

Ukuo e identidad entre los ʉwotjuyɑ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana

*Ukuo and identity among ʉwotjuyɑ of Selva de Matavén, Colombian Orinoquia
Ukuo e identidade entre os ʉwotjuyɑ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana*

Nelsa Judith De la Hoz

Artículo de investigación. Editores: Edgar Bolívar, Germán Palacio.

Fecha de envío: 2018-12-03 **Devuelto para revisiones:** 2019-05-13 **Fecha de aceptación:** 2019-09-17

Cómo citar este artículo: Ukuo e identidad entre los ʉwotjuyɑ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana.

Mundo Amazónico, 10(2): 38- 69. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.76592>

Resumen

¿Qué es ser ʉwotjuyɑ (piaroa) hoy? ¿Cuáles son los elementos que se tejen para construir la identidad? A través de un breve recorrido por el proceso histórico del pueblo ʉwotjuyɑ de Selva de Matavén y el afianzamiento del *ukuo* como eje articulador de la identidad, este artículo tiene como objetivo presentar algunos de los elementos que tejen y dan sentido a una forma particular de entender y habitar el territorio y constituyen la urdimbre de la identidad. Entre estos elementos se destacan la articulación con Venezuela, una continua relación con la economía de mercado, la fundación de la comunidad de Sarrapia, el proceso de educación propia y el papel que han jugado las luchas por el territorio y la autonomía, en especial las reivindicaciones ganadas por los movimientos indígenas, proceso que se consolidó con la Constitución Política de 1991 y la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y Tribales.

Palabras Claves: Piaroa; Identidad; Etnografía; Pueblos Indígenas de la Orinoquia; Selva de Matavén.

Docente investigadora de la Universidad Externado de Colombia. Grupo de investigación: Economía, trabajo y sociedad. Bióloga de la Universidad Javeriana con maestría y doctorado en antropología de la Universidad de los Andes. Su principal interés son las relaciones entre naturaleza y sociedad desde el enfoque del diálogo de saberes. Tiene más de 20 años de experiencia diseñando, implementando y coordinando proyectos de investigación con organizaciones no gubernamentales y comunidades indígenas, en especial en la Amazonía y la Orinoquia colombiana. En la actualidad es docente investigadora en la facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia donde hace parte del grupo de investigación “economía, trabajo y sociedad” y de la maestría Transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible. nelsadelahoz@gmail.com

Abstract

What is *ɻwqtjyq* (piaroa) today? What are the elements that are woven to build identity? Through a brief tour through the historical process of the village *ɻwqtjyq* of Selva de Matavén and the consolidation of the *ukuo* as articulating axis of identity, this article aims to present some of the elements that weave and give meaning to a particular form to understand and inhabit the territory and constitute the warp of identity. These elements include the articulation with Venezuela, a continuous relationship with the market economy, the foundation of the Sarrapia community, the process of own education and the role played by the struggles for territory and autonomy, especially the claims won by indigenous movements, a process that was consolidated with the 1991 Political Constitution and the ratification of ILO Convention 169 on Indigenous and Tribal Peoples.

Keywords: Piaroa; Identity; Ethnography; Indigenous Peoples of the Orinoquia; Selva de Matavén.

Resumo

O que é ser ɻwqtjuja (piaroa) hoje? Quais são os elementos que se tecem para construir identidade entre o povo ɻwqtjuja? Através de uma breve revisão do processo histórico do povo ɻwqtjuja da floresta de Mataven, e levando em consideração o processo de fortalecimento do *ukuo* como eixo fundamental da identidade, este artigo pretende apresentar alguns dos elementos que tecem e dão sentido a uma forma particular de compreender e habitar o território, e de constituir identidade. Esses elementos incluem a articulação com a Venezuela, uma relação contínua com a economia de mercado, a fundação da comunidade de Sarrapia, o processo de educação própria e o papel desempenhado pelas lutas por território e autonomia, especialmente a reivindicações conquistadas pelos movimentos indígenas, processo que se consolidou com a Constituição Política de 1991 e a ratificação da Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Palavras-chave: Piaroa; Identidade; Etnografia; Povos Indígenas da Orinoquia; Floresta de Matavén.

Introducción

Seguimos los pasos de aquellos que viajaron antes que nosotros, pisamos las huellas que nuestros maestros dejaron y construimos nuestro propio camino de *ukuo*, hacemos parte del entramado de la vida.

Este artículo hace parte de una construcción etnográfica de largo aliento, el tema central del cual se ocupa empezó a esbozarse desde que conocí la comunidad de Sarrapia en el 2003 en el contexto de la realización de un taller que tenía como objetivo la construcción conjunta de planes de manejo de los recursos naturales. Allí escuché por primera vez de Roberto Pulido la palabra de *ukuo* y empecé el largo camino de tratar de entender cuál es el concepto que dicha palabra encierra, cuáles son los compromisos ecológicos que involucra y cuál el horizonte moral al que apunta. Respuestas parciales a la pregunta por el *Ukuo* se encuentran en mi tesis doctoral *Vivamos en ukuo: naturaleza, economía y sociedad entre los piaroa de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana* (De la Hoz, 2018)¹.

En un artículo anterior exploré la relación existente entre *ukuo* y *täbotü* entre los piaroa de Selva de Matavén (De la Hoz, 2015). En ese artículo resalté el gran valor que los piaroa confieren al poder de la palabra (*wene*) que se vive a través del *täbotü* (dar consejo). De acuerdo con la retórica cosmológica

piaroa la palabra nace en la primera morada, en *Anämäi*, realiza un largo viaje y en el interior de cada persona, dadas las condiciones adecuadas, florece. Los *tämü* son el consejo de sabios, la palabra de los *tämü* es el *ukuo*.

De acuerdo con Héctor Fuentes, líder piaroa:

Antes de todo fue *Anämäi*, después de todo será *Anämäi*, que es etéreo, incorpóreo; viento, aire, aliento que va todo, poder de la palabra. *Anämäi* diseñó el mundo tal como lo conocemos y *Wäjäri*, nuestro creador, fue designado para ser su materializador. Nuestros *tämü* dicen que sus palabras de sabiduría viajan en su aliento, son el aire que pasa en nuestras montañas, nuestros bosques y nuestras sabanas y este camino abre el camino para que los *uwotjuyq* vivan en *ukuo* en un diálogo continuo con la naturaleza.

(Héctor Fuentes en De la Hoz, 2015).

En el presente artículo me interesa continuar la exploración en torno al *ukuo* como eje articulador de la identidad. A través de un breve recorrido por el proceso histórico del pueblo *uwotjuyq* de Selva de Matavén, el objetivo es presentar algunos de los elementos que tejen y dan sentido a una forma particular de entender y habitar el territorio y constituyen la urdimbre de la identidad.

Los *uwotjuyq*

Los *uwotjuyq* (gente con conocimiento) hablan una lengua perteneciente a la familia lingüística Sáliba – Piaroa (Mosonyi, 2002) que también incluye la lengua de los mako o wiro, los sáliba, los áture (extintos) y posiblemente los jodi. En el presente texto se utilizará tanto el término *uwotjuyq* como el término piaroa pues estos son los nombres utilizados por los piaroa de Matavén para referirse a sí mismos².

Los *uwotjuyq* son originarios de las montañas de la Guayana, su territorio ocupa alrededor de 45.000 Km² (Mansutti, 2002) y se extiende sobre Venezuela y Colombia. En Venezuela abarca las cuencas de los ríos Sipapo, Autana, Cuao, Guayapo, Samariapo, Cataniapo, Paria, Parguaza, Ventuari y Manapiare, además de los ejes carreteros que conectan Puerto Ayacucho, capital del Estado Amazonas, con el puerto de Samariapo al sur, la cuenca media del Cataniapo al este, y el Estado Bolívar al norte; en Colombia habitan en el departamento del Vichada entre los ríos Vichada al norte, y Guaviare al sur, en la margen occidental del Orinoco (Freire y Zent, 2007).

De acuerdo con el censo de 1982 llevado a cabo en Venezuela el pueblo piaroa estaba compuesto de 7.030 individuos (OCEI, 1985), en 1992 llegaban a 11.539 (OCEI, 1993-1995) y en 2001 a 12.500 (INE, 2005); de allí que varios estudios coincidan en describirlos como un pueblo en crecimiento (Zent, 1993; Mansutti, 1995). En Colombia su población en 2004 se estimaba

en 773 individuos (Arango y Sánchez, 2004) distribuidos en 13 comunidades, 12 de las cuales se localizan en el Resguardo Unificado Selva de Matavén (Castro, 1993; Luque, 2000; Freire y Zent, 2007) y de acuerdo con el censo llevado a cabo en 2018 en Colombia habitan 1.127 personas pertenecientes al pueblo piaroa (Dane, 2019)³.

Las primeras referencias sobre los piaroa en la historia escrita datan de la segunda mitad del siglo XVII, cuando misioneros jesuitas establecidos entre los ríos Meta y Casanare los contactaron y describieron como “pearoa”, a partir de mediados del siglo XVIII comienza a aparecer el apelativo “piaroa” y se encuentran observaciones más precisas en las crónicas del sur del Orinoco, más notablemente en las de Alvarado (1966) [1760], Gilij (1965) [1780-84], Román (1970) [1749], Solano (1893) [1762] y Vega (1974) [1750] (Freire y Zent, 2007, 137)⁴.

A mediados del siglo XX los ʉwotjuyá comenzaron a asentarse en áreas de fácil acceso a los mercados y a establecer relaciones más frecuentes con la sociedad no indígena; al mismo tiempo empezó una oleada de trabajos etnográficos realizados por investigadores con formación en antropología, Monod (1970, 1972), Boglar (1970, 1978) y Overing (1973, 1975)⁵. Estos trabajos los describieron como una sociedad aislada y temerosa del contacto, con una fuerte inclinación a la convivencia pacífica.

Trabajos antropológicos posteriores, entre los que se destacan las disertaciones doctorales de Zent (1992) y Mansutti (2002), describen a los piaroa como un grupo que en pocos años pasó de habitar en comunidades pequeñas, dispersas y de gran movilidad con un sistema productivo basado en la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, a habitar comunidades sedentarias con una mayor dependencia de bienes y servicios occidentales, situación que ha traído consigo cambios significativos en las dinámicas ecológicas, económicas y sociales.

De acuerdo con Freire (2011) los ʉwotjuyá han establecido sus asentamientos en puntos intermedios que les permiten cierta cercanía al mundo criollo y al mismo tiempo el acceso a la selva lluviosa; de acuerdo con el autor esta estrategia ha sido exitosa pues les ha permitido conservar una relativa autonomía alimentaria.

Los ʉwotjuyá de Selva de Matavén

Desde las primeras etnografías se menciona como territorio piaroa el Orinoco medio colombiano, principalmente en el área que hoy hace parte del Resguardo Unificado Selva de Matavén (Gheerbrant, 1952; Overing y Kaplan, 1988; Mansutti 2002). Sin embargo, en contraste con las numerosas investigaciones llevadas a cabo entre los ʉwotjuyá de Venezuela, en Colombia los trabajos académicos realizados con este pueblo indígena son escasos.

Los *uwotjuyq* de Colombia y los *uwotjuyq* de Venezuela están separados y comunicados por una frontera porosa, de allí que se consideren “la misma gente”; sin embargo, las lógicas que han marcado el devenir diferencial de los dos Estados nacionales en cuestión han influido a su vez en el pueblo piaroa y han generado algunas diferencias. Diferencias que están determinadas en gran medida por el marco normativo para la protección de los derechos fundamentales, colectivos e integrales de los pueblos indígenas que se empezó a implementar en Colombia desde mediados del siglo XX y se consolidó en la Constitución Política de 1991 (República de Colombia, 1991).

En el largo camino de reivindicación de los derechos fundamentales un logro muy importante son los resguardos indígenas que, en Colombia, de acuerdo con el artículo 21 del decreto 2164 de 1995, son “propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio”. La figura de resguardo proporciona estabilidad jurídica en algo de vital importancia para los pueblos indígenas: el derecho a un territorio.

En el presente apartado, a través de las palabras de José Herrera⁶, presento una versión del poblamiento piaroa de Selva de Matavén, en especial en lo concerniente a la creación de la comunidad de Sarrapia. Expongo elementos de vital importancia para la construcción de la identidad del pueblo *uwotjuyq* de Colombia, entre los cuales destaco la articulación con Venezuela, la fundación de la comunidad de Sarrapia y el proceso de educación propia en un contexto de continua relación con la economía de mercado.

Cuenta José Herrera que antiguamente los abuelos *uwotjuyq*, tanto hombres como mujeres, trabajaban en Venezuela una palma llamada *uru yäü* (*Scheelea* sp.) propia del Alto Cuao, de la cual los piaroa extraían las fibras usadas en el tejido de cestería. Un día ellos regresaban de ese trabajo y por la tarde llegaron a la *isode* (churuata – casa comunitaria)⁷, de pronto oyeron un ruido de algo que venía hacia la churuata. Eran personas de otra etnia, lo *wiru* que vivían en el monte, eran brujos con mucho conocimiento y poder y los *uwotjuyq* pensaron que venían con la intención de matar a los habitantes de la churuata.

Algunos entraron, otros se quedaron afuera, entonces aquellos que entraron comenzaron a hablar con la gente de la churuata, niños con niños, mujeres con mujeres, ancianos con ancianos y se dieron cuenta que los *uwotjuyq* y lo *wiru* podían entenderse entre sí, se dieron cuenta de que eran familia y se quedaron viviendo en la churuata muy felices pues iban a ser una familia

muy grande. Después de un tiempo a todos les dio gripe y solo quedaron un hombre y una mujer; de acuerdo con José de esa gente vienen los ʉwotjuyq originarios de caño Matavén y caño Fruta.

Tiempo después, en la época del padre de José Herrera, la gente trabajaba un árbol llamado balatá (*Manilkara bidentata*), el cual era grande y se encontraba en la zona montañosa de la serranía. Para sacar el líquido espeso se tumbaba ese árbol, un día completo se demoraba en caer al suelo, al atardecer se caía y al día siguiente se iba para rajar; se rajaba igualmente un día completo, de esa zanja salía un líquido blanco y espeso que se recogía. Ese líquido espeso se cocinaba hasta que quedaba negro, luego se echaba en una caja de madera cuadrada para que se enfriara y quedara duro. La balatá fue el primer árbol de caucho que se explotó.

Por aquel entonces los piaroa no tenían necesidad de azúcar, sal, ni de ningún producto externo. Para la cacería no se usaban la escopeta y los tiros, se utilizaba la cerbatana y el curare en el dardo; la sal, que se sacaba de una hoja flotante, se iba a buscar por el río Sipapo. En aquel tiempo los piaroa se escondían por miedo, los de Matavén se metían bien arriba del caño donde los colonos no alcanzaban a llegar, allá vivían mejor que los colonos, no les faltaba el sustento.

José Herrera nació en la cabecera del caño Matavén en un sitio llamado *Buo Aje* en diciembre de 1928 (de acuerdo con su cédula), el nombre cultural que le dieron es *Kureu*. Cuando él era pequeño no existía comunidad grande y la gente vivía en pequeños grupos, tiempo después de nacer, sus padres lo trajeron al caño Fruta, en el caño Fruta creció y recuerda que a la edad de siete años él ya trabajaba en el *pätja* (conuco – área de cultivo) y recibía la educación de sus mayores, especialmente de su abuelo quien le enseñó a pescar y lo rezó cuando cogió su primer pescado para que de esta forma siempre sacara mucho pescado de diferentes clases, pues cuando la persona está rezada el pescado viene hacia ella sin que esta tenga que hacer mucho esfuerzo. Esa era la *wɔjipu* (educación) del abuelo. Por su parte el papá le enseñó a rezar pues era un conocedor muy poderoso, también le enseñó a cazar con cerbatana, con la cual se mataban diferentes aves. En esa época no se usaba la escopeta.

José recuerda que cuando él era niño los sabedores rezaban multiplicando las especies acuáticas y terrestres, preparaban *tuwuiipä sari* (yagé - *Banisteriopsis caapi*) para todas las personas y con ese rezo multiplicaban, por esa razón había mucho pescado y también habían muchos animales que se escuchaban con frecuencia y se veían a la orilla de los caños. El abuelo vivía en una churuata y recuerda que todos los años hacían una fiesta que terminaba al finalizar el invierno, durante esta fiesta los conocedores rezaban multiplicando las aves y los animales y bebían *sari* (chicha – guarapo que se elabora a partir de la yuca brava - *Manihot esculenta*)⁸.

Venían muchos amigos que viajaban desde Venezuela y bailaban el baile de *rere* (tortuga). El *sari* que bebían lo hacían con tortas de *irísj* (casabe) especial, recién tostado, que se metía en una canoa especial llamada *woi*. Las personas que tomaban el *sari* quedaban dormidas pues era muy fuerte, el dueño de la churuata era el encargado de todas esas personas. Cuando José ya pensaba, ya tenía conocimiento, tomó *sari* por primera vez, en ese tiempo vivían en la cabecera del caño Matavén. Ese baile se hacía para aumentar el *deiyu* (la naturaleza, las cosas del monte) y el *aje wiyä* (las cosas del agua), eso lo hacía por medio de los cantos que ellos habían aprendido de *Ruq Wäjäri*.

Cuando José Herrera tenía 14 años ya se sabía defender y trabajaba, en aquella época todos vivían en una churuata, había un jefe que ordenaba y a él se le pedía permiso para salir a pescar o cazar, entonces él rezaba a la persona, entonces se vivía bien, sin problemas ni divisiones, se vivía en comunidad.

Por aquellos días José no conocía el río Orinoco, había escuchado sobre él pero nunca lo había visto, finalmente lo trajeron al Orinoco con el fin de cambiar mañoco por ropa y otras cosas que tenían los colonos. Entonces fueron a remo hasta Samariapo y luego conoció Puerto Ayacucho que por aquella época tan solo tenía seis casas, más tarde conoció Puerto Inírida, allá había tan solo una casita. Tiempo después él viajaba mucho a intercambiar mañoco por collares que hombres y mujeres usaban. Cuando José tenía 20 años ya sabía tejer *qrä* (sebucán) y *pjäpjá* (catumare), fabricar *woi'ka* (canoas) y fabricar *mäñäcu* (mañoco), esas cosas eran las que se debían saber para poder casarse.

En 1960 se creó la Misión Salesiana de Isla de Ratón en el Orinoco, bajo la guía del misionero salesiano Hernán Feddeman quien abrió un internado escolar; los estudiantes eran los niños piaroa y sikuani⁹ que habitaban en las cercanías. Los hijos de los miembros de las comunidades ya asentadas en la proximidad de los canales de navegación de los ríos más importantes de la cuenca del Sipapo, del Matavén y de Zama fueron a estudiar allí y sus padres y parientes cercanos iban a visitarlos y aprovechaban para vender en la misión productos cultivados o presas de caza y pesca.

En aquellos días en Selva de Matavén había tres lugares de vivienda, en cada uno había *pätja* (conuco) y en cada uno había una *isode* (churuata), allí estaban viviendo cuando recibieron un mensaje del gobierno que decía que ellos sabían que los indígenas estaban sufriendo mucho pues no tenían sitio seguro donde quedarse y que los invitaban a que se agruparan y fundaran una escuela. Como respuesta al mensaje Roberto Pulido llegó al lugar que luego sería la comunidad de Sarrapia y fundó la primera escuela. Los estudiantes egresados del sexto grado de educación básica de la Misión Salesiana de Isla de Ratón que regresaban a sus comunidades se hicieron cargo de las primeras escuelas que fueron inicialmente promovidas por la Misión Salesiana y luego pasaron a estar bajo la tutela del Estado.

La familia de José vivía en caño Negro y los niños venían a remo a estudiar, un día Roberto llamó a su amigo José Herrera y le dijo: “*la escuela queda lejos, sus hijos tienen que viajar tarde por el río entonces algo les puede pasar en el camino, ¿por qué no se viene a vivir acá?*” y fue entonces cuando José Herrera, en compañía de su esposa Carmen García, llegó a Sarrapia y fundó el barrio Palmera; construyeron la primera casa donde hoy en día vive Clemente, el hijo mayor de José y allí hicieron una fiesta. Además de Roberto y José llegaron a Sarrapia: Flores, el hermano menor de José, y Juan Pedro, el papá de Samuel, quien era el que animaba. Estas fueron las cuatro familias que en 1965 fundaron la comunidad de Sarrapia. En esa época los *tämü* sabían rezar y cada uno cumplía sus propias funciones, por eso se vivía bien, no había problemas ni divisiones.

Algunas de las mujeres fundadoras vinieron de Venezuela, entre ellas María Cristina Fuentes, quien fue la esposa de Roberto. Ella nació en raudal *Jureña*, en el caño Cuao y su nombre cultural era *Jureña*, nombre que le dieron por el lugar en que nació. Desde pequeña recibió la educación piaroa, en su ceremonia de pubertad estuvo encerrada cinco días recibiendo la palabra de consejo y cuando era una señorita participaba en el baile de *warime*. Ella era hermana de Gloria Fuentes, *Rodü*, y María Eugenia Fuentes, *Teäche*, quienes viven en la Urbana, una comunidad pequeña ubicada cerca de Sarrapia. Cuando María Cristina tenía cerca de 16 años tenía problemas en su comunidad y quería escapar de allí, entonces Mario Ortiz¹⁰ quien tenía embarcación con motor la recogió a ella y su familia y los dejó en la bocana de Matavén, de allí subieron a remo hasta la cabecera del caño donde tenían familiares, allí conoció a Roberto Pulido con quien tiempo después se casó. María Eugenia González y Melania Fuentes también nacieron en Venezuela, en *Märaya*, en el alto Orinoco, y llegaron a Matavén-Fruta cuando eran ya señoritas de 18 y 20 años, luego escucharon de la fundación de la escuela y por eso llegaron a Sarrapia; por ese entonces eran siete familias.

Al cabo de un tiempo aparecieron de nuevo los comerciantes, esta vez el interés era la explotación del chicle de pendare (*Couma macrocarpa*) y el árbol de sarrapia (*Dipteryx sp.*). José Herrera recuerda que el colono que por esa época trabajó en el Orinoco se llamaba Tito Guarín quien vivía cerca de Amanavén, de allá venía hasta Sarrapia a convencer a la gente para que trabajaran con él. Para entonces varios piaroa hablaban el castellano y servían de intermediarios entre los colonos y los piaroa, el más reconocido era Mario Ortiz. La explotación del caucho (*Manilkara bidentata*, *Hevea sp.*) y del chicle o pendare (*Couma macrocarpa*) se llevaba a cabo por grupos. Los piaroa de Matavén trabajaban en la ribera del Orinoco Medio; los piaroa de río Negro trabajaban en su río, y así cada quien en su lugar.

Los ancianos de Matavén recuerdan que los comerciantes de esa época eran pacíficos y amigables con los piaroa; sin embargo, pronto los piaroa se dieron cuenta de que el caucho era de gran valor, pero los comerciantes

pretendían que no tenía valor para obtener más caucho por menos artículos y a los obreros no les alcanzaba para cubrir las necesidades familiares, por eso sacaban crédito y duraban un año para cancelar. Tito Guarín dejó de trabajar y por un tiempo no vino ningún comerciante.

A finales de la década de los sesentas llegó Ernesto Acevedo a San Rafael y con él llegaron de nuevo las mercancías; desde ese entonces se abrió nuevamente la explotación de caucho. El centro del comercio estaba en Mariposa y en San Rafael, allí era donde se depositaban los productos del caucho. Allí llegaban obreros piaroa de caño Grulla, de caño Sipapo y de caño Mure; con Acevedo llegaron los primeros aparatos, fue así como los piaroa de Matavén adquirieron máquinas de coser, motores fuera de borda, escopetas y muchos otros artículos.

Con el tiempo los comerciantes del centro del país decidieron comprar las semillas, los comerciantes locales decían a los piaroa: “*ustedes no saben lo que va a suceder con esas semillas, son llevadas hasta el centro del país, allá ya se están sembrando, aquí no va a haber trabajo ya que ustedes mismos han vendido las semillas, allá se van a producir y ustedes no tendrán fuente de trabajo*”, entonces los piaroa comenzaron a vender las semillas cocinadas para que no germinaran. Pese a este esfuerzo con el tiempo los árboles se empezaron a sembrar en otros lados y la explotación de caucho terminó; pero Acevedo continuó con la explotación de sarrapia y pendare por el río Matavén y por el caño Fruta, en ese momento los piaroa ya veían el dinero y la gente compraba los artículos con el dinero obtenido con su trabajo. Con el tiempo la explotación de sarrapia y pendare también terminó.

De acuerdo con Sinforiano, anciano piaroa que vive en Sarrapia, tras la explotación de pendare los comerciantes iban trayendo otras explotaciones, fue entonces la época de la explotación de pieles, en especial de güiyo (*Boa* sp.), caimán (*Crocodylus intermedius*), tigre (*Panthera onca*) y perro de agua (*Pteronura brasiliensis*); esta actividad duró hasta la década de los setentas. Luego vino un tiempo largo de explotación de la fibra de chiquichiqui (*Leopoldinia piassaba*), en esta actividad participaron activamente las familias del sector Matavén–Fruta hasta hace unos años, cuando los piaroa en lugar de vender las fibras vegetales como materia prima empezaron a elaborar con ellas artesanías.

Durante el tiempo de la explotación de chiquichiqui empezó también la explotación de peces ornamentales para exportación, actividad que continúa hasta la fecha, aunque los piaroa afirman que la demanda de peces ha disminuido en los últimos años. Por Matavén también pasaron los cultivos ilícitos, si bien en el eje Orinoco su presencia fue corta y no tan marcada, influyó en la vida de los piaroa, sobre todo porque muchos jóvenes viajaron a otros lugares a trabajar como jornaleros en el contexto de la actividad cocalera.

En tanto los ciclos extractivos iban y venían, la escuela de Sarapia permanecía y crecía de forma tal que en la actualidad aquella primera escuela ha dado lugar al Colegio Ecológico *Kuawai*, en el cual estudian niños piaroa de toda la Selva de Matavén, niños de otros pueblos indígenas y niños criollos. El proceso fue liderado por Roberto Pulido, quien murió hace algunos años, y construido en forma conjunta con los primeros profesores piaroa a los cuales se han agregado varios exalumnos, hoy a su vez profesores. En el proceso también han participado de manera activa las hermanas misioneras de la Madre Laura.

Luchas por el territorio y la autonomía

La Ley 135 de 1961 autorizó la creación de Resguardos para indígenas en tierras consideradas por el Estado como baldías; de igual forma en 1957 se había aprobado en Ginebra el convenio 107 sobre poblaciones indígenas que fue ratificado por Colombia mediante la Ley 31 de 1967. Este conjunto de instrumentos fue el marco legal inicial para las reclamaciones de los grupos indígenas (Roldán, 1993).

En 1980 se consolida una política de Estado sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por indígenas, con el carácter legal de resguardo, mediante la aprobación de un Programa de Desarrollo Indígena que pretendía dar solución a los problemas más urgentes en el campo de la constitución de resguardos, el saneamiento territorial, la asistencia técnica, crédito, capacitación, salud y saneamiento ambiental, nutrición, educación, protección legal e investigación. Desafortunadamente este programa no tuvo los alcances esperados debido a la carencia de mecanismos que aseguraran la participación indígena en las acciones y por la ausencia de elementos de coordinación entre las entidades del Estado encargadas de orientarlo (Roldán, 1993; Arango y Sánchez, 2004). En 1984 el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) aprobó el Programa Nacional de Desarrollo Indígena que pretendía subsanar los vacíos dejados por el programa aprobado en 1980.

En este contexto en las décadas de los setenta y ochenta los líderes indígenas piaroa y otros líderes de la Selva de Matavén se agruparon en torno a varias organizaciones, entre las que cabe destacar LOIO (Lucha y Organización Indígena del Orinoco) y el CRIVI (Consejo Regional Indígena del Vichada) e hicieron parte de los diferentes movimientos nacionales de reivindicación de los territorios indígenas. El eje articulador de aquella época fue la legalización de resguardos, y para lograr este objetivo contaron con el apoyo de diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales. El principal logro obtenido por estas organizaciones fue el establecimiento de los resguardos indígenas. Sin embargo, una vez cumplido este objetivo los factores de cohesión que movieron estos esfuerzos organizativos se disiparon y el vínculo se fracturó, LOIO terminó y el CRIVI continuó, pero con un menor grado de injerencia en la región.

En 1991 se logran avances en las políticas indígenas con la aprobación de la Ley 21 que ratifica el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), con lo cual se introduce un modelo avanzado de relación entre el Estado y las poblaciones indígenas, especialmente en lo que concierne a sus culturas y la posibilidad de participar en forma concertada con el Estado en todos aquellos programas que afecten su vida comunitaria en todas las materias de interés fundamental (Roldán, 1993). La Constitución Política de 1991 reafirma los derechos de los pueblos indígenas al establecer que las tierras de resguardo son de propiedad colectiva, no enajenable, imprescriptible, e inembargable (Artículos 63, 329 de la Constitución Política de Colombia) y la Ley 160 de 1994 reafirma la adjudicación o reconocimiento territorial de los territorios indígenas.

Un resguardo indígena posee entonces un territorio delimitado, un título de propiedad comunitaria registrado y una organización interna que se rige por sus propias regulaciones internas. Esta normatividad rige tanto para los resguardos de origen colonial como para aquellos constituidos por el INCORA, actualmente INCODER (Arango y Sánchez, 2004).

En el seno de este marco normativo se crean en el departamento del Vichada varias organizaciones de carácter zonal, entre ellas *Palameku* y ACATISEMA (Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas de la Selva de Matavén). De acuerdo con muchos de sus miembros la idea original de ACATISEMA nació de la reflexión hecha por los promotores de salud de la región quienes argumentaron en su momento que la salud de sus pueblos se encontraba en el corazón de la selva, área que para ese entonces era una zona baldía.

Esta idea fue el factor aglutinante que dio origen en 1998 al Comité Operativo de Selva de Matavén. Este comité, con el apoyo de la Fundación Etnollano, se consolidó como equipo de campo encargado de llevar a cabo un proceso amplio de concertación con las comunidades. Durante este proceso, se definieron las metas iniciales, siendo las dos más importantes la búsqueda de titulación de la zona central de la Selva de Matavén a nombre de los 16 resguardos indígenas y la creación de ACATISEMA como Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI¹¹ - De la Selva de Matavén (Mediante Resolución Nro. 0177 de 9 de diciembre de 2002, proferida por la Dirección General de Asuntos Indígenas, hoy Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías).

Tras varios años de trabajo de los líderes de Selva de Matavén, la incidencia de distintos proyectos y la colaboración de diversas entidades - entre las que se encuentran la fundación Etnollano, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), la Fundación para la defensa de la Sierra de la Macarena, la Unidad Administrativa Especial de Parques Naturales Nacionales (UAESPNN), el antiguo Instituto Colombiano para la Reforma Agraria INCORA y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia y

la Orinoquia Colombiana OPIAC, articuladas desde el año 2000 en el Grupo Interinstitucional de Apoyo (GIA)-, la cooperación interinstitucional fue efectiva. En el año 2002 ACATISEMA fue reconocida con AATI y para el año 2003 se obtuvo la titulación del área central bajo la creación del Resguardo Unificado Selva de Matavén que la integraba en una sola área con los anteriores resguardos.

De acuerdo con la resolución del INCORA N° 037 de 2003 el Resguardo Unificado Selva de Matavén se encuentra ubicado en la región sur-oriental del departamento del Vichada entre los ríos Vichada por el norte, Orinoco por el oriente, Guaviare por el sur y el caño Chupave por el occidente, en jurisdicción del municipio de Cumaribo. Está constituido por 1.849.613 hectáreas de las cuales 945.377 corresponden a un cinturón de 17 sectores (16 resguardos previamente constituidos y que actualmente, tras la unificación, figuran como sectores. Bajo río Vichada se dividió en dos por lo cual ahora son 17 sectores) y 904.236 corresponden a la parte central reconocida por los pobladores como un área de reserva y protección especial (figura 1).

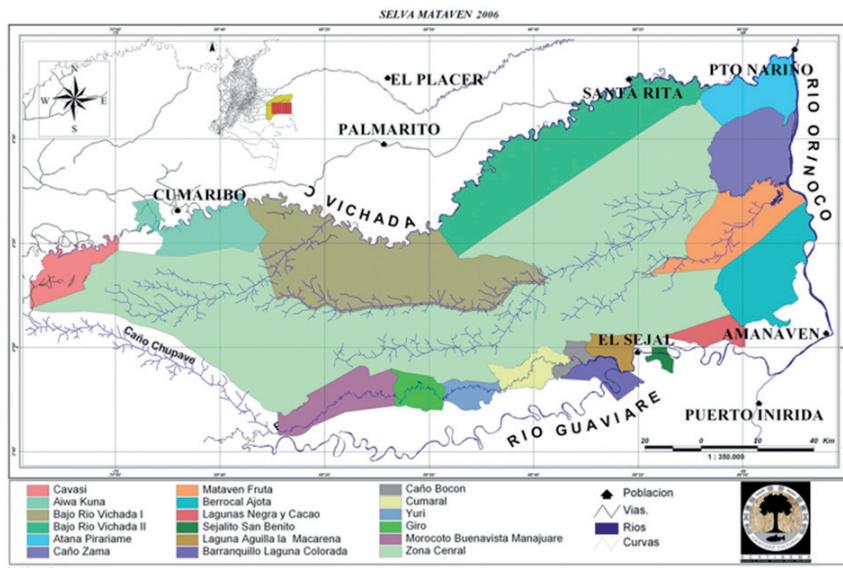


Figura 1. Resguardo Unificado Selva de Matavén (mapa elaborado por Gustavo Daza - 2006).

El resguardo recibe su nombre por el caño Matavén que lo atraviesa de occidente a oriente (Loboguerrero, Herrera, Luque y de Greiff, 2000) para desembocar en el río Orinoco en la parte media de su recorrido. De acuerdo con lo expuesto por Molano (1998) se puede decir que en el Resguardo Unificado se encuentran tres grandes paisajes: la altillanura, el área transicional entre Orinoquia-Amazonia y el área del andén orinoqués. Desde el punto de vista

biogeográfico la Selva de Matavén es un ecotono que articula los ecosistemas de sabanas y los afloramientos del escudo Guayanés con los ecosistemas propios de la Amazonía, generando así un mosaico diverso.

El Resguardo Unificado Selva de Matavén está habitado por seis pueblos indígenas: sikuani, cubeo, curripaco, piapoco, piaroa y puinave, y está representado por ACATISEMA que es la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas en la cual se articulan los pobladores de la Selva de Matavén. ACATISEMA funciona de acuerdo con unos estatutos internos que han sido discutidos y concertados a través de un largo proceso organizativo.

Dentro del gran Resguardo Selva de Matavén los *ywotjuyq* habitan en el Orinoco medio, en los ecosistemas de articulación entre la sabana, el escudo Guayanés y la selva de la Amazonía, en los sectores Átana Pirariame, Zama y Matavén-Fruta y en el brazo Amanavén en el sector Cumaral. Durante todo el proceso de Selva de Matavén los *ywotjuyq* han tenido un papel destacado. La idea misma de la zona central como corazón de la salud surgió en una reunión en Sarrapia y se le atribuye, en gran medida, al pensamiento de Roberto Pulido. Los *ywotjuyq* son reconocidos dentro de ACATISEMA por la gran importancia que confieren al establecimiento de relaciones armónicas con el entorno, así como por el papel activo y decisivo de los ancianos conocedores en su organización interna.

Por muchos años los *ywotjuyq* de Selva de Matavén concentraron sus esfuerzos en la construcción conjunta de ACATISEMA y en la consolidación de su proyecto de educación propia. En la actualidad continúan participando en ACATISEMA y siguen trabajando en los procesos de educación propia; pero han concentrado sus esfuerzos en su proceso interno de construcción del plan de vida del pueblo *ywotjuyq* de Colombia.

Ukuo: palabra y pensamiento

“Nuestra palabra viene acompañada por los saberes de los espíritus, los caminos transitados en la palabra son las enseñanzas que de antiguo han hilado nuestros mayores y se han hilado en nuestro presente. En cada uno de nosotros se teje un conocimiento distinto que nos abre a nuestros mundos y a los mundos que nos rodean, cada momento de nuestra cotidianidad está acompañado por estas palabras; palabras que trasmítimos en nuestros mitos, que son el origen de nosotros, gente de la selva, dueños de la selva: *wotjuya*” (Gran consejo de los *Tämü* del pueblo *ywotjuya*, 2013,1)

Los *ywotjuya* confieren gran importancia a la palabra (*wene*) y a la escucha (*iwene ajuiki*) como elementos que permiten el tejido y el manejo del mundo; al tratarse de una sociedad igualitaria (Overing 1973, 1975, 1983/4, 1984, 1985, 1988, 1989) todas las palabras son importantes, las decisiones se toman en consenso tras varias horas, o días, o semanas o incluso meses de

deliberación; tiempo durante el cual la palabra de cada persona es escuchada porque cada quien ha tejido un conocimiento distinto y el tejido comunitario no está completo hasta que los diferentes tejidos han sido expresados, compartidos y dispuestos en conjunto de la manera más armoniosa posible.

El eje conductor de la vida es la palabra, es así como en los mitos la palabra es la metáfora de la fuerza de *Anäimäi*, origen y final de todas las cosas, que luego es hecha realidad por *Wäjäri*. De acuerdo con Mansutti (2002) para los piaroa “la palabra precede y da forma a todos los otros órdenes de la realidad. Sin la palabra, que se refiere a la forma, la naturaleza y el poder de los elementos que serán parte del mundo diseñado en las visiones de *Anämäi*, no se podría materializar el mundo real” (34).

La importancia de la palabra no es un caso novedoso del pueblo piaroa, varios autores han documentado su importancia en diferentes culturas de las tierras bajas de América del Sur (Clastres, 1974, 1980; Descola, 1988; Echeverri y Roman-Jitdutjan, 2013; Londoño 2004; Santos Granero, 1986). Sin embargo, en el caso piaroa la palabra cobra un sentido tan profundo que podría afirmarse que es el eje sobre el cual se construye la noción de persona.

Los wotjuja confieren también un alto valor al conocimiento, el cual se adquiere y se expresa a través tanto del consejo como de las acciones que se van hilando en las historias de vida, es así como en este contexto la palabra de los *tämü*, ancianos conocedores, tiene un valor especial; de acuerdo con los piaroa “su voz es la memoria que nos enseña a estar en esta nuestra tierra, ellos son los que mantienen el fuego del saber ancestral de nuestra comunidad y ellos son los que median entre los espíritus y dueños de la naturaleza y los conocimientos que los wotjuja tenemos para internarnos en ella” (Gran consejo de los *Tämü* del pueblo ʉwotjuja, 2013, p. 4).

La palabra de los *tämü* es el *ukuo*, el respeto y lo sagrado, y se vive a través del *täbotü*, el “*dar consejo*”. Esto es de acuerdo con los piaroa de Selva de Matavén el centro del pensamiento ʉwotjuja. El *täbotü* relaciona la educación, el saber, la enseñanza, la tradición, y la manera de transmitir los conocimientos. Solo a través del *täbotü* puede darse el crecimiento de la persona, pues solo a través del *täbotü* el *ukuo* fluye para que se dé el proceso de enseñanza que permite ser un hombre o una mujer ʉwotjuja.

Los ʉwotjuja de Selva de Matavén establecen relaciones basadas en el *ukuo* a través de procesos de comunicación que permiten la articulación de diferentes elementos y distintos escenarios, el *ukuo* da sentido a la existencia y permite a los piaroa tejer, entender y manejar su territorio. Las relaciones establecidas por los ʉwotjuja, con base en el *ukuo*, responden a orientaciones morales y estéticas que nacen en procesos de observación y pensamiento continuo y son posibles dada la existencia de un universo de sentido compartido; el *ukuo* constituye entonces una urdimbre compleja en la cual todos los elementos del

territorio se articulan. Para que dicha urdimbre sea posible es importante que existan la escucha y la palabra, habilidades básicas que permiten la puesta en marcha de los procesos comunicativos.

Una actividad cotidiana que muestra las diferentes articulaciones que se tejen a través del *ukuo* es la elaboración de los bongos de madera, principal medio de transporte de los pobladores de Matavén. El arte de hacer bongos se mantiene muy vivo, es una tradición que se sigue traspasando desde los *tämü* a las nuevas generaciones, siempre hay un maestro y uno o más aprendices: es un asunto familiar en donde los abuelos, suegros y padres enseñan a hijos, yernos, primos y nietos. Se trata entonces de un proceso largo que va desde el instante en que el árbol es tumbado hasta el momento en que el bongo queda listo con sillas, falca, espejos y cinta. Este proceso suele tomar cerca de dos meses que se pueden prolongar ya que los ayudantes, numerosos al principio, suelen reducirse a tres trabajadores durante la mayor parte del proceso.

Un momento de importancia en la consolidación de las relaciones de *ukuo* ocurre el día en el que el dueño del bongo decide arrastrarlo desde el lugar donde empezó su elaboración hasta el agua y de allí hasta la comunidad donde se terminará el trabajo. La siguiente narración muestra cómo se vive este proceso:

El 10 de noviembre de 2012 el objetivo era ir a halar el bongo de Sucre. La noche anterior se regó por la comunidad la noticia del “plan”, hombres de cada casa se comprometieron a ayudar. Héctor Fuentes me explicó que era una costumbre ayudar a halar los bongos, pues de esta manera más adelante cuando fuera necesario Sucre estaría en la obligación de prestarlo a aquellos que ayudaron. Entonces muy temprano en la mañana se reunieron más de una veintena de hombres de distintas edades, sirvieron el desayuno y a las siete de la mañana partimos hacia el lugar donde se encontraba el futuro bongo. Navegamos por el caño cerca de tres horas, ya que los bongos se hacen lejos pues los árboles de mure (juri - *Cedrelinga cateniformis*) con los cuales se elaboran solo se encuentran en el monte firme. Según me contaron por el camino se trataba de un lugar peligroso, pues allí se oye tigre (yäwi - *Panthera onca*) y alguna vez Sucre fue con su esposa y la hermana de ella y al quedarse solas un espanto vino a molestarlas; cuentan que tiempo después ella se perdió en el monte y duró perdida como una semana, la buscaron muchísimo y solo la encontraron el último día antes de abandonar la búsqueda, la oyeron gritar ya sin fuerzas, al parecer un espíritu la hizo perder. Para hacer su bongo Sucre tuvo que lidiar con los seres no humanos que habitan aquel espacio. Cuando llegamos subimos una pequeña loma y tras aproximadamente 20 minutos de recorrido encontramos el prospecto de bongo aún sin abrir, medía cerca de 11 metros de largo y tenía un hueco que había sido hecho por un pájaro carpintero, todos comentaron que Sucre tendría que remendarlo. Tan pronto arribamos al sitio amarraron al bote una cuerda, aprovechando para ello el hueco hecho por el carpintero y luego mientras unos halaban los otros empujaban. Como eran varias personas el trabajo rindió y 25 minutos más tarde el bongo se encontraba en el río, amarrado a otro bongo para ser transportado hasta la comunidad de Sarrapia, donde Sucre terminaría el trabajo.

La hechura de un bongo comienza entonces con el establecimiento de relaciones de *ukuo* con el lugar donde se encuentra el árbol que será transformado y los seres no humanos que allí habitan, pasa por el fortalecimiento de las relaciones entre las distintas generaciones gracias a la enseñanza y el aprendizaje de una práctica cultural de vital importancia y se extiende a los demás habitantes que participan en la jornada de halar el bongo.

La meta del camino del *ukuo* es llegar a ser libre - *kqkuqwä ukuo* - y esto solo se puede lograr a través de la palabra que debe florecer - *kjakuawä wene 'karächaa* - en cada persona, de allí que se afirme que la libertad se cultiva. Ser libre es ser sabio y ser sabio es ser feliz (De la Hoz, 2015). La libertad conlleva a su vez un ejercicio continuo de responsabilidad, el compromiso de honrar con la vida y el ejemplo las relaciones de *ukuo* enseñadas por los *tämi*. De acuerdo con ɻwotjuya de Selva de Matavén “cada uno es responsable de su territorio, de cuidar el alimento que está en su conuco, de escuchar y enseñar la palabra que se da en la churuata y de entretrejer los hilos del saber que se enseñan en cada una de las artes” (Gran consejo de los *Tämi* del pueblo ɻwotjuya, 2013, p. 5). Uno de los tantos ejemplos que muestran la relación existente en el pensamiento piaroa entre la palabra, la felicidad y la libertad se observa en la entrega de las palabras de la pubertad¹² a las niñas piaroa. Llegado el momento los padres buscan a una anciana de la comunidad que a lo largo de su vida haya dado ejemplo de sabiduría, aquella que tenga un buen conuco y una palabra dulce, en suma, una anciana bonita. En otras palabras, una anciana que en su vida haya tejido la urdimbre del *ukuo* y por ello, a través de las palabras de consejo, puede sembrar en la joven la semilla de esta urdimbre. La palabra es en este caso benéfica para la joven que podrá decidir seguir los pasos de la abuela consejera, tejerá estera, tendrá conuco y vivirá una vida buena, una vida de libertad (De la Hoz 2015).

El 6 de noviembre de 2012 fue el día de la segunda pubertad de una joven ɻwotjuya, este fue un día muy importante. La niña tuvo que permanecer durante tres días guardada recibiendo las palabras de consejo. La anciana encargada de brindar estas palabras fue Melania Fuentes, pues es una anciana reconocida por llevar en alto los valores de la mujer piaroa. En palabras de Héctor Fuentes es una anciana sabia y humilde. De acuerdo con Héctor primero Melania le dio unas palabras muy dulces, le contó quién había sido ella como mujer hasta llegar a ser una anciana sabia; hizo especial énfasis en que nadie ha escuchado de ella palabras feas (arrogantes, molestas, calientes, mal intencionadas, hirientes) y no ha ido por allí hablando mal de otros. En segundo lugar, Melania habló con la niña sobre quién era ella y los retos que tenía que afrontar en la vida. Le recordó que era hija de un líder por lo cual su casa estaría siempre llena de distintas personas, entre ellos muchos *sabararis* (no indígenas); de allí que sea tarea de esta niña estar pendiente de los invitados de la casa, ofrecer yucuta fresca y brindar su palabra dulce. Esto expresa su ser como mujer, su trabajo, el amor por su papá, su responsabilidad, su amor por los demás, sus habilidades de entregar y de compartir, en últimas su capacidad de establecer relaciones de *ukuo*. Cada uno de los consejos la niña debe aprenderlos y guardarlos en su corazón.

De esta forma cada quien participa en la urdimbre tejida por el *ukuo*, el compartir con respeto y alegría es el centro de la vida comunitaria, no en vano entre los piaroa la palabra para los parientes y, por extensión, para los amigos es *chawaruwä*, que significa literalmente el dueño de mi bebida (Mansutti, 2003) y se refiere precisamente a la importancia de compartir la bebida y el alimento. Este compartir nos habla de la palabra de *ukuo* femenina, ya que si bien como lo recalca en su tesis doctoral Mansutti (2002), los piaroa son las criaturas de *Wäjäri*, son también y en igual medida las criaturas de *Chejeru*¹³.

Lo anterior concuerda con lo expuesto por Overing (1973) quien afirmó que en grupos cognáticos como los piaroa, sin una fuerte regla de descendencia que aglutine a los miembros de la sociedad, las relaciones de “respeto” cobran gran importancia toda vez que constituyen el “pegamiento” de la comunidad.

De acuerdo con lo hasta acá expresado se colige que en el mundo *ywotjuyq* cada quien es dueño y responsable de su propio destino, cada quien puede y está impelido a recorrer su propio camino de conocimiento. Sin embargo, los hombres conocedores *ywotjuyq* tienen a su cargo construir las relaciones adecuadas de equilibrio y medida entre los habitantes que están bajo su tutela, solo de esta manera su palabra de *ukuo* se extenderá a todos los miembros de su grupo cercano fortaleciendo la solidaridad, la reciprocidad y en general todo lo bello y bueno, *adiwa*.

El mantenimiento de relaciones basadas en la solidaridad, el respeto y la reciprocidad, así como un constante rechazo a la violencia física han hecho a los piaroa famosos en la literatura etnográfica, en donde se consideran personas pacíficas (Anduze, 1974; Overing 1975, 1986, 1989, 1989a, 1990; Overing y Kaplan, 1988; Mansutti, 1991, 2003; Oldham 1997). Gheerbrant describió a los piaroa que habitaban el caño Fruta en 1949 como “los indios y quizás los hombres más profundamente impregnados de religión en la trama misma de su vida que jamás haya encontrado” (1952, 92).

Sin embargo, a la par de la urdimbre construida por las relaciones de *ukuo* y más allá de la calma de su vida cotidiana, en el interior del mundo *ywotjuyq* bulle otro universo que para los no iniciados permanece invisible, es ese universo en el cual se libra la verdadera batalla (Monod, 1970). En este contexto los hombres conocedores tienen un doble papel, a través del *ukuo* mantienen la solidaridad entre los cercanos y al mismo tiempo manejan las relaciones conflictivas del universo invisible que subyace en el corazón del mundo *ywotjuyq*.

El camino de los hombres de conocimiento es largo y complejo por los compromisos que implica y lo arduo de la tarea, pues pasa por muchas horas de aprendizaje, el mantenimiento de dietas y la práctica de varios rituales. Inicia con la picadura de las *yänäy* y (*yanabes* - *Paraponera clavata*), pasa por la picadura de las *tuä päjy* (avispas - *vespidae* especie sin identificar) termina

con un aguijón de raya sibäri (raya - *Potamotrygon* sp.) traspasando una, dos o hasta cinco veces su lengua -entre más veces el aguijón pase por la lengua más sabiduría y fuerza se tendrá-. Todo esto es acompañado por la utilización de plantas y bebidas de poder como *ja'te* (tabaco - *Nicotiana tabacum*), *säri* (chicha de Yuca - *Manihot esculenta*), *däda* (*Malouetia* sp.), *tuwuipä säri* (cappi o yagé- *Banisteriopsis caapi*) y *ñuq:* (yopo - *Anadenanthera peregrina*).

En el sistema chamánico *ʉwotjuyq* existen varios roles cada uno con tareas específicas, toda vez que se trabaja en equipo; existen entonces unos aprendices que están iniciando su carrera, existe un grupo de ayudantes -entre los cuales algunos son *meñerʉwq* (dueños de rezo)- y un *yuwäwärʉwq* (dueño del soplo). A partir de allí se pueden tener otras especializaciones rituales entre las que destaca ser dueño de *wärimë* (ritual principal de los *ʉwotjuyq*) o dueño de *däyä* (ritual de raudal).

De acuerdo con Mansutti (2006) los *meñerʉwq* son especialistas en prevenir enfermedades y mantener prolífica la naturaleza, toda vez que tienen la capacidad de negociar con *Marä Reyo* (dueño de los animales de tierra y de aire) y *Ojuodaiü* (dueño del agua y sus animales); mientras que los *yuwäwärʉwq* dominan el diagnóstico y la curación de los males, el arte de transmutarse en otros seres del universo, el uso de la *märipa* (brujería de agresión) y el poder de hacerse invisibles, de trascender el espacio y el tiempo, y de descifrar las claves de ese mundo simultáneo al material que es invisible a la mirada “normal”.

En este contexto una comunidad *ʉwotjuyq* es “una fortaleza ritual en la que se respira un estado de guerra permanente y el conjunto de los chamanes de un agregado regional intercomunitario es una alianza guerrera que desarrolla constantes acciones defensivas y ofensivas” (Mansutti, 2003,105). Al preguntarle a Camilio, un joven *ʉwotjuyq* de Sarrapia lo que significa para ellos comunidad, tras pensar un poco dijo “pues *ukuo*, eso mismo; si falta el *täbotiü*, el *ukuo* no se enseña o no se escucha y la comunidad simplemente deja de existir”. Esa sensación de tranquilidad y armonía en medio de la turbulencia es el resultado del trabajo de los hombres de conocimiento, es el resultado de vivir en *ukuo*.

La palabra *ukuo* y el concepto que encierra no se encuentra en los numerosos artículos escritos por Overing y no es un tema relevante en la copiosa etnografía piaroa, aunque muchos de los elementos que lo constituyen están presentes en los escritos de Overing y en los de otros antropólogos que se han interesado por el estudio de, o mejor, con los *ʉwotjuyq*. En los trabajos de Mansutti la palabra *ukuo* se presenta asociada a la palabra *ukuo'owä* que significa las montañas sagradas más importantes (Mansutti, 2005), allí se observa su significado como “sagrado” que ya es cercano al concepto de *ukuo* entre los piaroa de Selva de Matavén.

Desde mis primeros acercamientos al pueblo *uwotjyq* en el 2003, el *ukuo* estuvo presente en las palabras de Roberto Pulido, denotaba el imperativo de vivir en el respeto y lo sagrado, la necesidad de establecer relaciones con base en el respeto entre los humanos y entre humanos y no humanos. Recientemente Morales y Quispe (2014) en el contexto del trabajo de la Organización Indígena Piaroa Unidos del Sipapo – OIPUS - de Venezuela resaltaron también la importancia del *ukuo* y el significado que le atribuyen es consonante con lo expresado por los piaroa de Matavén: “utilizamos la palabra mayor de sabiduría: “*ukuo*”, que significa el respeto hacia la naturaleza, nuestra madre tierra, y la responsabilidad en la vida cotidiana” (Morales y Quispe, 2014, 22). Pienso que esto ocurre por la cercanía geográfica entre Matavén y Sipapo, lo cual ha permitido un trabajo conjunto de vieja data entre los líderes de OIPUS y los líderes *uwotjyq* de Selva de Matavén.

¿Y la identidad?

Hasta acá se ha realizado un breve recorrido por la historia, la palabra, el pensamiento y el significado del *ukuo* entre los *uwotjyq* de la selva de Matavén, en este punto del camino cabe preguntarse ¿qué relación tienen los aspectos tratados con la identidad de los *uwotjyq* de la selva Matavén?

Para poder dar respuesta a estas preguntas se debe empezar por definir qué significado o significados tiene hoy el término de identidad. Identidad es uno de esos términos del que todos hablan y casi nadie puede definir con certeza; ha sido objeto de construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones semánticas y conceptuales y, sin embargo, como ocurre con muchos conceptos vitales, la identidad sigue siendo un tema y un problema epistemológico (Navarrete, 2015).

En este contexto la identidad es entendida como móvil, plástica y siempre en proceso, solo puede construirse a través de la alteridad que a su vez se encuentra en continuo movimiento. La identidad es entonces un devenir y un palimpsesto: nuevas cosas se agregan sobre la urdimbre previa sin que lo anterior sea completamente borrado, las huellas persisten y se resignifican de manera continua.

Desde este punto de vista las identidades étnicas no dependen de una ausencia de movilidad; por el contrario, se construyen en la arena del contacto “la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia” (Barth, 1976, 10). En este orden de ideas y en concordancia con lo expuesto por Barth (1976) “los rasgos [culturales] que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (15), en este sentido la identidad étnica es al mismo tiempo

ideológica, política y performativa. Una vez aclarados estos mínimos teóricos, es posible regresar a los ʉwotjuyq, el *ukuo* y la identidad.

Al volver a las palabras de José Herrera se pueden observar algunas pistas sobre la configuración de la identidad del pueblo piaroa de Selva de Matavén. El episodio en que se narra el poblamiento piaroa de Matavén¹⁴ por la unión entre un grupo ʉwotjuyq y un grupo *wíryu* evidencia la conciencia de ser un grupo que acogió a otros grupos cuyas poblaciones habían sido diezmadas por las prácticas esclavistas y las enfermedades.

Cabe recordar que de acuerdo con la información histórica la acción combinada de las prácticas esclavistas y de las enfermedades infecto-contagiosas ocasionó que buena parte del Orinoco Medio fuera vaciado de su población; de acuerdo con Morey (1979) la población declinó entre un cincuenta y un sesenta por ciento durante el siglo XVIII. De otro lado, Mansutti (2003) y Mansutti y Bonneuil (1994-1996) establecen a partir de las crónicas, particularmente de las jesuitas, que en el transcurso de los 150 años que van de 1680 a 1830 dejan de ser nombrados alrededor del 80% de los grupos étnicos establecidos en el Orinoco Medio. Es así como de los cincuenta y ocho grupos étnicos mencionados en las fuentes tempranas de la colonización del Orinoco Medio, solo quince llegaron con una salud demográfica y cultural aceptable al comienzo del siglo XIX. Se desencadenó entonces el proceso de gravitación demográfica que dio lugar al panorama poblacional indígena característico de finales del siglo XIX, el cual giraba alrededor de los grupos que salieron mejor librados de la debacle poblacional y que en el Orinoco Medio están representados por los piaroa, los guahibos, los yaruros y los panares (Mansutti y Bonneuil 1994-1996). Con el tiempo las diferencias entre estos grupos minoritarios y los grupos receptores fueron desvaneciéndose hasta considerarse todos parte de un mismo grupo, en este caso los ʉwotjuyq.

Se evidencian acá dos elementos importantes en la construcción de la identidad de los piaroa de Selva de Matavén; en primer lugar, la idea clara de una articulación continua con Venezuela, articulación en la cual se perciben a sí mismos como una minoría situada en la periferia del territorio tradicional; en segundo término, la conciencia de ser un grupo étnico que absorbió a otros grupos, y por tanto la idea de una identidad fluida.

Una pregunta que persiste en la copiosa etnografía sobre los ʉwotjuyq es la pervivencia de este grupo que se caracteriza por ser un grupo pacífico, renuente a la agresión física, en un contexto cultural dominado por grupos guerreros como los arawak y caribe que, de acuerdo con lo expuesto por Mansutti (2012), se involucraron en el tráfico de esclavos como proveedores de los enclaves europeos caribeños e hicieron de los piaroa sus víctimas frecuentes. Parte de la explicación que se ha dado a esta aparente paradoja reside en el hecho de que los ʉwotjuyq eran pueblos de montaña que gracias

al entorno guerrero en que habitaban eran, con respecto a otros pueblos indígenas, más dispersos y aislados y con densidades demográficas bajas, condiciones que les permitieron soportar mejor los embates de las infecciones agudas. La otra parte de la explicación reside en la característica que José Herrera destaca de los *wíryu* cuando recalca que eran conocidos por ser brujos muy poderosos, característica con la cual hoy se reconocen y son reconocidos los *ywqtjuyaq*. En contraste con la rigurosa prohibición de la violencia física el chamanismo es el arte cultural por excelencia (Mansutti 2012) y los piaroa son cultores del chamanismo de agresión.

El ser brujos poderosos está estrechamente relacionado con el hecho de cultivar el arte de pensar, lo cual está relacionado a su vez con el cuidado puesto en la palabra y las numerosas horas invertidas en el diálogo y la puesta en común de ideas antes de tomar decisiones. He aquí otros elementos relevantes en la construcción de la identidad de los piaroa de Selva de Matavén: la importancia que este grupo confiere a la convivencia cotidiana pacífica, y el alto valor del chamanismo de protección y de agresión para mantener dicha convivencia.

La historia de vida de José Herrera y de otros piaroa de Matavén muestra como en pocos años cambió la forma de habitar el territorio; en unas cuantas décadas pasaron de vivir en comunidades pequeñas y aisladas a habitar en comunidades de mayor tamaño en las cuales conviven varias familias. De acuerdo con Mansutti (1991b, 2002, 2002b) a partir de 1950 los piaroa dejaron de habitar preferentemente las montañas y los valles interfluviales y comenzaron a vivir cada vez más cerca del río Orinoco y sus afluentes naveables. La razón principal esgrimida por los piaroa para dichas migraciones es la huida para alejarse de un chamán enemigo, de hecho Mansutti (1991b) nos dice que esta fue la razón de la migración de Castillo, un chamán poderoso, desde el Alto Autana en Venezuela hasta el río Guaviare en Colombia. En efecto el relato presentado en este artículo muestra que la razón de la llegada de varias mujeres a lo que hoy es Sarrapia estuvo mediada por la necesidad de escapar de un chamán poderoso. Destaca en ese relato la figura de Mario Ortiz quien fue el encargado de organizar y acompañar el viaje de estas jóvenes mujeres desde el Cuao hasta Matavén a mediados del siglo XX, época que de acuerdo con Mansutti (1995) marca el inicio de la transición demográfica del pueblo piaroa, asociada a migraciones masivas en las cuales grupos locales completos se desplazaron a lo largo de decenas o centenas de kilómetros.

La presencia criolla, sus explotaciones y sus mercancías hacen parte de la explicación de las migraciones; en un primer momento, en la época de los abuelos y el papá de José Herrera, se trata de un movimiento de huída de la violencia criolla; más adelante la dirección del movimiento cambió a una relación de atracción dada por la cada vez más estrecha relación con

los criollos. Dicha relación estuvo mediada por tres procesos cruciales: las misiones, la educación y las oleadas económicas de tipo extractivista; tres procesos que hacían parte del mismo proyecto de asimilación de la población indígena al Estado-nación¹⁵.

Las palabras de José dejan entrever cierta añoranza por una época en la que se vivía bien, sin divisiones y sin depender de productos foráneos, aunque al mismo tiempo había cierta fascinación por las nuevas mercancías que llegaban. En el pensamiento piaroa la manera de lidiar con el criollo fue generar una alianza entre iguales que pudiera gestionarse en el contexto del *ukuo*, de allí que en la mitología *ɻwotjuyq Purunä* es el creador de los blancos, el esposo de *Chejeru* y el cuñado de *Wäjäri*. Los criollos son tratados como cuñados con los cuales las relaciones son tensas y peligrosas, pero siempre posibles.

En la historia reciente de los *ɻwotjuyq* de Selva de Matavén es crucial el papel de Roberto Pulido, líder poseedor de gran conocimiento e igual dosis de carisma, quien buscó los mecanismos para lidiar de la mejor manera posible con los procesos de asimilación al Estado-nación que vivía su pueblo. Desde que se fundó la primera escuela en Sarrapia, Roberto Pulido puso todo su empeño en el proceso de educación propia, insistía en que era la única forma de lograr una articulación entre el mundo de afuera y el mundo piaroa, afirmaba que si las personas se iban a estudiar afuera siendo muy jóvenes volverían a la comunidad con un pensamiento distinto, pensaba que al tener una escuela en Sarrapia los niños y jóvenes podrían aprender del “otro” sin dejar de ser “ellos”.

Roberto Pulido siguió de cerca con igual ahínco el proceso Selva de Matavén. Como se dijo en páginas anteriores, a él se debe en gran parte la idea de la zona central como corazón de la salud, idea que fue piedra angular en el proceso de titulación de dicha zona como parte del resguardo. En este contexto la resistencia de los *ɻwotjuyq* de Selva de Matavén ha estado encaminada a proteger el territorio y a preservar la posibilidad de ser ellos mismos.

Cabe recordar que dentro del resguardo unificado Selva de Matavén los piaroa son minoría con respecto al pueblo sikuani y, sin embargo, su papel dentro de ACATISEMA ha sido muy importante, lo cual se debe en gran medida al hecho de cultivar el arte de pensar e identificarse a sí mismos como gente de conocimiento. En este sentido se evidencia el papel fundamental que han jugado en los procesos identitarios la consecución del resguardo, la posibilidad de tener autoridades reconocidas por el Estado-nación, la creación de la comunidad de Sarrapia y la puesta en marcha de los programas de educación propia; todo ello en el seno del marco normativo para la protección de los derechos fundamentales, colectivos e integrales de los pueblos indígenas de Colombia.

Así como de acuerdo con los piaroa todas las aguas llegan al río grande y de allí al mar, este documento llega al *ukuo* como eje central. Conocí la comunidad piaroa de Sarapía en el 2003 en el contexto de la realización de un taller que tenía como objetivo la construcción conjunta de planes de manejo de los recursos naturales. Durante una semana de trabajo Roberto Pulido insistió en la importancia de vivir en *ukuo*; su palabra iba dirigida en especial a los jóvenes *uwotjuyq* que le escuchaban, era un llamado a seguir consumiendo las sustancias pertinentes y adecuadas que constituyeran cuerpos bonitos y sanos, era un llamando a no olvidar el respeto en el establecimiento de las relaciones entre humanos y, finalmente -y quizá esto era lo más urgente y delicado- un llamado a mantener y vigorizar las relaciones de *ukuo* con los no humanos.

La preocupación de Roberto era ¿qué pasaría si el ruido de los mundos de afuera terminara por no dejar escuchar las palabras de los *tämü*? ¿Qué ocurriría cuando él no estuviera? ¿Quién retomaría y mantendría la palabra de *ukuo*? En este mismo sentido Héctor Fuentes, profesor y líder piaroa afirma que cada *uwotjuyq* debe pensar en dónde se acuesta, cómo se levanta, en dónde come; si todo es propio se puede hablar de libertad, de lo contrario el piaroa será esclavo.

El vivir el *ukuo* a través del *täbotü* hace que cada piaroa sienta que hace parte de una historia compartida y de una comunidad. En la actualidad con la llegada de las escuelas, los centros de salud, las doctrinas religiosas y los sistemas políticos foráneos el *ukuo* se ha fracturado. De acuerdo con los *uwotjuyq* de Selva de Matavén, las fracturas en el flujo del *ukuo* comenzaron cuando se cambiaron los nombres del territorio.

Para los piaroa el *ukuo* comienza con el acto de nombrar, porque así cada lugar puede tener su respectivo rezo, el cual permite la mediación entre el espíritu de ese espacio y lo que en él se mueve. El nombre no es solo una palabra, es la forma de tejer el cuerpo mismo al territorio, a las voces de los ancestros, a los cantos de curación, solo así se puede escuchar y ser escuchado, solo así se establece una conversación válida. Entonces cuando los comerciantes y los misioneros llegaron con otra lengua y nombraron el espacio con palabras que carecían de significado empezaron a fracturar el *ukuo* y a silenciar el *täbotü*.

Otrora al caer la noche era el momento de sentarse alrededor de la estera del saber y escuchar a los *tämü* contar las historias, era la manera de sentirse parte de ellas y de vivir la presencia del mito en el transcurrir de los días. Ahora al caer la noche la gente prende sus plantas y se reúne a ver televisión, llegan imágenes de otros mundos que guardan poca o ninguna relación con las vivencias de la cotidianidad, mundos para los cuales los *tämü* no tienen palabras de consejo y que por el contrario con fuerza virulenta vende nuevas necesidades, nuevos deseos.

La soledad de las casas individuales también dificulta la transmisión de la palabra e incentiva el egoísmo, pues cada quien piensa en conseguir su propio alimento y muchas veces olvida al otro que se encuentra en una casa lejana. Los espacios para compartir la palabra están siendo silenciados. El *ukuo* se ha fracturado; pero no está roto. Los ɻwotjyq ven en la consolidación de un proyecto educativo propio y en la construcción del plan de vida la oportunidad para recomponer las relaciones de *ukuo* que se encuentran fracturadas. En este contexto las palabras de Roberto a los jóvenes eran palabras de consejo, les estaba recordando a aquellos jóvenes su identidad ɻwotjyq, se trataba entonces de un ejercicio ideológico, político y performativo.

En la actualidad aquellos jóvenes que escuchaban las palabras de Roberto Pulido se han convertido en hombres y algunos de ellos han asumido la responsabilidad de coordinar la construcción del plan de vida. Tienen claro que solo pueden hacerlo en el contexto del *ukuo* y bajo la tutela del grupo de especialistas rituales; avanzan despacio fieles al arte de pensar, invirtiendo numerosas horas en el diálogo y la puesta en común de ideas antes de tomar decisiones e intentando responder a la pregunta: ¿qué pensaba para nosotros Roberto Pulido? que en última instancia remite a la pregunta: ¿cómo seguir siendo ɻwotjyq en el contexto de las configuraciones actuales?

Notas

¹ Agradezco a los ɻwotjyq de Selva de Matavén por tantos años de trabajo conjunto. Mi tesis de doctorado “*Vivamos en ukuo: naturaleza, economía y sociedad entre los piaroa de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana*” y por ende el presente artículo son resultado de un largo camino de trabajo colaborativo. Agradezco de manera especial a Roberto Pulido (yuwärwq de Matavén-Fruta, murió en el 2006) y Marco Pérez (líder piaroa, murió en el 2019) que ya no están físicamente con nosotros; pero cuyas enseñanzas perduran. Por último; pero no menos importante agradezco a Federico Arana, investigador local en temas económicos y a Don José Herrera, que sin su valiosa colaboración este artículo no hubiera sido posible.

² El etnónimo ɻwotjyq asumido durante el Congreso Piaroa de 1984 en Caño Grulla ha sido traducido como “gente del danto (*Tapirus terrestris*)” o “gente que sabe” y en la actualidad más comúnmente como “gente con conocimiento”. Antes también se utilizaba el etnónimo “*de’aruwa*” (dueños de la selva) que ha caído en desuso mientras que ɻwotjyq tiende a institucionalizarse.

³ Estos datos parecen coincidir con una tendencia al aumento poblacional. Sin embargo, también pueden estar relacionados con una mejora en la cobertura del muestreo.

⁴ Los piaroa fueron un grupo central de la primera etnografía comparada sobre los grupos indígenas de Venezuela dirigida por Alvarado (Alvarado, 1956 en Mansutti, 2002), en dicha etnografía y en los trabajos de Gheerbrant (1952) y Anduze (1974) se trata a la sociedad piaroa desde una visión global y sistémica.

⁵ La etnografía sobre los piaroa se ha mantenido en forma vigorosa a través de los años, entre los trabajos más recientes se destacan los de Overing (1983/4, 1984, 1985, 1986, 1988, 1989, 1989a, 1990, 1995, 2017), Mansutti (1986, 1988, 1990, 1991, 1991b, 1995, 1997, 2002, 2003, 2005, 2006, 2010, 2012, 2019), Zent (1992, 1993, 1997, 2001), Oldham (1996, 1997), Freire (2002, 2003, 2004, 2007) y Heckler (2004, 2008).

⁶ José Herrera es una de las personas mayores de la comunidad piaroa de Sarrapia (sector Matavén-Fruta, Resguardo Unificado Selva de Matavén). Su historia nos permite acercarnos a la historia de poblamiento de Selva de Matavén y en especial la constitución de Sarrapia. El texto que acá presento hace parte de entrevistas realizadas durante mi tesis de doctorado, así como del trabajo de investigación local realizado por Federico Arana.

⁷ La churuata es una gran casa multifamiliar de forma cónica, que de acuerdo con Overing (1975) cumple diversas funciones dentro de la sociedad piaroa, por lo cual es considerada como la unidad económica, de parentesco, política y ceremonial.

⁸ A partir del relato se infiere que puede tratarse del baile de *warime*, ritual tradicional de los piaroa que, de acuerdo con Mansutti (2012, 2019), se trata de un rito de flautas y máscaras que puede ser considerado como una modalidad de yuruparí.

⁹ Los sikuani (guahibo, jivi o jiwi) son un pueblo indígena cuyo idioma hace parte de las lenguas guahibanas. Habitán en Venezuela y en Colombia en los departamentos de Meta, Arauca, Guaviare, Guainía y Vichada. En la actualidad son el pueblo con mayor número de habitantes dentro del Resguardo Unificado Selva de Matavén.

¹⁰ Mario Ortiz fue un líder que trabajaba con los criollos, es nombrado por Gheerbrant, 1952; Mansutti, 2002; y De la Hoz, 2018.

¹¹ Las AATI son entidades de derecho público avaladas por el decreto 1088 del 10 de junio de 1993. De acuerdo con este decreto la función principal de las AATI es encargarse de fomentar y coordinar con las autoridades locales, regionales y nacionales la ejecución de proyectos en salud, educación y vivienda.

¹² Las palabras de la pubertad son palabras de consejo que se entregan a las niñas *uwotjijq* durante la primera y la segunda menstruación.

¹³ Deidad femenina de los *uwotjijq*, hermana de *Wäjäri* y dueña de los rezos de sanación.

¹⁴ Momento que se sitúa a finales del siglo XIX. La historia del papá de José Herrera se sitúa en lo altos del siglo XX (época recordada por la gobernación del General Funes del Estado Amazonas de Venezuela y la violencia sufrida por los indígenas por parte de los empresarios caucheros) y la de José Herrera desde 1928 hasta la fecha.

¹⁵ Este tema de gran importancia es tratado en extenso en la tesis doctoral de Mansutti (2002).

Referencias

- ARANGO, R. y Sánchez E. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación*. Bogotá: Quebecor World editores.
- ALVARADO, L. (1956). Datos etnográficos de Venezuela. En *Obras completas de Lisandro Alvarado, Vol. IV*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación, dirección de cultura y Bellas Artes.
- ANDUZE, P. (1974). *Dearuwa: los dueños de la selva*. En *Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales, XIII*. Caracas, Venezuela: Cartografía Nacional.
- BARTH, F. (Ed.). (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- BOGLAR, L. (1970). Aspects of Story-telling Among the Piaroa Indians. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 19, 38-52.
- BOGLAR, L. (1978). *Cuentos y mitos de los piaroa*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas; Centro de Lenguas Indígenas.
- CARRERA, J. (2004). *Fertile Words: Aspects of Language and Sociality Among Yanomami People of Venezuela* (Ph.D. dissertation). University of St. Andrews, Scotland.
- CASTRO, L.M. (1993). Piaroa – *Wothuha*. En M.E. Romero (Ed.). *Geografía humana de Colombia*, tomo III, vol.2, Región de la Orinoquia (pp. 67-107). Bogotá, Colombia: ICCH.
- CLASTRES, P. (1974). *La Société contre l'État*. Paris, France: Les Éditions de Minuit.
- CLASTRES, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, France: Seuil.
- COLOMBIA, REPUBLICA de. (1961). *Ley 135 de 1961. Sobre reforma social agraria. La cual tiene por objeto reformar la estructura social agraria por medio de procedimientos enderezados a eliminar y prevenir la inequitativa concentración de la propiedad rústica o su fraccionamiento antieconómico; reconstruir adecuadas unidades de explotación en las zonas de minifundio y dotar de tierra a los que no las posean, con preferencia para quienes hayan de conducir directamente su explotación e incorporar a ésta su trabajo personal*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.
- COLOMBIA, REPUBLICA de. (1967). *Ley 31 de 1967 por la cual se aprueba el Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribuiales en los países independientes, adoptado por la cuadragésima Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1991). *Constitución Política de 1991*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1991). *Ley 21 de 1991 por la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra, 1989*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1994). *Ley 160 de 1994 por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1995). *Decreto 2164 por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Bogotá: Diario Oficial No 42.140, del 7 de diciembre de 1995. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

CONSEJO NACIONAL DE POLÍTICA ECONÓMICA Y SOCIAL - COMPES indígena amazónico. (2012). *Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Volumen I*. Carlos Gilberto Zárate Botía (Ed.), Leticia, Amazonas, Colombia: Ministerio del Interior y de Justicia; Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani; Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (Dane). (2005). *Censo Nacional de Población y de Vivienda*. Dirección de difusión, mercadeo y cultura-Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Colombia.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (Dane). (2019). *Censo Nacional de Población y de Vivienda*. Dirección de difusión, mercadeo y cultura-Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Colombia.

DE LA HOZ, N. J. (2015). *Ukuo and Täbotü Between the Piaroa of the Matavén Rainforest in the Colombian Orinoquia*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13, 151-161. Recuperado de: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/11>

DE LA HOZ, N. J. (2018). *Vivamos en ukuo: naturaleza, economía y sociedad entre los piaroa de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana* (Tesis de doctorado en antropología). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

DESCOLA, P. (1988). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, France : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- ECHEVERRI, J. A. y Roman, O.E-Jitdutjan. (2013). Ash Salts and Bodily Affects: Witoto Environmental Knowledge as Sexual Education. *Environmental Research Letters*, 8(1), 1-13. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015034>
- FREIRE, G. (2002). *The Piaroa: Environment and Society in Transition* (Ph.D. dissertation). University of Oxford, Oxford, England.
- FREIRE, G. (2003). Tradition, Change and Land Rights: Land Use and Territorial Strategies Among the Piaroa. *Critique of Anthropology*, 23(4), 349-372. <https://doi.org/10.1177/0308275X03234006>
- FREIRE, G. (2004). Convivencia y patrones de asentamiento entre los Piaroa del siglo XXI. *Antropológica*, 102, 3-26.
- FREIRE, G. (2007). Indigenous Shifting Cultivation and the New Amazonia: A Piaroa Example of Economic Articulation. *Human Ecology*, 35(6), 681-696. <https://doi.org/10.1007/s10745-007-9120-y>
- FREIRE, G. (2011). Los Wóthuha (Piaroa). Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica. En Perera, M. A. (Ed.), *Los Aborígenes de Venezuela Vol 3 (635-651)*. Venezuela: Instituto Caribe de Antropología y Sociología; Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- FREIRE, G. & S. Zent. (2007). Los Piaroa. En *Salud indígena en Venezuela. Volumen I*. Caracas, Venezuela: Dirección General de Salud Indígena del Ministerio del Poder Popular para la Salud.
- GHEERBRANT, A. (1952). *La expedición Orinoco – Amazonas (1948 – 1950)*. Buenos Aires, Argentina: Librería Hachette S.A.
- GRAN CONSEJO DE LOS TÄMÜ DEL PUEBLO ʉWOTJUJA. (2013). *Täbotü* proyecto etnoeducativo comunitario ʉwotjuyɑ - piaroa. Bogotá, Colombia: Fundación vida, desarrollo comunitario e identidad ʉwotjuyɑ piaroa – *Purunä*.
- HECKLER, S. L. (2000). *The Ethnobotany of the Piaroa: Analysis of an Amazonian People in Transition* (Ph.D. dissertation). Cornell University, New York, United States of America.
- HECKLER, S. L. (2004). Cultivating Sociality: Aesthetic Factors in the Composition and Function of Piaroa Homegardens. *Journal of Ethnobiology*, Fall/Winter, 203-232.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (INE). (2005). *Censo Indígena de Venezuela 2001*. Caracas, Instituto Nacional de Estadísticas.
- LOBOGUERRERO, M., X. Herrera, A. Luque y J. de Greiff. (2000). *Matavén, Selva corazón de la salud. Programa COAMA*. Bogotá, Colombia: Etnollano.

- LONDOÑO, C. D. (2004). *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- LUQUE, A. (2000). Jóvenes Piaroa en el bajo Guaviare: trabajo asalariado, evangelio y multiculturalismo. En Loboguerrero, M.X. Herrera, A. Luque y J. de Greiff (Eds.), *Matavén selva corazón de la salud. Programa COAMA*. Bogotá, Colombia: Etnollano. p. 117-148.
- MANSUTTI, A. (1986). Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los *Uwotjuja*. *Antropológica*, 65, 3-76.
- MANSUTTI, A. (1988). Pueblos, Comunidades y Fundos: los asentamientos *Wóthuha*. *Antropológica*, 69, 3-36.
- MANSUTTI, A. (1990). *Los Piaroa y su Territorio*. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP).
- MANSUTTI, A. (1991). *Sans guerriers il n'y a pas de guerre. Étude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela* (mémoire de DEA). EHESS, Paris, France.
- MANSUTTI, A. (1991b). *Los piaroa y su territorio, Nº8*. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP).
- MANSUTTI, A. (1995). Demografía, ocupación del espacio y desarrollo sustentable entre los piaroas del estado Amazonas. En A. Carrillo & M.A. Perera (Eds.), *Amazonas: Modernidad en tradición* (pp. 63-85). Caracas, Venezuela: GTZ, SADA-Amazonas, ORPIA y CAIAH.
- MANSUTTI, A. (1997). Lo propio y lo adquirido: complejidades sobre la pobreza y la salud entre los pueblos indígenas de Guayana en Venezuela. En J. Chiappino & C. Alès (Eds.), *Del microscopio a la maraca* (pp. 353-366). Caracas, Venezuela: Exlibris.
- MANSUTTI, A. (2002). *Le parcours des créatures de Wajari : Socialisation du milieu naturel, système régional et migrations chez les Piaroa du Venezuela* (Thèse de doctorat). EHESS, Paris, France.
- MANSUTTI, A. (2002b). Palabras y procesos: el contraste entre las causas sociológicas de las migraciones piaroa y la manera como éstas son percibidas por los migrantes. *Boletín de Antropología*, 15(32), 31 – 50.
- MANSUTTI, A. (2003). Los guerreros del mundo invisible. *Antropológica*, 99-100, 97-116.
- MANSUTTI, A. (2005). El sistema clasificatorio de los accidentes geográficos de los mundos piaroa. *Antropológica*, 104, 35 -51.
- MANSUTTI, A. (2006). *Warime: la Fiesta. Flautas, trompas y poder en el noroeste amazónico*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial UNEG - Universidad Nacional Experimental de Guyana.

- MANSUTTI, A. (2010). *El largo camino de las criaturas de Wajari: piaroas, sistemas de interdependencia regional y modelos de poblamiento del Orinoco medio*. Caracas, Venezuela: Universidad Nacional Experimental de Guyana.
- MANSUTTI, A. (2012). *Yuruparí: máscaras y poder entre los piaroa del Orinoco*. *Espaço Ameríndio*, 6(2), 46-75. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.33181>
- MANSUTTI, A. (2019). Warime Piaroa: cuatro performances en un rito. *Revista Colombiana De Antropología*, 55(2), 149-167. <https://doi.org/10.22380/2539472X.803>
- MANSUTTI, A. y Bonneuil, N. (1994/1996). Dispersión y asentamiento interfluvial llanero: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del post-contacto. *Antropológica*, 84, 43-72.
- MOLANO, J. (1998). *Biogeografía de la Orinoquía colombiana*. Bogotá, Colombia: Fondo FEN.
- MONOD, J. (1970). Los Piaroa y lo invisible: ejercicio preliminar a un estudio sobre la religión Piaroa. *Boletín Informativo de Antropología*, 7, 5-21.
- MONOD, J. (1972). *Un riche cannibale*. Paris, France : Unión Générale d'Éditions.
- MORALES, C. y Quispe, M.T. (Eds.). (2014). *Teärime Siri'koi Aqriime Suititi: el territorio ɻwotjūjɑ*. Caracas, Venezuela: Asociación Wataniba Organización OIPUS.
- MOREY, R. (1979). A joyful harvest of souls: disease and destruction of the Llanos Indians. *Antropológica*, 52, 77-108.
- MOSONYI, E. (2002). *Elementos de gramática piaroa: algunas consideraciones sobre sus clases nominales*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- NAVARRETE, Z. (2015). ¿Otra vez la identidad? *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 20(65), 461 – 479.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107). Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes (Entrada en vigor: 02 junio 1959)*.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independiente. Ratificado por la República de Colombia por la ley 21 de 1991. *revista América Indígena*, 58(3-4).

- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (OCEI). (1985). *Censo Indígena de Venezuela: nomenclador de comunidades y colectividades llevado a cabo en 1982*. Caracas: Taller Gráfico de la OCEI.
- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (OCEI). (1993-1995). *Censo Indígena de Venezuela: nomenclador de comunidades y colectividades. Llevado a cabo en 1992*. Caracas: Taller Gráfico de la OCEI.
- OLDHAM, P. (1996). *The Impacts of Development and Indigenous Responses Among the Piaroa of the Venezuelan Amazon* (Ph.D. dissertation). London School of Economics and Political Science, London, England.
- OLDHAM, P. (1997). Cosmología, shamanismo y práctica medicinal entre los *Wothiha* (Piaroa) En J. Chiappino y C. Alés (Eds.) *Del Microscopio a la Maraca* (pp. 225-249). Caracas: Exlibris.
- OVERING, J. (1973). Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-based Groups. *Man*, 8(4), 555-570. <https://doi.org/10.2307/2800740>
- OVERING, J. (1975). *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- OVERING, J. (1983/4). Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianas, Central Brazilian and North-West Amazon Sociopolitical Thought. *Antropología*, 59(62), 331-348.
- OVERING, J. (1984). Dualism as an Expression of Differences and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity Among the Piaroa of Venezuela. In K. Kensinger (Ed.). *Marriage Practices in Lowland South America* (pp. 127-155). Urbana: University of Illinois Press.
- OVERING, J. (1985). There is No End of Evil: The Guilty Innocents and Their Fallible God. In Parkin (Ed.), *The Anthropology of Evil* (pp. 244-78). Oxford: Blackwell Publications.
- OVERING, J. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination In a "Non-Violent" Society. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 133-156. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1001>
- OVERING, J. (1988). Styles of Manhood: an Amazonian Contrast in Tranquility and Violence. In S. Howell & R. Willis (Eds.), *Societies at Peace* (pp. 79-99). London: Tavistock Publications.
- OVERING, J. (1989). Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society. In G. Jahoda & I.M. Lewis (Eds.), *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development* (pp.169-192). London: Croom Helm.
- OVERING, J. (1989a). The Aesthetics of Production: The Sense of Community Among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, 14, 159-175. <https://doi.org/10.1007/BF00248687>

- OVERING, J. (1990). The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man, New Series*, 25, 601-19. <https://doi.org/10.2307/2803656>
- OVERING, J. (1995). O mito como historia: um problema de tempo, realidade e outra Questoes. (Myth and History: the problem of time, reality, and other matters). *MANA, Estudos de Antropologia Social*, 1(1), 107-140.
- OVERING, J. (2017). An Amazonian Question of Ironies and the Grotesque: The Arrogance of Cosmic Deceit, and the Humility of Everyday Life. In Shaffner & Wardle (Eds.), *Cosmopolitics Chapter 8* (pp. 209 – 226). Ciudad, editorial?
- OVERING, J. y M. R. Kaplan. (1988). Los Wóthuha. En W. Coppens (Ed.). *Los Aborígenes de Venezuela. III*. Caracas, Venezuela: Fundación la Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. p. 307-411.
- ROLDÁN, R. (1993). *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas de la Amazonia: La experiencia de los países de la región*. Bogotá: Fundación GAIA, CEREC, serie amerindia N° 4.
- SANTOS-GRANERO. F. (1986). Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man*, 21, 657-679. <https://doi.org/10.2307/2802902>
- ZENT, S. (1992). *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cuao River Wōthuhā: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization* (Ph.D. diss.). Columbia University, New York.
- ZENT, S. (1993). Donde no hay médico: las consecuencias culturales y demográficas de la distribución desigual de los servicios médicos modernos entre los Piaroa. *Antropológica*, 79, 43-71.
- ZENT, S. (1997). Reinventando los sistemas de atención médica para las Comunidades indígenas: el papel de las medicinas tradicionales. En J. Chiappino y C. Alés (Eds.) *Del Microscopio a la Maraca* (pp. 339-349). Caracas, Venezuela: Exlibris.
- ZENT, S. (2001). Acculturation and Ethnobotanical Knowledge Loss Among the Piaroa of Venezuela: Demonstration of a Quantitative Method for the Empirical Study of TEK Change. In L. Maf (Ed.), *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment* (pp. 190-211). Washington: Smithsonian Institution Press.