

Juana Valentina Nieto

PROYECTOS DE DESARROLLO PARA MUJERES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA

DEL ONCE: UN ANÁLISIS DESDE LA CONVIVENCIA Y LA DIFERENCIA

Resumen

ESTE ARTÍCULO REFLEXIONA SOBRE LAS REPRESENTACIONES QUE SOBRE EL TRABAJO COMUNITARIO y la propiedad colectiva tienen los promotores de los proyectos productivos en la comunidad uitoto del Once, cerca de Leticia, en la Amazonía colombiana. Se enfoca en cómo las mujeres se involucran en los proyectos de desarrollo, en comparación con la organización para el trabajo de artesanías y productos agrícolas para el autoconsumo. El argumento principal es que el trabajo de la chagra y de las artesanías se organizan con base en una estrecha relación entre el cuerpo, la persona y el producto, al contrario de los proyectos de desarrollo promovidos por diversas agencias externas, que asumen una lógica de trabajo *comunitario* y propiedad *colectiva*. Esto tiene como consecuencia que ni los promotores ni los “promovidos” estén satisfechos con los resultados de tales proyectos.

Palabras clave: *grupos de mujeres, comunidad, trabajo, proyectos de desarrollo, chagra, Amazonía colombiana, Kilómetro 11.*

DEVELOPMENT PROJECTS FOR WOMEN IN THE INDIGENOUS COMMUNITY

“EL ONCE”: AN ANALYSIS BASED ON SHARING AND DIFFERENCE

Abstract

THIS ARTICLE REFLECTS ON THE REPRESENTATIONS OF COMMUNAL WORK AND COLLECTIVE property held by promoters of income-generating projects in the Witoto community “El Once”, near Leticia in the Colombian Amazon. It focuses on the ways women get involved in development projects, in comparison with their organization for the production of handicrafts and subsistence agricultural crops. The main argument is that work in agriculture and handicrafts is organized based on a close connection between the body, the person, and the products of his/her work, in contrast with the development projects promoted by diverse external agencies, which assume a logic of *communal* work and *collective* property. All this has as a consequence the dissatisfaction of both parties –the promoters and those “promoted”– with the results of such projects.

Keywords: *women’s groups, community, work, development projects, agroforestry plots, Colombian Amazon, Kilometro 11.*

Juana Valentina Nieto Moreno. Antropóloga, magister en estudios amazónicos. juananieto@yahoo.com

Introducción

La comunidad Nimaira Naimeki Ibiri, conocida como el Kilómetro Once o el Once, es una de las comunidades indígenas del resguardo Ticuna Uitoto¹. Está ubicada en el kilómetro 11 de la carretera que de Leticia va a Tarapacá, en el sur del Trapecio amazónico colombiano. A ella pertenecen cerca de doscientas veinticinco personas de diferente filiación étnica, aun cuando la mayoría se reconoce como uitoto (Nieto 2006). Por su cercanía a la ciudad y por la facilidad de acceder a ella por vía terrestre, cuenta con una larga historia en relación con los proyectos productivos promovidos por entidades estatales y no estatales. No obstante, de acuerdo con sus habitantes, la mayoría de los proyectos que se han implementado allí han fracasado, o bien porque las actividades se abandonan una vez la entidad financiadora se retira o porque no logran impactos sociales ni económicos sustanciales. Por el contrario, en la mayoría de los casos han sido fuente de conflictos y desunión entre los miembros de la comunidad.

Así me lo expresaba Juan Flores, uno de sus líderes, cuando le indagaba sobre la historia de los proyectos de desarrollo en la comunidad:

Ya ahorita, todo proyecto se hizo. Se compró ganado, se compró carro, se compró (...). Miles de cosas se hizo. Entonces ahora, lo que se debía de buscar es ¿por qué no prosperaron eso?, ¿a qué se debe? Porque no podemos estar engañándole a la gente que presta. Aquí no hay ningún proyecto que haya prosperado en el momento. Eso le queda a usted de tarea para ver por qué no. ¡El por qué! Es como usted jugar ajedrez, una ficha mal movida puede acabar el juego. Hay que pensar bien para mover las fichas.

Actualmente, varias instituciones estatales y ONG indigenistas o promotoras del desarrollo buscan incidir en las comunidades indígenas mediante los denominados proyectos productivos. Como bien anotan Echeverri y Gasché (2003), desde el punto de vista de los promotores, los proyectos se consideran “exitosos” si el poblador hace suyos los modos de actuar propuestos por las instituciones financieras, lo que debe ir acompañado de cierto grado de sostenibilidad, traducido en años de funcionamiento. La misma lógica aparece implícita en la evaluación hecha por Juan Flores de los proyectos de desarrollo en la comunidad del Once: “no prosperan”, es decir pueden calificarse, en la mayoría de los casos, como “fracasos”. Sin embargo, como plantea Long (2007), la falla es, en cierta medida, estratégica en la reproducción de la intervención, dado que es el punto de partida de la elaboración de la siguiente ronda de intervenciones.

A pesar de que los proyectos no logran los propósitos que se plantean cuando son concebidos, la población local, en este caso de la gente del Once, hace esfuerzos diversos y permanentes para conseguir la aprobación de nuevos proyectos productivos o para participar en los que promueven las instituciones externas. Esto es así porque si bien los indígenas producen gran parte de los recursos necesarios para su alimentación y para la reproducción social de la comunidad, la vinculación con el mercado y el dinero es tan necesaria como deseable² y, de acuerdo con Micarelli (2003: 112), en la región amazónica los beneficiarios de los proyectos productivos perciben el “desarrollo” como la acumulación de bienes y dinero. Así, “proyecto”, antes que sinónimo de “conjunto de actividades para mejorar las condiciones de vida”, como se promueven, lo es de dinero y mercancías. Esto no sólo es así para los indígenas, pues, como dice Long (2007), los proyectos o intervenciones de desarrollo son un gran negocio para las empresas financieras, los consultores, las instancias gubernamentales y las ONG involucradas. Para todos ellos, el desarrollo “es una mercancía con un valor de cambio calculable que reproduce y legitima prácticas e intereses de intervenciones particulares” (Ibidem: 79).

Para acceder al dinero por medio de los proyectos productivos, la gente del Once dedica gran parte de sus actividades a mantener relaciones con la ciudad, el comercio, las instancias gubernamentales y las ONG que facilitan los recursos para su ejecución. De acuerdo con Viveiros de Castro (2002), ese mundo exterior u “otredad” –que puede ser el monte, las ciudades, los académicos, las entidades estatales, las ONG, los turistas– con la que se intercambian palabras, bienes, sustancias, alimentos, personas, se percibe necesaria para la vida social pero, al mismo tiempo, peligrosa y, sobre todo, problemática. Esto lo entendí el día que presenté mi proyecto de investigación en la comunidad:

Para presentar mi investigación a la comunidad del Once aproveché una reunión que tenía la curaca-gobernadora –representante legal de la comunidad– con las cabezas de familia, que curiosamente eran casi todas mujeres. Para comenzar, dije: “Mi proyecto de investigación busca esto y lo otro (...).” A pesar de que nunca hablé de dinero, inmediatamente terminé mi presentación la curaca expresó su desacuerdo, entre otras cosas, porque según ella: “Yo me iba a ganar plata a costa de su gente”. A la salida de mi frustrado encuentro con la comunidad una abuela uitoto me explicó que mi error había sido usar la palabra “proyecto”, porque para ellos “proyecto” significaba “plata” que yo iba a ganar, y sobre todo “problemas” (fragmento del diario de campo, 2005).

A pesar de que mi propuesta era de investigación y no productiva, el efecto que causó el uso de la palabra “proyecto” revela el sentido local que ha adquirido luego de una larga historia de implementación de proyectos de desarrollo. Así, si bien se consideran necesarios, pues representan una fuente de acceso al dinero, son también un peligro potencial para la vida social, por ser fuente de peleas y desunión.

Cuando le pregunté a Juan Flores las causas del “fracaso” de los proyectos de desarrollo, me comentó:

Lo último, hasta dónde podemos y la responsabilidad que tenemos que tener. Por lo menos mi abuelo tenía un objetivo: “Yo no sé hablar lenguaje del blanco, vete usted a la escuela aprenda, y cuando había aprendido, venga negociamos, usted nos traduce y nosotros negociamos”. Entonces, ahorita ¿qué se está buscando? Para vivir mejor “hay que capacitarse”, pero, (...) ¿en qué? En lo que sé hacer, en lo que puedo realizar, que concierne con mis propios medios. Es como yo no puedo decir: “Hombre yo te voy a dar un avión”, sabiendo que yo no lo voy a poder manejar y no tendré con qué pagar la línea, los pasajes aeroportuario, (...) y tampoco sabrá de mecánica. Entonces hay que enseñarle lo que puede hacer.

Él plantea el problema central: en la formulación de estos proyectos no se tiene en cuenta la alteridad fundamental, las diferencias y especificidades culturales, sociales, ambientales reales; en sus palabras: “lo que sé hacer, lo que puedo realizar, que concierne con mis propios medios”. Esta negación de la alteridad es evidente en varios niveles. Primero, en la percepción negativa que se tiene de los pobladores locales, como miembros de sociedades carentes y subordinadas. Segundo, al negar las diferencias internas y concebir “comunidad”, “mujeres” e “indígenas” como grupos homogéneos. Y tercero, mediante la fisura entre el conocimiento (verdadero) del “experto”, el conocimiento (creencia) “local” y la negación del segundo (local) por el primero (experto) (Blazer 2006)³.

A mi modo de ver, los indígenas son más conscientes de lo que representa la lógica de las instituciones financieras. Para obtener los recursos de los proyectos se dirigen a los promotores en los términos que ellos esperan: “desarrollo”, “sostenibilidad”, “autonomía”, “género”, “ecología”, “medio ambiente”, lo cual puedo afirmar pues por petición de algunos he escrito proyectos “etno-eco-turísticos” y “agro-etno-eco-sustentables”⁴. Es decir, a pesar de los discursos sobre la diferencia promovidos por los financiadores, los indígenas son quienes finalmente adoptan e incorporan los términos del otro.

En este artículo ilustraré cómo los proyectos financiados por instituciones externas asumen una lógica del trabajo “comunitario” y de propiedad “colectiva” que ignora el sentido de dichas nociones para quienes hacen parte de estas comunidades. De acuerdo con Viveiros de Castro (2004), los engaños, los errores o las equivocaciones a que dan lugar estas visiones erradas no impiden que la relación entre financiadores y beneficiarios siga adelante; por el contrario, la fundan e impulsan desde diferentes perspectivas, pues suponen no sólo “la heterogeneidad de los terrenos en juego”, sino la heterogeneidad como terreno. En este contexto, la tarea de la antropóloga es hacer visible la relación entre dos formas diferentes de concebir la misma cosa, “situarse en el espacio de la equivocación y habitar allí” (Ibídем).

Expondré primero algunos de los proyectos productivos implementados en la comunidad del Once, empezando con el de “comunidad” y con los que han buscado asociar a las mujeres indígenas, para contrastarlos luego con la lógica de organización informal de los grupos de mujeres artesanas. Finalmente, muestro, desde mi experiencia de alteridad en el Once, cómo se fue estableciendo mi relación con ellos, cuáles fueron los valores centrales que fueron construyendo la confianza, para, a partir de ahí, explorar los significados locales de esfuerzo, trabajo, grupos, propiedad y ahorro, para contraponerlos a los significados implícitos que estos conceptos tienen en los proyectos de desarrollo⁵.

La comunidad, el primer proyecto de desarrollo

En 2005, cuando hice el censo poblacional en el Once, 62% de las personas se reconocieron como uitoto, y otros como bora (5%), kokama (8%), ocaína (2%), tikuna (3%), yagua (1%), yucuna (1%), mestizo-uitoto (1%), mestizos (17%), y el 1% restante se identificó por su gentilicio como costeño o leticiano. A pesar de su carácter multiétnico, la comunidad se reconoce formalmente como uitoto, dado que las familias fundadoras descienden de familias uitoto que habitaban el interfluvio Caquetá-Putumayo y que a comienzos del siglo veinte fueron desplazadas como consecuencia del auge de la extracción del caucho en esa región y de las políticas de desplazamiento masivo de la población hacia territorio peruano adelantadas por la compañía peruano-británica conocida como la Casa Arana⁶. Desde entonces, la movilidad ha sido constante, de población uitoto, y, también, bora, miraña, muinane, andoque, yucuna, matapí, tanimuka, makuna, además de mestizos y personas sin afiliaciones étnicas.

Según Chava Lozada –una mestiza hija de un cauchero huilense y una indígena uitoto–, la comunidad Kilómetro Once se fundó el 2 abril de 1962 como junta de acción comunal. Gracias a su condición de mestiza y al manejo del mundo indígena y “blanco”, ella desempeñó un papel importante en el proceso de formación de la comunidad y fue su primera representante legal. La junta de acción comunal se fundó como resultado de la intervención de actores externos, específicamente de un teniente Arenas, quien, según ella, la fue a buscar al terreno que tenía en el kilómetro 11, en el camino por el que se proyectaba la carretera Leticia-Tarapacá, y le propuso que organizara un asentamiento con los indígenas uitoto que vivían dispersos en su terreno⁷, y le explicó:

Es reunir el personal y entonces se ponen a trabajar y usted queda como jefa de esto, como curaca, reúne a todos los indios y los pone a trabajar, (...) así usted aprovecha esa gente y hace sus siembras, usted hace como decir una minga.

Para el trabajo que se le encomendaba, doña Chava tuvo como referente la experiencia de su papá como cauchero. Reunió entonces a los indígenas y les propuso:

La ayuda es esto: que tenemos que trabajar unidos, ¿no? Si el señor quiere que le desmonten o que le socalen, o tal cosa allá, van a eso, por turnos. Entonces los indígenas dijeron: “Está bueno, vamos a aceptar”. Entonces yo me dije, afuera soy nadie, pero aquí dentro soy la jefa de ustedes, tienen que respetarme, yo no estoy metiéndome porque yo quiero, sino porque me mandaron. “Nosotros no tenemos sino que trabajar para poderle pedir al gobierno, en agricultura, (...) algo tenemos que hacer de aquí, tenemos que sacar, tenemos que estar unidos, defender el uno al otro”.

Ella recuerda que la junta de acción comunal instauró dos nuevas formas de organización social: por un lado, la figura del presidente de la junta, actualmente llamado curaca o gobernador, con autoridad legítima para representar a la comunidad frente al estado⁸. Por otro, formas de trabajo colectivo, rotativo y “organizado”, como distintivo de la pertenencia a una “comunidad” para, además, poder “pedir al gobierno”. Así lo explica Nicanor, un anciano uitoto fundador del Once:

Luego, en el setenta fue que estaba de moda la acción comunal; yo fui el tesorero y Chava Lozada presidenta por cinco años. Hacían buenas mingas, empezaba primero ése, luego ése, luego ése, así ayudando a hacer la chagra, organizados.

Pero además de promover la unión y la colaboración para el trabajo, la formación de comunidades iba de la mano de la inscripción de sus pobladores como

ciudadanos colombianos, por medio de la cedulación, que les posibilitaba votar en las elecciones. Ahora bien, esta forma organizativa permitió que se reprodujeran las relaciones clientelistas y de endeude con las que los indígenas estaban familiarizados desde los tiempos de las caucherías. Así, una vez organizados y con un interlocutor familiarizado con el sistema de endeude, los políticos locales comenzaron a intercambiar bienes y dinero con la comunidad, a cambio de votos en su favor. En algunos casos, este tipo de relación clientelista es parecida a la que se establece en los proyectos productivos; la diferencia es que, hoy en día, para ver los beneficios se deben escribir proyectos y, a cambio, se reciben materiales y no dinero:

Antes no era como ahora que hay que hacer proyectos; [antes] llegaban concejales, políticos y de una andaban con chequera y sacaban y firmaban. No es como ahora que para ver la plata, ¡qué problema!, si es que la ve, porque si no, le dan es material.

Las relaciones de endeude y posterior clientelismo mediante las que estas poblaciones indígenas comenzaron su relación con el desarrollo se reproducen en la mente de los beneficiarios de los proyectos de desarrollo en el Once. A pesar de las buenas intenciones de los programas e instituciones –de mejorar las condiciones de vida, de seguridad alimentaria, de autonomía, del ahorro, de la recuperación de saberes y prácticas tradicionales–, para muchos indígenas, como Nicanor, la diferencia es que ahora para obtener recursos se deben elaborar proyectos que los justifiquen.

La política de reducciones y de formación de aldeas de indígenas por parte de misioneros y agentes estatales en la Amazonia tiene su origen en la época colonial. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo veinte la figura de “comunidad”, como una unidad administrativa, ha sido básica para el desarrollo de las políticas indigenistas en Colombia. Para los indígenas representó el acceso a la vida urbana, a los servicios públicos, el sistema educativo, los programas de vivienda con techo de zinc, ayudas en salud y proyectos productivos que fueron atrayendo más gente hacia el asentamiento. Así lo explica Elena:

(...) Ahora ya entendí que en una comunidad uno tiene mucha ayuda: en caso de vivienda, de salud, de educación, hay muchos apoyos. A base de eso, pues, analizando bien, me gusta estar en una comunidad; mientras que independiente, si tú no tienes plata, no tienes nada, en cambio en una comunidad, pues tú ya te beneficias de muchos programas, como acá. Porque gracias a dios, entre bien y mal, y gracias a los que gestionan, llegó el mejoramiento de vivienda (...) porque

la verdad que aquí eran las casas de paja. Después ya pedimos de zinc porque nos favorecía por el agua, para recoger agua de lluvia, porque sufríamos mucho, estamos viviendo de agua, pues, potable, ¡eso es una ayuda! La otra ayuda es, por lo menos, puesto de salud, que no había más antes, eso es ayuda que uno debe ver, porque uno no tiene que salir y estar comprando, y por una pastillita pagar dos mil pesos y comprar una pastilla y volver otra vez y pagar otras dos mil, eso ayuda bastante.

La “ayuda para el desarrollo” (Gronemeyer 1996) es un instrumento del perfecto ejercicio del poder, una manera de disciplinar, de romper con el pasado, de erradicar lo foráneo y producir una homogeneidad planetaria, una normalidad (Ibíd). El relato de Elena ilustra cómo la comunidad instaura el lugar de los necesitados del desarrollo, el lugar de la ayuda, de los programas, de los proyectos para el desarrollo.

La formación de comunidad viene de la mano de un ideal de “comunismo primitivo”, en el cual lo colectivo, el consenso, la homogeneidad y la armonía constituyen la esencia de las relaciones sociales, desconociendo así la tensión propia y la delicadeza de las relaciones entre vecinos, para quienes la convivencia, antes que un hecho dado, es un esfuerzo y una estrategia permanente (cfr. Rosengren 2000). Esto genera, de un lado, formas de solidaridad entre las familias, pero también aumenta los roces y las peleas entre los vecinos, que implican el chisme, la envidia, la brujería y las peleas, en muchos casos bajo la influencia del alcohol. Estos hechos han motivado en la actualidad un proceso de ordenamiento, en cierta medida contrario al de formación de comunidad, ya que algunas familias están pensando en irse a vivir a otros territorios.

Las formas organizativas y los derechos indígenas promovidos por la constitución política de 1991 no fueron pensados para estas poblaciones amazónicas, en las que no había una tradición organizativa de comunidad ni un territorio ancestral que defender. Nociones como resguardo, comunidad y cabildo llegaron a esta región del Trapecio por medio de agentes externos, y aun cuando significaron ciertos beneficios, trajeron también como consecuencia la desunión interna y las peleas por tales recursos. Como plantea Murillo (2002: 16), existe un conflicto entre la forma de manejo tradicional del territorio y de la comunidad y la de manejo administrativo impuesta por el “blanco” y la “ley de transferencias”. Esta última promueve lo colectivo como principio organizativo y de apropiación, la forma “tradicional” en la que prima la apropiación familiar de la tierra por medio del trabajo y su transformación, y finalmente las formas de apropiación privada mediante la compra y venta.

Es común escuchar a funcionarios, académicos y habitantes de la ciudad de Leticia opiniones sobre lo caóticas y desorganizadas que son estas comunidades cercanas a la ciudad, de formación reciente, multiétnicas, abiertas a actividades consideradas “no-tradicionales”, en contraste con las comunidades aisladas y supuestamente más “tradicionales”. Este hecho, sumado a la facilidad de acceso por la cercanía a la ciudad, tiene como consecuencia que la del Once sea objetivo de numerosas propuestas de proyectos y programas productivos de diversa índole. De acuerdo con una funcionaria de una de las instituciones promotoras: “Estas comunidades están muy saturadas de proyectos, de acciones y de cosas, que ya la gente no sabe a qué parar bolas”.

Al reflexionar sobre esta realidad, una de las promotoras de un programa estatal bandera sobre seguridad alimentaria, que promovió la capacitación técnica para el desarrollo de cultivos y la cría de animales en esta comunidad, afirma:

Uno les dice: “Es que ustedes realmente tienen problema de seguridad alimentaria”, y la gente no entiende a qué se refiere; y frente a la solución propuesta por la institución, la promotora dice: “Ellos no creen que esa sea una solución real, la gente pica el material, hace el abono, pone a compostar, y me pasaba a veces, si no llegaba uno a decirles: ‘Bueno, ahora cogemos este material y lo ponemos para sembrar maticas’, no lo hacían, no se les ocurre, o sea, es difícil a veces romper los esquemas culturales de la gente, la gente está acostumbrada a hacer su chagra, a cultivar su chagra.

Ella expresa el punto central de los “fracasos” de estas iniciativas productivas, al no perdurar ni cumplir el objetivo planteado: se estructuran a partir de ideas, necesidades y objetivos que poco tienen en cuenta las realidades y potencialidades locales y cotidianas. En consecuencia, ambos lados, promotores y promovidos, quedan insatisfechos en relación con lo que se espera de tales proyectos.

Proyectos para mujeres en el Once

Un día conversé sobre mi investigación con un profesor indígena de la escuela comunitaria, quien como líder maneja hábilmente el discurso de los promotores de proyectos, y me dijo:

Ayer tuve reunión con los padres de familia, porque la situación en el Once es grave, allá sólo hay antivalores, no valoramos nuestras costumbres, nuestra cultura,

nuestras actividades. La situación de la mujer es muy difícil, tanto la joven como la adulta, por eso les dije ayer: Mujeres, hay que organizarse, para demostrar a los hombres que las mujeres pueden.

No estoy segura qué era lo que él creía o, más bien, lo que él creyó que yo quería oír. Sin embargo, él reproduce un discurso del subdesarrollo en el cual las mujeres están atadas al hogar, mientras los hombres participan en los procesos de producción. Según ese discurso, el camino a la emancipación de las mujeres es *incorporarlas* a los procesos productivos y convertirlas en *verdaderas empresarias* (Villareal 2000). Para lograr este objetivo “deben organizarse” o “asociarse”.

Lo anterior se traduce en una especie de afán de parte de agentes externos y de algunos líderes por promover la organización y la asociación de las mujeres. En la historia de la comunidad del Once numerosas empresas llevadas a cabo por instituciones gubernamentales y no gubernamentales –proyectos, talleres, grupos– se han dirigido a “las mujeres de la comunidad”, promoviendo iniciativas productivas y la conformación de organizaciones de mujeres. Pensarlas como sujetos homogéneos es una de las causas por las que los proyectos productivos terminan dividiendo a la comunidad. En muchos casos, el fracaso de las empresas productivas se ha debido a conflictos y malos entendidos entre sus participantes, lo que ha llevado a que los bienes se repartan entre algunas familias. Es difícil que las donaciones –máquinas de coser, frutas, semillas, ropa, dinero– se consideren de la comunidad o se entreguen a una persona para que las administre a nombre de la colectividad, desconociendo que hay competencia, rivalidad e intereses personales. Esto no es necesariamente un aspecto negativo de la comunidad, sino, más bien, un hecho real. En algunos casos y a pesar de no cumplir con el objetivo de crear una empresa comunitaria, los proyectos han servido para impulsar iniciativas familiares. Como lo mostraré, existen formas organizativas internas informales, con fines productivos, que funcionan cotidianamente.

El proyecto de siembra de verduras –tomates, pimentones y cilantro– y hortalizas en eras, financiado por la Unidad municipal de asistencia técnica agropecuaria (Umata), ilustra muy bien las contradicciones que generan los proyectos “comunitarios”. En éste, la Umata ofrecía semillas, abono y asesoría técnica para hacer eras comunitarias, lo cual no funcionó comunitaria pero sí familiarmente: quienes no tenían chagra aprovecharon las semillas y la tecnología aprendida para hacer sus eras en el solar de su casa o en un terreno prestado por la comunidad. Así me respondió Inés, una mujer de la comunidad, al yo preguntarle si en efecto se hicieron las eras comunitarias:

A ver. Sí, hicimos eras comunitarias [riéndose], y no funcionó. Unos venían, otros no venían, otros aportaban, otros no (...). Bueno empezaba ya el inconveniente, y el último inconveniente sí que fue bien grande (...). Empezamos: “Que por qué tú no trabajas, que por qué tú estas sentada”, bueno, (...) se empezaban a echar sátilas, (...) ¡y no!, Pedro [esposo] no quiso; “Mejor yo hago mi era individual, que yo sé que si yo trabajo yo voy a comer”. De ahí nació la tal era.

Este proyecto motivó otras iniciativas productivas familiares. Inés hizo otro proyecto, con la ayuda de la Umata, para formar una microempresa de mujeres. Sin embargo, ellas no lograron ponerse de acuerdo. Cuando le pregunté cuántas y cuáles mujeres me dijo que con sus hermanas e hijas no más. Su hermana Elena estuvo en un comienzo con el proyecto:

Ella nos reunió y nos dijo: “Por qué no formábamos un grupo de mujeres”, que las que le nacían y las que quisieran trabajar en hortalizas, “Bueno”. Las que quisieron “Sí”, dijimos –yo estaba ahí–. Éramos como unas diez mujeres, pero ahí mismo iban hombres a ayudar, hacíamos una minga. Sí, era como digamos, como, ¿un proyecto?, o sea trabajar, o sea la asociación de mujeres que nos reunimos, era trabajar todo juntos lo que se podía sacar p’al comercio y p’al consumo. Y resulta que después la gente ya se fue desanimando. Yo no volví, yo trabajaba; en los días libres yo dije que iba a colaborar. Pues no sé qué pasó, yo no volví más, dos veces participé. Hace poco ella empezó a repartir casa por casa, ¡mira, un poco de cilantro!

La microempresa de mujeres organizada por Inés es más bien una microempresa familiar, pues en ella no participan todas las mujeres de la comunidad ni todos los involucrados son mujeres, ya que los hombres de su familia son parte del proyecto. Como mostraré en el aparte siguiente y tomando el concepto de Echeverri y Gasché (2003) de la solidaridad como un aspecto positivo de estas sociedades, en la comunidad del Once hay una tendencia a que los vínculos entre las mujeres concentren a las familias, formando bloques de solidaridad⁹, lo cual no se traduce en que estén formados sólo por mujeres, ya que los hombres tienen un papel importante, ni en que la autoridad se centre en ellas. Aun cuando estos grupos de solidaridad parten de los vínculos de parentesco, no están determinados por éstos.

La preocupación de los agentes externos por asociar y organizar desconoce las formas internas de asociación y organización, en la mayoría de los casos informales, y que van más allá del género, la etnia o la pertenencia a la comunidad. Para ilustrar lo anterior mostraré cómo organizan las mujeres su trabajo para elaborar mochilas y artesanías, un ejemplo de organización exitosa, del cual depende el ingreso de dinero de muchas de estas familias en la actualidad.

Los grupos de mujeres artesanas

Antes de seguir explicaré brevemente, de acuerdo con mi trabajo de campo en 2005, la organización social en el Once. La etnografía ha descrito la organización social tradicional uitoto como basada en la residencia en una maloca de los hombres de un patrilineaje, con sus esposas, venidas de lejos, y los huérfanos de otros linajes cuyos jefes cayeron en guerra (Gasché 1977). En la comunidad del Once no hay un patrilineaje único que habite una maloca y establezca su autoridad religiosa y política, sino familias de descendientes de diferentes linajes que conviven juntas en la comunidad y forman una gran red de consanguinidad y alianzas. Esta transformación en la organización social se traduce en la imposición de las relaciones consanguíneas frente a una ideología de unifiliación patrilineal. Sumado a lo anterior, los vínculos conyugales son bastante inestables frente a unos vínculos fuertes entre las mujeres consanguíneas: mamá y hermanas. Todo ello conduce al cambio de un patrón de residencia patrilocal a uno uxorilocal y al fortalecimiento de los vínculos entre las mujeres parientes –madre, hermanas, hijas–, quienes forman bloques de solidaridad o grupos mediante los cuales se organiza la comunidad (véase Nieto 2006). Estos grupos están conformados también por hombres, algunos hijos de las familias uitoto fundadoras y un gran número perteneciente a otras etnias como cocama y ocaina, provenientes de otras regiones de Colombia o del Perú. Sin embargo, cabe señalar que un alto porcentaje de hombres adultos, descendientes de familias fundadoras, son solteros. Las mujeres dicen en ocasiones que estos hombres son como huérfanos. Otras familias, parientes cercanos o vecinos tienden a ser hospitalarios con ellos.

Esto puede explicar por qué la producción de mochilas para vender por parte de las mujeres de la comunidad ha sido tal vez la única iniciativa local que ha perdurado. Ellas dedican gran parte de su tiempo a esta actividad, ya que es una forma efectiva de recibir ingresos para su familia y de acceder a los productos necesarios para la familia hoy en día, sin necesidad de abandonar las tareas domésticas y el cuidado de los cultivos. Comenta Mery, una de las mujeres artesanas:

¿La artesanía? Sí, la artesanía mejor dicho con eso es lo que a nosotros ahorita nos está sosteniendo más o menos. Porque a veces pues uno teje, uno teje y uno lo tiene ahí. En menos que uno piensa vienen [compradores], compra una mochila, dos mochilas. Entonces nosotros viendo todo la necesidad de nosotros, nosotros tenemos que vender, ¡mira!, porque uno se va al pueblo ¿no?, uno quiere comprar una ropa bonita y está caro, entonces nosotros tenemos que pagar lo que

dice ellos, no lo que uno quiera, entonces así también la gente ellos vienen y dice: “¿Cuánto vale?”, nosotros: “Tanto”, entonces ellos están comprando. Y nosotros vendemos ya mejor dicho, es en puro pedido, nosotros estamos tejiendo y ya nos están encargando entonces no podemos guardar así para vender cuatro o cinco mochilas, para salir a vender, la gente mismo viene y lo compra acá en la casa, y eso lo compran sin renegar, sin decir: “¡Ay!, está caro”, nada.

El dinero no lo gana sólo quien elabora la mochila, pues en el proceso existen diversas formas de intercambio. La mayor parte de los materiales necesarios para hacer mochilas –chambira, tinturas– se consigue en el bosque aledaño, pero algunas mujeres también los compran o intercambian, en intercambios que sobrepasan las fronteras de la comunidad: en ocasiones, personas de otras comunidades visitan el Once para vender allí los cogollos de chambira a mil pesos. Agrega Mery:

¡Todo eso es trabajo! Mira, para sacar la chambira; pues yo no saco, yo encargo así a otras compañeras que saquen y yo lo compro. Hay veces cuando estoy bien ocupada también tengo que pagar para que me lo tuerza y ahora la pintada, ¡mh! A mí me venden a mil pesos cogollo, solamente saca'o, o sea que ahí yo le lavo, yo le hago lo que tengo que hacer. Hay veces yo me compro cuatro o cinco cogollos y así voy recogiendo de a poquitos, cuando yo veo que me da para hacer una mochila, pues yo tejo.

Una mujer puede demorar un mes desde que saca la chambira hasta que la mochila está lista¹⁰. A pesar de que dicen que tejer mochilas es un trabajo dispensioso, es una actividad productiva que llena los espacios de descanso y permite a las mujeres acompañarse, compartir comida y conversar. Algunas de ellas me han dicho, exagerando: “Eso es como un vicio”, “Sí, Valentina, así me pasa, a veces uno ni hace comida, ni nada, por estar tejiendo”. Después de una dura jornada en la chagra, se sientan en el suelo o la hamaca a tejer y torcer, mientras conversan sobre las actividades del día y les dan consejo a sus hijas menores, quienes aprovechan para aprender.

Entre ellas forman grupos informales de tejido, en los que además de compartir las horas tejiendo organizan su trabajo, dependiendo de los talentos de cada una. En general, las mujeres mayores son las que mejor manejan las relaciones con los compradores. Lucinda, su hija y su nuera tienen un grupo de trabajo, cuya organización fue descrita así por Mery:

Nosotros trabajamos, o sea, con tres personas: está mi mamá, está mi cuñada, nosotras somos las tres que trabajamos la artesanía, pero así juntas ¡no! Yo no tengo algo,

ella [cuñada] me presta, me regala; mi mamá también, y así compartimos todo el trabajo. La venta sí es mi mamá. Yo tejo mi mochila, mi mamá lo vende, porque yo no sé poner precio, ¿ya?, mi mamá es la que le pone los precios, ella vende, cuando ella vende así le pagan todos y yo le reconozco a mi mamá también algo.

En estos grupos, las mujeres se organizan de acuerdo con las habilidades de cada una, y como expresa Mery: “Nosotras somos las tres que trabajamos”, con su cuñada y su mamá; no obstante, más adelante aclara: “Pero así juntas, ¡no!”. Los grupos que escogen para sentarse a tejer son un espacio de gozo social en el que se comparte, se conversa, se da consejo y se colabora en el trabajo. Sin embargo, las herramientas, los materiales y los productos (mochilas) se consideran el resultado del esfuerzo y el trabajo personal de quien “lo sudó”, y a quien, por tanto, le pertenecen. Cada una es dueña de su trabajo aun cuando comparta espacios comunes con otras. Respetar esto garantiza el éxito del grupo, ya que gracias a los objetos que cada una posee y vende de acuerdo con su trabajo, así como a las ganancias obtenidas, pueden ayudarse cuando alguna lo necesite. En este punto radica la importancia de acumular y ahorrar, pues permite usar el esfuerzo propio para ayudar y afirmar lazos de socialidad.

La chagra como modelo del trabajo: “Así sufrimos nosotras para que haya abundancia”

Algo que marcó mi aprendizaje con estas mujeres fue el significado del trabajo como una actividad central en la construcción de personas, mujeres y hombres, como sujetos morales. En palabras de Griffiths (1998): “una actividad virtuosa, ética, un proyecto humano” de transformación de la enfermedad en bienestar, vida y salud para la sociedad.

La actividad en la chagra, más que una actividad productiva, es un espejo de las concepciones locales sobre el trabajo¹¹. Cuando una mujer y un hombre se consideran adultos, con capacidades para compartir el trabajo de producción de comida y de reproducción de la gente, pueden hacer una chagra y tener hijos. La pareja planea la chagra, siendo la tumba y la quema del monte responsabilidad del hombre, y la siembra, el cuidado y la cosecha, de la mujer, aun cuando por lo general ambos participan de todas las actividades, además de los hijos, y de contar con la ayuda ocasional de otros parientes.

El proceso de una chagra implica la transformación de la enfermedad en alimentos. Allí, más que en otras actividades, son evidentes algunos de los valores

que se tienen acerca de cómo es una buena mujer, cómo es un buen hombre, así como sobre el cuidado de la familia. La relación de una mujer con su chagra es similar a la que tiene con sus hijos e hijas. Para que crezca bonita es necesario cuidarla, acompañarla, estar cerca de ella, estimarla, gozar y confiar en sí. El cuidado de los hijos y de la chagra, más que una cuestión de sobrevivencia representa el placer de mostrar a los demás el esfuerzo, la fuerza, las capacidades y las habilidades para que abunden los alimentos, los parientes, los hijos y los amigos.

La chagra es también motivo de orgullo y de vanidad entre las mujeres y, por tanto, un campo de competencia. En varias ocasiones, conocer y preguntar por las chagras se convirtió en un campo de batalla para mí, porque cada una quería saber adónde me había llevado la otra y qué me había contado; debía ser cuidadosa con lo que decía, para no crear malentendidos entre ellas y ellos. En ocasiones me expresaban su desconfianza en relación con el trabajo de otras mujeres: “Hay que ver, porque ella dice que tiene y no le veo dónde”. Sin embargo, cada cual sabe lo que algunas de sus paisanas piensan, y siempre vuelve de su chagra con una muestra de su trabajo: por ejemplo, cuatro o cinco tortas de casabe para repartir.

Mediante las mingas la chagra se presenta también como un espacio de actividades colectivas, en el que la competencia y la demostración de habilidades personales ocupan un lugar central. Cuando varias mujeres cosechan Yuca al mismo tiempo, cada una amontona la suya y mira constantemente “a quién quiere más la Yuca”, quién tiene más fuerza para halar el tubérculo y de quién es el montón más grande.

En las mingas el trabajo se agiliza y se hace más ameno. Sin embargo, una minga no siempre es el camino más fácil, ya que hay que contar, por lo menos, con buena alimentación, buena bebida y buenos trabajadores. La última condición depende tanto de los vínculos de parentesco que tengan los dueños de la minga, como de las dos primeras. Además de promover la solidaridad, las mingas son espacios micropolíticos donde la pareja demuestran su capacidad de convocar, de dirigir y de hacer que la gente trabaje feliz.

El siguiente relato sobre una minga que ofrecieron Kasia y Walter ilustra el sentido que tiene de trabajo colectivo:

El día de la minga llegó como a las siete de la mañana y los mingueros ya estaban desayunando. Estaban los parientes cercanos de la pareja y los hijos, que ese día no fueron al colegio. Despues fueron llegando vecinos –quienes entraban más tímidamente luego de un “Siga” de Kasia–. Los hombres menos allegados en

términos de parentesco no fueron necesariamente a comer y llegaron directamente al trabajo en la chagra. Sus esposas e hijas llevaban las ollas para guardarles la comida.

Ese día también había otra minga, de las que el cabildo decidió turnarse cada sábado. Sin embargo, para la gente era claro que eso no afectaba la minga de Kasia y Walter: “Ella tiene su gente, a ti te llegó mucha gente y tú que esperabas menos”, le decían sus hermanas, quienes contaron unas cincuenta personas. Hubo abundancia de comida y bebida. “Hay que servir harto masato”, decía Kasia, mientras su mamá y sus hermanas hablaban sobre quién había hecho rendir más el masato en sus mingas; al parecer a Kasia le estaba yendo muy bien.

Walter bromeaba y animaba a la gente: “Valentina, coma sin vergüenza”, y todos se reían. Los chistes iban y venían. Entre risas, comelona y ánimo se fueron todos a la minga. Salieron uno tras otro, con dos baldes de masato y uno de caguana al hombro. La mamá y las hermanas de Kasia se quedaron en la casa preparando el almuerzo.

Una vez en la chagra prevista para la próxima temporada, Walter señaló dónde debían trabajar, qué parte quería que tumbaran. Los hombres debían tumbar los palos grandes, mientras las mujeres socalaban los palos más pequeños. A mí también me dirigía el trabajo: “Valentina, tome foto acá”.

Walter seguía animando mientras ofrecía: “¡Masatooo!”. Quien quería respondía “¡Masatooo!”, “¡Se acabó la gasolina!, ¡acá!”, “¡Esta motosierra sin gasolina no funciona!”. Y sus sobrinos iban repartiendo el masato.

Cuando las mujeres terminaron, se sentaron a sacar la chambira que encontraron en la chagra, esperando a que sus maridos e hijos terminaran. Volvimos a la casa de Kasia y el sancocho, la pasta con pollo y el arroz ya estaban listos. Kasia repartió. Y junto a Walter los hombres uitoto se sentaron a mambiar. Al terminar de comer, los invitados fueron saliendo poco a poco (diario de campo, julio de 2005).

La chagra involucra el esfuerzo de sus dueños y el de sus parientes, vecinos y amigos. Por eso la cosecha es también el producto del apoyo de todos los que aportaron su esfuerzo en las mingas, así como de los padres que enseñaron a trabajar y transmitieron las semillas, la tierra y los conocimientos. Sin embargo, aun cuando el trabajo es colectivo, la propiedad de sus frutos permanece en los dueños de la chagra, en particular en la mujer, quien dedica buena parte de sus esfuerzos, pensamientos y tiempo a cuidar las plantas para que crezcan bien.

Allí radica la diferencia entre la concepción local de trabajo en grupo y la concepción de grupo implícita en los proyectos de desarrollo, en la que todo se concibe como colectivo, así como producto del trabajo. Como intenté mostrar, en

las formas asociativas escogidas por ellos para trabajar la chagra y las artesanías es muy importante que los recursos, las herramientas y los productos pertenezcan a la dueña de la chagra, quien luego retribuirá a quienes le ayudaron a trabajar, distribuyendo las cosechas, transformadas en alimento.

Durante la minga Kasia recibió elogios por su capacidad de hacer abundar el masato. Teniendo en cuenta que el poder económico se deriva del control y la distribución de los bienes necesarios, y que la generosidad es una de las bases de la autoridad y el liderazgo (Earle 1994: 952, Clastres 1987 [1974]), a las mujeres controlar los recursos y la distribución de los productos les garantiza su autonomía y poder social y económico, en la familia y en la comunidad.

Mientras estuve con las mujeres del Once percibí que para ellas era necesario que además de comida suficiente para su familia hubiera también excedentes, y que eso se viera físicamente *en un montón*. Las chagras limpias de maleza, con mucha yuca grande, los montones de yuca cosechada, las piñas grandes, los paños de yuca cargados, los paneros llenos, las mujeres y los niños gorditos, la gente feliz, todo esto resultado del trabajo bien hecho, “bonito”, expresa una verdadera estética de la abundancia. Cuando hay abundancia la gente es generosa, se permite repartir, para que cada cual se vaya a casa con la barriga llena y con un paquete. Por esto pienso que el ideal de la abundancia no se dirige a mantener la familia, sino a mantener la socialidad, las buenas relaciones, la solidaridad y la hospitalidad. En consecuencia, si no siempre es una realidad, sí es el ideal que estimula, anima e impulsa las actividades de la gente.

Comercializar sus productos y conseguir dinero es otro medio por el cual las mujeres demuestran su capacidad de amontonar y repartir grandes cantidades de alimentos¹², en otras palabras, que haya abundancia de comida y se vea en un canasto rebosante y pesado. En ocasiones es una abundancia temporal, pues así como en un día venden todos sus productos, durante el mismo los distribuyen y consumen con su familia.

Conclusión

La formación de comunidad y las formas de organización territorial que promueve –la tierra comunal indígena bajo la figura de resguardo frente a la parcelación de las tierras de los no-indígenas– conviven con las nociones locales sobre propiedad como resultado del esfuerzo invertido y del trabajo como forma de apropiación de un recurso que se transforma como extensión del cuerpo

de quien lo sufrió y sudó. Así lo entendí un día que me encontré con Praxedis Fariratofe, quien me dijo que estaba preocupada porque debía dar una clase a los niños sobre cómo se veía ancestralmente el territorio y cómo se concibe ahora. Su confusión se debía a dos nociones contradictorias: una dice que el territorio del resguardo es comunal, de todos, y “que no había que *mezquinar* la tierra”; pero, por otro lado, ella no estaba de acuerdo en que no había que *mezquinar*, porque “cada quien tiene lo suyo y no cualquiera tiene el derecho de meterse, no todo el mundo puede tener lo mismo”. Para hacerme entender su punto de vista me contó que en una ocasión, mientras unos niños cogían umarí de su chagra ella los regañó y les dijo: “Si quieren comer umarí, díganle a su papá que haga una chagra para que ustedes puedan sembrar y cosechar, pero no pueden coger frutos de otro”.

A lo largo del artículo describí dos formas de asociación contrastantes: las formas asociativas promovidas por las instituciones estatales u ONG para la ejecución de proyectos productivos, en los que se asume la propiedad comunal con base en el trabajo comunitario; y las formas asociativas nacidas de la iniciativa de las mujeres, en las que se organizan en grupos de parientes cercanas para sentarse a tejer, mientras comparten entre sí, conversan, se aconsejan y se colaboran en el trabajo. Además de compartir, ellas organizan su trabajo de acuerdo con las habilidades de cada una –quien sabe poner el precio es quien vende–, pero las herramientas, los materiales y los productos (mochilas) se consideran el resultado del esfuerzo y el trabajo personal de quien “lo sudó” y, por tanto, le pertenecen. Cada mujer es dueña de su trabajo aun cuando comparta espacios comunes con otras. Respetar esto garantiza el éxito del grupo, pues gracias a los objetos que cada una posee y vende de acuerdo con su trabajo, pueden ayudarse mutuamente cuando alguna lo necesite¹³. Cabe señalar que cada mujer da de acuerdo con su posición económica y social, de la edad, de los vínculos que tenga y de sus habilidades personales y gustos.

Echeverri y Gasché (2003) muestran que los promotores del desarrollo plantean que el bienestar está relacionado con el incremento de los ingresos monetarios, derivados de la intensificación del intercambio con el mercado. Sin embargo, en la redistribución de los productos de su trabajo las mujeres tejen sociedad, en vez de acumular bienes, alimentos o dinero para ahorrar. En mi opinión, los proyectos fracasan en apariencia porque ellas aplican esta misma lógica, pues se aprovechan rápidamente de los beneficios y no mantienen su carácter de colectivos. Por el contrario, lo que le pertenece a cada cual se distribuye: su trabajo, en forma de dinero, máquinas, ropa, agujas, tinajas. El dinero no se siembra, se gasta, es decir, sirve para suplir unas necesidades, no para tener más dinero. Lo

que asegura el bienestar es la recompensa de acumular esfuerzo físico y moral en el cuidado de los cultivos, los hijos y las relaciones con los parientes.

La historia de los proyectos de desarrollo, por no decir la historia de la relación con el mundo “blanco”, ha creado una especie de desconfianza por parte de los indígenas, que se ve reflejada en el “no” con el cual me recibieron durante la primera reunión. Muchos proyectos se implementan con base en acuerdos verbales con los pobladores amazónicos, en los que se supone quedaron expuestos los intereses de cada uno. Con el paso del tiempo y el “fracaso” del proyecto, las partes quedan insatisfechas con los resultados: incumplimiento de los objetivos, peleas, desunión. Sin embargo, vimos que, en la práctica, conceptos como trabajo, propiedad, ahorro, grupos de mujeres, tienen significados diferentes para cada quien. ¿Cómo crear acuerdos de palabras con palabras que no significan lo mismo?

Para que los proyectos de desarrollo sean más que un medio por el cual indígenas, ONG, políticos, entidades estatales o académicos accedan al dinero, es necesario que se elaboren a partir del diálogo y de relaciones en la que el reconocimiento sea mutuo. Lo que Mario Blazer reconoce como “la frontera del diálogo”, la participación de las prácticas de reconocimiento de las realidades “con la voluntad de que nuestra manera de conocer el mundo sea ‘contaminada’ por la de ellos” (Blazer 2006). La antropología puede servir para traducir, conectando los dos discursos o prácticas en la medida en que no dicen la misma cosa (Viveiros de Castro 2004).

Notas

Este artículo es el resultado de una investigación que realicé entre 2005 y 2006 con mujeres indígenas de la comunidad uitoto Nímaira Naimeki Ibiri, (el Once), para la maestría en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, investigación que concluyó en la tesis “Mujeres de la abundancia”.

- 1 El resguardo indígena Ticuna-Uitoto fue constituido por la resolución del Incora 005 de 1986 y está localizado cerca a la ciudad de Leticia, en la carretera que va hacia Tarapacá, del km 6 al 22.
- 2 Hoy en día, el jabón, el azúcar, la sal, el aceite, el arroz, el machete, los útiles escolares, la ropa, entre otras, son elementos indispensables para la vida de estas poblaciones, que cada vez desean más y mejores cosas, una casa linda, ropa bonita, televisor, cámara, celular, etcétera.
- 3 Mario Blazer (2006) habla de conocimiento del objeto y conocimiento del sujeto, pero yo prefiero hablar de conocimiento local y conocimiento del experto, refiriéndome al que proviene del ámbito académico y tecnológico del medio urbano.

- 4 Ellos piensan de manera análoga; conseguir un proyecto de desarrollo requiere las habilidades de un cazador (palabras de Echeverri en Micarelli 2003: 114, traducción propia).
- 5 Los nombres de las personas que dieron la información fueron cambiados.
- 6 A finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte, la búsqueda por el caucho llegó a la zona interfluvial de los ríos Caquetá y Putumayo. La Casa Arana, conocida por los malos tratos que dio a sus trabajadores nativos, implantó sus centros de extracción y acopio en El Encanto y La Chorrera, territorios tradicionales de los grupos uitoto. En 1930, el desplazamiento compulsivo de los indios hacia el área peruana se intensificó considerablemente (Pineda 2000: 193).
- 7 Grisales (datos no publ.) escribe que el estado exigía la constitución de las juntas de acción comunal, al tiempo que intervenía deformando la organización de los grupos indígenas. Los miembros de las juntas de acción comunal se convertían en co-gobernantes e interlocutores privilegiados del mundo de los blancos.
- 8 En este caso su posición de mestiza, hija de hombre cauchero con mujer uitoto, facilitaba su posición de mediadora. Varios autores como Viveiros de Castro (2002: 216), Santos-Granero (1986: 665), Chaumeil (1998: 265), Clastres (1987 [1974]: 30) han descrito la importancia del manejo de la alteridad como una fuente importante de liderazgo en los grupos amazónicos.
- 9 Véase Belaunde (2005) sobre los bloques de solidaridad entre mujeres.
- 10 Para elaborar las mochilas se debe extraer la chambira de la palma, lavarla y dejarla secar, pintarla si se quiere, bien sea con especies tintóreas encontradas en la selva o con tinturas artificiales compradas en Leticia, torcerla (es la unión de unas fibras con otras mediante torsión para formar un hilo largo con el que luego se tejerá) y, finalmente, tejer (Acitam y Red de Solidaridad Social 2004).
- 11 Véanse Echeverri (1997), Candre y Echeverri (1993), Griffiths (1998), quienes muestran que la economía de la chagra forma parte central e integral de la cosmología uitoto.
- 12 Como demuestra Fernando Santos-Granero (1986: 665), el poder político y económico sólo se puede mantener mientras la relación con la gente sea vista como de intercambio asimétrico, donde el jefe debe proveer servicios cualitativamente más esenciales que los que la gente hace para él.
- 13 Allen Johnson (2003), en su etnografía sobre los matsigenka, define el poder social como la posibilidad de dar a otros lo que cada uno puede, y esto lo relaciona con un sentido de la propiedad individual importante para la vida social matsigenka. Esta posesión se crea por medio del trabajo individual, el trueque y el intercambio de regalos, razón por la cual negar la propiedad es negar la contribución específica de cada persona, negar el placer de hacerlo, pero sobre todo negar su lazo social.

Referencias

- ACITAM (ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL TRAPECIO AMAZÓNICO) Y RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL. 2004. *Oficios artesanales del Trapecio amazónico*. Leticia.
- BELAUNDE, LUISA ELVIRA. 2005. *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BLAZER, MARIO. 2006. *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco*. Durham: Duke University Press.
- CANDRE, HIPÓLITO “KÍNERAF” Y JUAN A. ECHEVERRI”. 1993. *Tabaco frío, coca dulce*. Premio Nacional de Literatura Oral Indígena. Bogotá: Colcultura.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. 1998. *Ver, saber, poder, chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: Ifea/CAAP/Conicet.
- CLASTRES, PIERRE. 1987 [1974]. “Exchange and power”. En: *Society Against the State*. Nueva York: Zone Books.
- EARLE, THIMOTHY. 1994. “Political domination and social evolution”. En: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 940-961. Londres: Routledge.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO. 1997. The people of the center of the world, a study in culture, history, and orality in the colombian Amazon. Tesis de doctorado, New School for Social Research, New York.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO Y JORGE GASCHÉ. 2003. Sociodiversidad bosquesina: un acercamiento desde una sociología comparativa. Instituto de Investigaciones Amazónicas, Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia; Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, IIAP, Iquitos. Inédito.
- GASCHÉ, JÜRG (JORGE). 1977. “Les fondements de l’organization sociale des indiens witoto et l’illusion exogamique”. En *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes 2*, pp. 141-161.
- GRIFFITHS, THOMAS. 1998. Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: culture and economy among the Nipode Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. Ph. D. Dissertation, University of Oxford.
- GRONEMEYER, MARIANNE. 1992. “Ayuda”. En W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: Pratec.
- JOHNSON, ALLEN. 2003. *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

- LONG, NORMAN. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de San Luis, México.
- MICARELLI, GIOVANNA. 2003. Weaving a new Basket: Indigenous networks at the margins of development. Tesis de doctorado. Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- MURILLO, JUAN CARLOS. 2002. *Participación indígena y territorio. Ordenamiento territorial en Leticia*. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.
- NIETO, JUANA VALENTINA. 2006. Mujeres de la abundancia. Tesis, maestría en estudios amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- PINEDA, ROBERTO. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa Forum.
- ROSENGREN, DAN. 2000. "The delicacy of community: On kisagantsi in Matsigenka narrative discourse". En: Overing y Passes, *The Anthropology of Love and Anger, the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 1986. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". *Man* (N.S) 21 (4): 657-79.
- VILLAREAL, MAGDALENA. 2000. "La reinvención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado". *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 11 (II).
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 2004. "Introdução ao método do perspectivismo, de a onça e a diferença, perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". Conferencia presentada en la reunion de la Society for the Anthropology of Lowand South America (SALSA), en Florida International University, Miami, enero 17-18, 2004. http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução_ao_método_do_perspectivismo.

Fecha de recepción: 27 de agosto de 2009.

Fecha de aceptación: 27 de diciembre de 2009.