos pilares se materializaron en la práctica de las diferentes “misiones” o programas de carácter social implementados por el gobierno, cuya prioridad es llegar a todos los ciudadanos, principalmente a los “históricamente excluidos”, razón por la cual se desarrollan con fuerza en las comunidades indígenas, constituyendo nuevos órdenes locales bajo la figura de los “consejos comunales”, que buscan ser un mecanismo de control de los recursos públicos y de articulación del escenario local con el nacional.

Como mencioné en el aparte anterior, todo este aparato estatal se materializó en un creciente flujo de recursos económicos en efectivo o en especie hacia las comunidades indígenas, que produjo nuevas dinámicas cotidianas orientadas a recibir los *beneficios* del estado. Esta situación permitió ver de manera clara el surgimiento de la “diferencia”⁶ entre los miembros del pueblo piaroa y ha motivado discusiones internas sobre los cambios que se viven, frente a los que hay un sentimiento de preocupación, principalmente porque la figura del chamán se ve seriamente amenazada a futuro, debido a que los niños y jóvenes actuales están más inclinados a dejarse llevar por “la vida de los sentidos” que por el pensamiento reflexivo que caracteriza “la vida del pensamiento” constitutiva del mundo piaroa (Overing 1993).

En el caso particular del pueblo piaroa ubicado en la ribera colombiana, las preocupaciones se expresaron por medio de las ancianas, quienes hablaban de la formación recibida a lo largo de su juventud en la churuata y de las consecuencias nefastas que para la salud y la supervivencia del grupo tienen la pérdida del “consejo” y del conocimiento de la tradición entre las jóvenes. Una razón que impulsaba su sentimiento de angustia era la presencia en sus comunidades de nuevos modelos de lo femenino y de lo masculino, provenientes de la sociedad mayoritaria no indígena, y la manera como esos nuevos modelos habían comenzado a hacer mella en la vida cotidiana, rompiendo las relaciones de complementariedad entre los sexos, necesarias para la creación y el sostenimiento de lo social. Además, el sentimiento de preocupación se intensifica ante los anuncios de los chamanes sobre su pronta muerte y la escasa formación de hombres “maduros” con capacidad de asumir la responsabilidad de manejar los conocimientos de “los antiguos” y de “los espíritus de la selva”.

Otros factores internos que contribuyeron al surgimiento de estas organizaciones de base son las preocupaciones sobre lo que Overing ha llamado “la práctica libre de la violencia”, en las que el enojo y las desavenencias entre los miembros de las comunidades se manifiestan física y verbalmente, lo que va en

contra del sistema de valores piaroa (Overing 1993). Así, la principal motivación para estas jóvenes organizaciones de base es encontrar mecanismos que les permitan enfrentar el debilitamiento y la pérdida de las estructuras culturales, así como trabajar por la satisfacción de sus necesidades. Del análisis hecho por las mujeres piaroa de esta situación se pueden identificar estructuras sociales que han cambiado aceleradamente por su relación directa con la urbanización, importantes de mencionar ya que darán un sentido más amplio a las estrategias que han seguido los procesos en cada ribera del río Orinoco.

Dichos cambios sociales son:

- ♦ *El debilitamiento de las estructuras familiares:* los vínculos con la familia extensa decaen, principalmente por el desplazamiento de sus miembros hacia los cascos urbanos, lo que altera las relaciones de solidaridad y reciprocidad. Las nuevas generaciones no siguen las reglas tradicionales para establecer alianzas matrimoniales, lo cual causa distanciamiento con la familia extensa y masifica el uso del español como lengua franca dentro de las familias nucleares. Las necesidades de consumo han establecido una nueva división sexual del trabajo, en la que por lo general los hombres tienen mayor movilidad, lo cual les permite acceder a trabajos remunerados dentro o fuera de las comunidades, quedando las mujeres sobre todo a cargo de las actividades de subsistencia familiar, que no generan una remuneración económica estable pero son la base para la comercialización de los productos agrícolas que se ubican en el primer nivel de los ingresos familiares (Herrera 2000).
- ♦ *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, lo que 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 de los niños, alimentos, bienes suntuosos y nuevas tecnologías, que se constituyen en necesidades crecientes que sólo pueden ser satisfechas con dinero. Complementario a esta situación está el hecho de que los productos indígenas no cuentan con la misma valoración económica, sus precios son bajos y su comercialización difícil, por ser un mercado muy competido por la oferta de los mismos productos procedentes de otros pueblos indígenas y grupos campesinos de la región.
- ♦ *Fragmentación de los sistemas de autoridad y control social:* en la literatura etnográfica la sociedad piaroa se ha caracterizado por no concentrar la autoridad y el poder en figuras diferentes a los chamanes, quienes tienen la capacidad de “la transformación” y el manejo de la “violencia espiritual”

para conservar el equilibrio de la vida tal como se conoce. Sin embargo, el hecho de que se integren a los sistemas jurídicos nacionales les ha obligado a desarrollar o asumir cargos individuales investidos con la capacidad de representar a la colectividad. Surgen entonces las figuras de los capitanes, los cabildos gobernadores y los miembros de los consejos comunales, que si bien son recientes para la estructura social de los pueblos indígenas, se han vuelto parte de su tradición, y aun cuando su poder es de naturaleza diferente a la del chamán, sus funciones y responsabilidades se han articulado a la vida social. Así, algunas comunidades piaroa están viviendo fuertes cambios respecto al control social que antes debía partir del autocontrol que los individuos hacían de sus “*fuerzas transformadoras*”, para no causar daño a los demás, y a partir de la unión de las habilidades individuales, de su “*fuerza domesticada*”, crear lo social (Overing 1999). No obstante, ahora los modelos de cohesión tienden a parecerse más a los de la sociedad no indígena, lo que genera conflictos. Los individuos se jerarquizan y se diferencian de los otros por oposición y no por complementariedad, situación en la que la organización social es muy difícil, las nuevas autoridades son inestables y débiles, y no tienen reconocimiento real por parte de la mayoría de la población, que privilegia comportamientos que no hacen parte de la “*moral piaroa*”⁷. Estos puntos coyunturales parecen ser potenciados por la participación de los individuos en la vida política nacional, esfera nueva en la que prima la participación masculina, principalmente porque en la zona los hombres han sido los interlocutores válidos y los encargados de negociar con los otros pueblos (Herrera y Loboguerrero 1994b). A este hecho es necesario agregar que, en general, ellos tienen mayor nivel educativo y mayor competencia lingüística en el español que las mujeres⁸, lo que incide en que ellas se sientan y se encuentren limitadas en los espacios políticos de decisión, donde se privilegia la formación académica y universitaria (Quispe 2005).

- ♦ *Debilitamiento de los espacios tradicionales de educación y aprendizaje de la cultura:* la educación pública es una necesidad actual entre la población indígena, para acceder a empleos remunerados, para comerciar y manejar el dinero, además como un mecanismo de integración a la sociedad nacional. Así, la organización del tiempo y de las actividades de los jóvenes y sus familias depende del calendario escolar, en el que pocas veces hay cabida para los momentos importantes que tradicionalmente marcaban el crecimiento y la formación de hombres y mujeres. A consecuencia de este nuevo orden temporal, los ritos de paso no se hacen, ni las curaciones ni las dietas, y el calendario ecológico cultural se desconoce, con grandes impactos para la salud individual y comunitaria. Debido al debilitamiento de estos espacios y a la pérdida de su importancia en la vida familiar y comunitaria, el rol de la

mujer se ha atenuado, ya que los espacios tradicionales de transmisión del conocimiento y la cultura son femeninos, siendo el papel de la mujer vital para su reproducción y continuidad. Así, las adultas sienten que no se les tiene en cuenta, mientras las jóvenes no quieren seguir el estilo de vida de las mayores. En medio de estos cambios y ausencias, los roles de hombres y mujeres dentro de la familia se reconfiguran, pero, 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.

- ♦ *Desequilibrio en las relaciones entre hombres y mujeres:* 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. 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). Sin embargo, los modelos de masculinidad y de feminidad provenientes del contacto con los no indígenas, y sus repercusiones en las prácticas cotidianas, han cambiado la situación de complementariedad. Ese desequilibrio es consecuencia del debilitamiento de los espacios femeninos de producción, educación y transmisión de la cultura, situación que se manifiesta en diversos aspectos de la vida de las mujeres: en la imposibilidad para decidir sobre su cuerpo, asunto que está bajo la potestad de sus compañeros, padres y hermanos, en la falta de autonomía y control sobre el manejo de su dinero e, incluso, sobre la comercialización de sus productos, generando fuertes disputas relacionadas con la inversión y el gasto del dinero familiar. En este contexto y frente a los nuevos modelos de la feminidad, no cuentan con espacios de participación pública y cuando logran participar como líderes comunitarias sus nuevas obligaciones se oponen a las actividades de su vida familiar y social, llevándolas a escoger entre las funciones de madre y las de líder.
- ♦ *Pérdida progresiva de los cuidados tradicionales de la salud:* a consecuencia del debilitamiento de los mecanismos de transmisión de la cultura, del incumplimiento del calendario ecológico tradicional, de la no realización de los ritos de paso, del desconocimiento de las lenguas indígenas y de las labores tradicionales de hombres y mujeres, progresivamente se está perdiendo el

sistema de cuidados tradicionales de la buena salud, “entendida como cuidar la vida, respirar bien o tener buen alimento en el sentido de energía y fuerza” (Herrera y Loboguerrero 1994a: 9). Esta situación se ve agravada por varias razones: la comida del conuco, de caza y pesca, se considera de menor valor nutricional que los alimentos no indígenas, dejándose de lado; debido a los desplazamientos de la población no se puede acceder a lugares sagrados y a plantas medicinales, y algunos miembros de las comunidades no valoran la medicina tradicional indígena y prefieren la atención en salud occidental. Esta pérdida ha impactado, entre otras cosas, la transmisión de los consejos de madre a hija sobre el embarazo, el parto y el cuidado de los hijos pequeños, etcétera, generando cada vez mayor dependencia del sistema de salud hospitalario, cuya infraestructura aún no llega a las comunidades con servicios pertinentes y de calidad (Castañeda et al. 1995, Garnelo y Wright 2001, RedSiana 2007, Ventura Santos y Coimbra 2000).

- ♦ *Débil liderazgo capacitado y representativo ante los estados nacionales:* a consecuencia de la ruptura de los sistemas de autoridad y de los mecanismos de control social, del debilitamiento de las estructuras de autoridad tradicional, de los desplazamientos y la reubicación de la población y de los cambios en los roles de hombres y mujeres, no hay líderes capacitados y representativos. La población no cuenta con líderes que ayuden a mejorar sus condiciones de vida y que reclamen el cumplimiento de sus derechos y obligaciones. La autoridad está en líderes temporales, como profesores y políticos, que no obedecen ni respetan a las autoridades tradicionales y siguen conductas contrarias o prohibidas por la cultura indígena y por sus comunidades. Así, entre miembros de una misma comunidad son constantes los desacuerdos y enfrentamientos frente a decisiones colectivas, y la población se divide motivada por los favores políticos.

La mujeres piaroa ven estos cambios sociales problemáticos, resultado de los procesos de urbanización que se viven en la región de la Amazonia y la Orinoquia, como la fuente de los problemas de salud social que afectan a los individuos y la colectividad. Las indígenas consideran que los cambios estructurales por los que atraviesa actualmente su pueblo se asocian a dolencias sentidas o a problemas que alteran la salud; en el plano corporal aumentan las enfermedades prevenibles con vacunas, los dolores del cuerpo y las articulaciones, y la mortalidad materno-infantil es elevada; en el ámbito familiar se generaliza la desnutrición, especialmente en niños pequeños y madres lactantes, y aumenta la presencia de dolencias por el mal uso de métodos anticonceptivos. En lo que tiene que ver con la salud comunitaria, ellas hablan del incremento del abuso sexual, el consumo de licor, los robos y los suicidios.

Encuentros y desencuentros: discursos identitarios de las mujeres piaroa

Las mujeres piaroa han buscado cimentar sus procesos de integración como pueblo en la adopción de una identidad nómada, es decir de una identidad capaz de desplazarse por diferentes niveles, lugares y discursos, llevando consigo una memoria histórica del camino recorrido dispuesta a nutrirse de los elementos que el día a día les provea. Buscando alternativas de solución a las situaciones expuestas, han trazado estrategias colectivas y han realizado encuentros para construir agendas en común. En este punto de encuentro se han visto cruzadas por los nacionalismos, en los que el discurso sobre la inexistencia de las fronteras nacionales se diluye; es ahí cuando el río Orinoco, que comunica e integra al pueblo piaroa, marca las fronteras nacionales y las convierte en mujeres *colombianas* y *venezolanas* con diferentes espacios de participación, con diversas oportunidades para el ejercicio de su ciudadanía y con diferentes herramientas para la materialización de sus propuestas.

Las piaroa venezolanas han tomado como eje de sus actividades de reivindicación una estrategia que desde la óptica occidental podríamos llamar “de lo público a lo privado”. En ese sentido, en 2006 y 2007 se constituyeron organizaciones legales de mujeres piaroa que buscan tener incidencia política. Asesoradas por la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (Orpia) y por el Instituto Nacional de la Mujer (Inamujer), ellas comenzaron a participar en las actividades desarrolladas por las misiones del estado bolivariano en sus comunidades, han participado del gran movimiento indígena de Venezuela que ha elegido mujeres indígenas en cargos públicos, y están luchando para que la capacitación de calidad en el manejo de la administración pública llegue a sus organizaciones de base. Amparadas en el artículo 88 de la Constitución bolivariana, bajo la premisa de la equidad de género, la paridad representativa y la diversidad cultural, las piaroa trabajan arduamente en la socialización de la ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas aprobada a finales de 2008, aún en proceso de implementación.

El propósito de esta estrategia es brindar a las mujeres la oportunidad de participar y administrar recursos públicos, capacitándolas para la participación política con el fin de lograr desde el aparato estatal cambios que beneficien a las comunidades y contribuyan a frenar el embate de los procesos de urbanización. Así mismo, las líderes han buscado reforzar el uso de los collares de cuentas azules, adornos tradicionales distintivos del pueblo piaroa, como elementos de unión y de reconocimiento de las mujeres, principalmente de las mayores, motivo por el cual las líderes de la zona se presentan con ellos en todos los eventos

públicos: “Si las wayúu y las warao tienen sus mantas representativas, las piaroa tenemos nuestras cuentas” (entrevista a la profesora Claudia Álvarez, líder piaroa de la comunidad Caño Grulla, Autana, Amazonas, Venezuela, agosto de 2009). Así, piezas características de su cultura material se convierten en elementos de identificación frente al colectivo nacional en el ámbito del movimiento indígena venezolano, mediante la estrategia de trasladar a la esfera de lo nacional los valores culturales comunitarios.

Los collares de cuentas azules que utilizan las mujeres piaroa representan “la adquisición mágica más importante para las niñas” en el periodo de la pubertad, ya que son las “cuentas de la menstruación”, que mediante “los cantos del chamán se llenan del conocimiento sobre la fertilidad”, así “la menstruación y la fertilidad forman el pensamiento de la mujer, su *ta'kwany* o ‘tradición’” (Overing 1999: 12), que es el conocimiento que se tiene de la selva y de los hábitos e historias de las plantas y los animales que la habitan (Overing 1989, 1993, 1999). Así, “la fertilidad de la persona es entendida como el uso del lenguaje, la habilidad para conseguir y procesar alimentos, las habilidades para el parto, la horticultura, etc. [...] como una manifestación de su tradición” (Overing 1999: 12). Actualmente, no todas las mujeres conocen el significado ancestral de las cuentas, sin embargo las asumen como la representación de la feminidad piaroa, por ser un elemento de uso arraigado entre las ancianas, y encontraron en el contexto político de lo nacional la condición favorable para una expresión renovada de la tradición⁹.

En la estrategia de las piaroa de la ribera venezolana del Orinoco se matiza el discurso de reivindicación del papel de la “mujer piaroa” con el discurso que busca fortalecer a “las mujeres indígenas venezolanas”. Es posible que esta característica se dé con el propósito de afianzar los derechos reconocidos por la Constitución de 1999. En este sentido, la prioridad es fortalecer una identidad nacional indígena, desde la cual, en un futuro, se alcancen las reivindicaciones de cada etnia. Como lo menciona Zoila Yanes, coordinadora de Mujer Indígena del Instituto Nacional de la Mujer: “Primero deben reconocernos y valorarnos como pueblos originarios. Luego cada uno de los pueblos debe encargarse de fortalecer sus usos y costumbres y mostrar la diversidad que caracteriza a los pueblos indígenas” (entrevista a Zoila Yanes, primera reunión de mujeres indígenas de Colombia y Venezuela, San Luis de Zama, 15 de noviembre de 2007).

En contraparte, las piaroa de la ribera colombiana han seguido una estrategia de reivindicación que de manera general podría entenderse, desde la lógica occidental, como ir “de lo privado a lo público”. Acostumbradas a no contar con el estado colombiano, las mujeres indígenas se han inclinado a fortalecer su papel y trabajo en las comunidades, centrando sus actividades en reposicionar a las ancianas y sus conocimientos en el eje de la vida cotidiana. Así, se inició

la recuperación de la churuata, casa tradicional, como espacio de formación para las jóvenes en pubertad, con el consejo de las ancianas a todas las mujeres, niños y jóvenes de la comunidad sobre los mecanismos para conservar el *ukuo*, “armonía”, del pueblo piaroa mediante el conocimiento 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 cultural.

Las asociaciones de mujeres trabajan de acuerdo con la premisa que mediante el fortalecimiento de sus pautas de organización social podrán demandar, en la medida de lo necesario, respuestas puntuales del gobierno nacional. En este momento, esas organizaciones no consideran una necesidad ni tienen el deseo de hacer parte del aparato político, pero sí quieren fortalecer su papel en las comunidades como las reproductoras de la cultura y del bienestar familiar, así como ganar el espacio que los líderes de trayectoria les han cerrado en el ámbito comunitario y cuya pérdida ha influido en la disminución de la autoridad femenina en el hogar como las “administradoras de la palabra”, del consejo. Han trabajado de la mano con la escuela y con los promotores de salud con el propósito de articular sus necesidades a los planes de vida que se busca desarrollar comunitariamente. Consideran que sólo por medio de una formación cultural apropiada, que pase por la valoración de sus usos y costumbres y la aplicación y el respeto de la “ley de origen” y a la “ley ancestral”, estarán preparadas para convertir la educación estatal en educación de calidad para su pueblo, ya que no negociarán aspectos básicos de su cultura y podrán comenzar a participar en la esfera de lo público como líderes piaroa. Este enfoque es importante “porque la juventud debe tener los conocimientos que tenían las ancianas, para que no se desvíen y la vida en la comunidad pierda su importancia” (entrevista a Delcia Fuentes, líder comunitaria piaroa, San Luis de Zama, 18 de noviembre de 2007). Así, los contextos nacionales influyen en la reconstrucción de las expectativas de vida de las mujeres indígenas y marcan diferencias en los procesos comunitarios de reivindicación y reconstrucción de su identidad étnica.

La frontera colombo-venezolana del río Orinoco se convirtió, en la primera década del siglo XXI, en un espacio hostil, por las tensas relaciones entre los presidentes de los dos países. Si bien las desavenencias datan de varios años, las repercusiones de las malas relaciones políticas pocas veces se sintieron con tanta intensidad en la frontera amazónica. La hostilidad allí se siente de diferentes maneras, que van desde su militarización y el incremento de los controles de tránsito, hasta la orden de limitar las libertades que los ciudadanos colombianos

pueden tener como extranjeros en el territorio venezolano. Sin embargo, ante las tensas relaciones y las dificultades de tránsito, los colombianos de la zona continúan pasando por el territorio venezolano como única ruta de fácil acceso desde las comunidades del Orinoco hacia la ciudad de Puerto Carreño, capital del departamento de Vichada, ya que los raudales de Atures y Maipures impiden el tránsito por el Orinoco colombiano.

Los lugares de origen del pueblo piaroa están en Venezuela, por lo que la movilidad en la frontera no sólo tiene efectos en lo comercial, sino también en las redes de familia extensa y en el acceso a los lugares culturales de peregrinación y sanación. En este panorama aparecen nuevos elementos articuladores de los procesos organizativos de las mujeres piaroa que se asocian a esos diferentes imaginarios que al principio del artículo se nombraron como referentes sentidos hacia los dos países. Por una parte, los indígenas de la frontera ven a Venezuela como el país en el que el estado brinda oportunidades políticas y cuenta con abundantes recursos económicos para poner en manos de las comunidades, en contraposición a Colombia, considerada como el país donde el estado da tierra y autonomía a sus comunidades, bajo la figura de resguardo, pero no los recursos económicos suficientes para enfrentar las crecientes necesidades de la vida cotidiana. En este contexto, los indígenas piaroa venezolanos consideran que su familia colombiana carece de todos los apoyos económicos que brinda el gobierno. Reiteradamente, por medio de los lazos de cooperación intra-étnicos, promueven la cedulación de sus familiares como venezolanos, con el propósito de que puedan, además de transitar libremente por el eje carretero que comunica a los dos países, acceder fácilmente a la gasolina, a los productos de mercado subsidiados por el estado y a negociar con los políticos sus votos a cambio de plantas eléctricas, ralladores de yuca y motores fuera de borda, etcétera, lo que encierra un interés por mejorar las condiciones de vida en las comunidades.

El proceso de cedulación ha permitido que las iniciativas productivas dirigidas a los indígenas venezolanos lleguen a algunas comunidades colombianas; sin embargo, varias las han rechazado, por considerar que ponen en riesgo la seguridad alimentaria o porque chocan con las maneras de generar ingresos económicos consideradas culturalmente correctas. Así, por ejemplo, dos iniciativas productivas no se desarrollaron: 1) la siembra masiva de yuca brava para la comercialización, porque entre las comunidades colombianas existe la sensación de ser la despensa alimenticia de las comunidades venezolanas: “por la cantidad de dinero, los venezolanos sólo hacen lo que da plata, o no se hace nada, porque el estado lo subsidia todo, pero la gente no come *bolos* [bolívar fuerte, moneda venezolana], necesita yuca y pescado y eso es lo que no tienen y les toca comprárnoslo” (Damián Ortiz, profesor de Pueblo Nuevo de Zama, mayo de 2007); y 2) el ingreso de turistas a

sus comunidades, ya que “lo tradicional y lo sagrado es privado y no tiene valor comercial ni monetario” (Francisco Fuentes, capitán comunidad piaroa de la Urbana, junio de 2009). Los colombianos estiman que las comunidades venezolanas están asoladas y sin rumbo, por haber empezado a participar de las dinámicas económicas y políticas de la sociedad mayoritaria, y como ambivalentes frente a la importancia del dinero en un contexto en el que la propiedad de la tierra no está en manos de las comunidades y la población indígena depende cada vez más de los alimentos que se producen en la ribera colombiana.

Frente a dicha situación, las rutas que han recorrido las asociaciones de mujeres indígenas piaroa de las riberas del río Orinoco y los discursos empleados en la búsqueda de su bienestar y calidad de vida reflejan las inquietudes y las expectativas comunes que tienen las participantes de los procesos organizativos a lado y lado de la frontera frente a los cambios que deben hacerse en los planes de vida del pueblo piaroa, para que incluyan las necesidades de las mujeres de las nuevas generaciones. Dichos planes de vida deben contemplar el desarrollo de habilidades interculturales a partir del conocimiento y el ejercicio de los derechos étnicos, ciudadanos y de género, y la posibilidad de generar nuevos espacios de participación que se soporten en el *otro*, entendido no sólo como la población mayoritaria de los estados nacionales respectivos, sino también el *otro* comprendido como su propio pueblo al otro lado de la frontera, como un espejo, un indicador de cambio cultural a partir de procesos que se inspiran y complementan mutuamente y fortalecen la identidad étnica transnacional de las mujeres piaroa y su necesidad de participar en todos los ámbitos de la vida familiar/comunitaria y política/nacional.

Así, los contextos nacionales influyen en la reconstrucción de las expectativas de vida de las mujeres indígenas y establecen diferencias en los procesos comunitarios de reivindicación y reconstrucción de la identidad étnica. Los proyectos nacionales dificultan las posibilidades reales que tienen las mujeres piaroa como parte de un pueblo ubicado en zona fronteriza para desarrollar iniciativas organizativas comunes. La noción de “somos un pueblo sin fronteras”, argumento utilizado con frecuencia en los discursos cotidianos de las mujeres sobre cómo relacionarse con su *familia* ubicada en la otra ribera del Orinoco y base de los procesos organizativos comunes, se desdibuja cuando se trata de materializar las iniciativas conjuntas, porque cada proceso tiende a dirigirse hacia los terrenos ganados en sus espacios locales. Sin embargo, las piaroa no abandonan su esfuerzo por desdibujar las fronteras nacionales, para construir una identidad regional étnica que se base en la reivindicación de su tradición y cultura.

Reflexión final

Las estructuras sociales descritas a lo largo de este artículo me llevan a preguntarme sobre qué tan profundos y permanentes pueden ser los cambios motivados por los estados nacionales en la recreación de lo social por parte de los pueblos indígenas que habitan en zonas de frontera. Los impactos de los procesos políticos nacionales sobre el día a día de los habitantes de la frontera son una realidad, que implica cambios en los patrones culturales y establecen nuevas dinámicas de interacción con el *otro*. Sin embargo, aún se debe indagar más sobre qué tan estructurales son estos cambios para perdurar como prácticas culturales de los pueblos una vez se transforme el panorama político de los estados nacionales.

Probablemente, parte de la necesidad creciente de las organizaciones de mujeres piaroa por desarrollar las habilidades del mundo no indígena se relaciona con las posibilidades de integración a la sociedad mayoritaria que como ciudadanas les otorgan las políticas impulsadas por los estados nacionales a ambos lados de la frontera. Esas posibilidades se nutren con los discursos de las entidades gubernamentales y no gubernamentales presentes en la zona sobre la importancia de la reivindicación de los derechos de la mujer y su participación protagónica en la esfera de lo comunitario, así como de las estrategias endógenas de la población indígena con las que buscan hacer frente a los procesos de cambio cultural impulsados por los procesos de urbanización. Las expectativas que tengan y los procesos organizativos que desarrollen las piaroa tenderán a adaptarse no sólo a los cambios que ocurran en sus comunidades, sino también corresponderán a los cambios en el contexto político tanto de Colombia como de Venezuela. Así, será necesario esperar un tiempo para observar qué tan estructurales son estos impactos de los procesos políticos nacionales en la reconstrucción de las identidades de las mujeres piaroa en la Amazonia colombo-venezolana.

Notas

- 1 La Fundación Etnollano (“Etnodesarrollo en la Amazonia y los llanos de la Orinoquía”) es una organización no gubernamental. Desde hace más de veinte años apoya la gobernabilidad y el desarrollo autónomo de las poblaciones indígenas, principalmente en la Amazonia oriental colombiana, en los departamentos de Vichada, Guainía, Vaupés y Amazonas, mediante el apoyo técnico a las autoridades indígenas, las comunidades y las organizaciones de base en el desarrollo de propuestas en educación, salud y alternativas productivas que contribuyan al fortalecimiento de la gobernabilidad indígena de sus territorios. Para mayor información sobre la Fundación, véase www.etnollano.org

- 2 En 2004, las mujeres indígenas de las etnias piaora, sikuani, curripaco, puinave y piapoco, de la zona Orinoco, del Gran Resguardo Unificado Selva de Matavén, en el departamento del Vichada, solicitaron el apoyo a la Fundación Etnollano para iniciar un proceso de rescate y recopilación de los conocimientos femeninos asociados a la conservación de la salud comunitaria, como respuesta a las preocupaciones que tenían sobre el contexto general de cambio comunitario y la pérdida de las prácticas culturales, que identificaban como causas de las enfermedades y las muertes que azotaban sus aldeas. Estos procesos, gestionados y desarrollados por las indígenas con el apoyo de líderes locales, siguieron rumbos diferentes según las necesidades y condiciones propias de cada pueblo; así, el trabajo con las mujeres piaora se centró en el fortalecimiento de la transmisión del “consejo” de las ancianas a las jóvenes púberes, el fortalecimiento de los lazos de cooperación e integración transnacional para la discusión de sus preocupaciones sobre el futuro de sus comunidades y el desarrollo de competencias de negociación y reivindicación de sus derechos ante las instancias nacionales competentes. A la fecha los procesos siguen en curso apoyados por la Red de Salud Indígena Amazónica (RedSiama), iniciativa que integra entidades públicas y privadas y organizaciones indígenas para trabajar conjuntamente a favor de la protección de los derechos de los pueblos indígenas que residen en el noroeste amazónico.
- 3 En Colombia, los piaora habitan el departamento del Vichada y la zona del río Guaviare. En Venezuela habitan mayoritariamente en los municipios de Atabapo, Autana y Manapiare, en el estado Amazonas (Overing 1975, Mansutti-Rodríguez 1990, Zent 1993, Loboguerrero et al. 2000).
- 4 Según Ninfa Tibidor, coordinadora general de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia (comunicación personal, noviembre de 2009). Las cifras publicadas suman una población total de 13.331 individuos: 773 en Colombia (Fundación Purunã 2009) y 12.558 en Venezuela (INE 2010).
- 5 Por las tensas relaciones políticas entre los presidentes Álvaro Uribe y Hugo Chávez durante el primer decenio del siglo XXI, la posibilidad de libre movilidad de los ciudadanos colombianos por el territorio venezolano se redujo y se condicionó a la obtención de visas o permisos de tránsito que deben ser sellados por la Guardia Nacional venezolana en sus puestos de control. Estos permisos, con una duración máxima de quince días, sólo son válidos para algunos destinos que coinciden con los puestos de la Guardia, mejor conocidos como alcabalas. De manera general, a la población indígena no le suelen solicitar documentos de identificación; sin embargo, cuando las relaciones se han puesto más difíciles, llegando incluso al cierre de la frontera, a toda la población colombiana, sin excepción, se le niega el tránsito. En ocasiones, indígenas colombianos que cuentan con la doble nacionalidad deben cuidar su acento al hablar, para no tener dificultades en los puestos control.
- 6 Overing dice que “las instituciones piaora ignoran y enmascaran todo principio de separación y oposición [...] por estar asociados a la dominación y a la tiranía”; menciona además que “la diferencia para los piaora siempre representará un peligro, porque puede conducir a la violencia entre los individuos y por lo tanto un elemento

de disuasión a la posibilidad de crear la sociabilidad necesaria para la creación de la comunidad” (1989: 96).

- 7 Overing (1989, 1993) explica cómo el niño piaroa es “domesticado”, es decir enseñado 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 [a los niños] entre los 6 y 7 años de edad, son clases morales en contra del desarrollo de la ferocidad, la crueldad, la arrogancia, la envidia”, ya que el dominar las emociones “marca el libre andar de los individuos” (Overing 1989: 92).
- 8 Entre los factores que se asocian a esta situación están la mayor deserción de las mujeres indígenas del sistema educativo, generalmente por la formación de familias y los embarazos antes de terminar el ciclo escolar; incide también la falta de recursos económicos de la familia para mantener a todos sus hijos en la escuela y la poca motivación que la formación académica genera en algunas jóvenes (Fundación Purunä 2009).
- 9 Así como explica Santos-Granero (2009) para el caso del uso de las *cushmas* (mantas) entre los yanasha de la selva peruana: “el usar vestimenta de los antiguos no significa ser más tradicional, por el contrario indica un símbolo de ser progresista o con visión de futuro” (Santos-Granero 2009: 489), Esto “no es un retorno de la tradición, sino es una reinención de la tradición” (Ibid.: 490).

Referencias

- CASTAÑEDA, XÓCHITL, ANA LANGER Y CECILIA GARCÍA. 1995. “Significados y significantes de la fertilidad: pertinencias de la metodología cualitativa en salud reproductiva”. Curso electrónico de cultura y salud. Foro Mundial de Salud Reproductiva.
- CORREA, FRANÇOIS. 1988. “Indígenas de la amazonia y su participación en el desarrollo regional”. *Biblioteca Digital Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseum/1989/bol23/boj4.htm>
- DE GREIFF, JAIME. 2000. “El cambio cultural de los Pueblos indígenas”. En Loboguerro et al. 2000.
- FAJARDO MONTAÑA, DARÍO. 1998. “Orinoquia: colonización, frontera y estructuración territorial”. En: *Colombia Orinoco*. Bogotá: FEN. *Biblioteca Virtual Biblioteca Luis Ángel Arango* <http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/orinoco/orinoco2a.htm>
- FUNDACIÓN PURUNÄ (Vida, Desarrollo Comunitario e Identidad Üwotjuja-piaroa). 2009. Proyecto presentado al Ministerio de Educación Nacional para el desarrollo comunitario del Proyecto etnoeducativo del pueblo Üwotjuja-piaroa.
- GARNELO, LUIZA Y ROBIN WRITHT. 2001. “Doença, cura e serviços de saúde: representações, praticas e demandas Baniwa”. *Cadernos de Saúde Pública* 17 (2): 273-284.

- HERNÁNDEZ, NATALIA 2009. “Puerto Carreño: a orillas del Orinoco”. *Revista Credencial Historia* (229, enero). *Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango*. <http://www.banrep-cultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero2009/ptocarreno.htm>
- HERRERA, XOCHITL. 2000. “La transformación de la economía y la familia indígena en la selva de Matavén”. En Loboguerrero et al. 2000.
- HERRERA, XOCHITL Y MIGUEL LOBOGUERRERO. 1994a. *Factores de riesgo para la salud del niño indígena. Una perspectiva sociocultural en la capacitación de agentes comunitarios*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- . 1994b. “Salud de mujeres y niños indígenas ante los nuevos modelos de participación en el oriente colombiano”. Trabajo presentado en Workshop on Gender, Health and Sustainable Development, Montevideo.
- INE (Instituto Nacional de Estadística de Venezuela). 2010. *Censo de población y vivienda 2001*. <http://www.ine.gov.ve/demografica/censopoblacionvivienda.asp>
- LOBOGUERRERO, MIGUEL. 2000. “Conservación y desarrollo en la selva de Matavén”. En Loboguerrero et al. 2000.
- LOBOGUERRERO, MIGUEL, X. HERRERA, J. DE GREIFF Y A. LUQUE (eds.). 2000. *Matavén: selva corazón de la salud. Conservación y desarrollo en una región multicultural del bosque de transición entre la Amazonia y la Orinoquia colombianas*. Bogotá: Fundación Etnollano, Unión Europea y Coama.
- LUQUE, ANDRÉS. 2000. “Jóvenes piaora en el bajo Guaviare: trabajo asalariado, evangelio y multiculturalismo”. En Loboguerrero et al. 2000.
- MANSUTTI-RODRÍGUEZ, ALEXANDER. 1990. *Los piaora y su territorio*. Cuadernillo de trabajo 8. Caracas: Ceviap.
- MANSUTTI-RODRÍGUEZ, ALEXANDER Y NOËL BONNEUIL. 1996. “Dispersión y asentamiento interfluvial llanero: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del post-contacto”. *Antropológica* (Caracas) 84.
- OVERING-KAPLAN, JOANNA. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- OVERING, JOANNA. 1989. “Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence”. En: Signe Howell y Roy 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. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369636
- . 1999. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana* 5 (1): 81-107. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a04.pdf>
- QUISPE, MARÍA TERESA. 2005. *ORPIA e IWGIA Venezuela: gobiernos locales y pueblos indígenas*. Lima: Tarea gráfica educativa.

- REDSIAMA (Red de Salud Indígena Amazónica). 2007. "Documento técnico, tercer encuentro de mujeres indígenas de la Amazonia y Orinoquia colombiana". Puerto Carreño, Vichada, 17 al 21 de mayo de 2006. <http://www.etnollano.com/redsiama/?cat=3>
- SALAZAR, CARLOS ARIEL. 2009. "Puerto Inírida: una flor cerca de la estrella fluvial de oriente". *Credencial Historia* 229 (Bogotá) (enero). *Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero2009/ptoinirida.htm>
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 2009. "Hybrid Bodyscapes. A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change". *Current Anthropology* 50 (4): 477-512. 2009. <http://striweb.si.edu/publications/PDFs/2009HybridBodyscapesCurrentAnthropology.pdf>
- VÁSQUEZ, SOCORRO Y HERNÁN DARÍO CORREA. 2000. "Los Wayuu, entre *Juya* ('El que llueve'), *Mma* ('La tierra') y el desarrollo urbano regional". En: *Geografía humana de Colombia. Tomo II. Nordeste indígena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf2/wayuu1.htm>
- VENTURA SANTOS, RICARDO Y CARLOS COIMBRA JR. 2000. *Salud, minorías y desigualdad: los pueblos indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro: CEA. http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3241/1/anales_5_coimbra_santos.pdf
- ZENT, STANFORD Y EGGLEE. 1993. "Donde no hay médico: las consecuencias culturales y demográficas de la distribución desigual de los servicios médicos modernos entre los piaroa". *Antropológica* (Caracas) 79: 41-84. http://ivic.academia.edu/Zent/Papers/101892/Donde_no_hay_medico_las_consecuencias_culturales_y_demograficas_de_la_distribucion_desigual_de_los_servicios_medicos_modernos_entre_los_Piaroa

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2010.

Fecha de aceptación: 18 de enero de 2011.