



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Aproximaciones a una Política Nativa

Percepciones sobre la participación política de las mujeres indígenas del río Mirití Paraná.

Joana Higueta-Castro

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonía

Leticia, Colombia

2019

Aproximaciones a una Política Nativa
Percepciones sobre la participación política de las
mujeres indígenas del río Mirití Paraná

Joana Higueta-Castro

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Estudios Amazónicos

Directora:

Dany Mahecha Rubio

Profesora asistente

Línea de Investigación:

Pueblos y Ambientes de la Amazonia

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonía

Leticia, Colombia

2019

*Dedico este trabajo a mi madre en Medellín y
a todas las mujeres del Mirití que con sus cuidados hacen el mundo.*

Agradecimientos

Como muchos procesos vitales esta tesis está llena de momentos de incertidumbre, de transformación, de grandes quiebres. Por eso quiero agradecer a todas las personas que de una u otra manera estuvieron cerca de mi durante este proceso. Esta tesis es el fruto de las relaciones que sostengo y que me sostienen. A todas y cada una de las personas que me brindó un consejo, una idea, que me recomendó un autor, que me sugirió una lectura. A todas las personas, gracias.

Quiero agradecer especialmente a todos mis parientes y amigos y amigas en el Mirití por enseñarme con tenacidad, a Celia, Adiel, Adriana, Herminia, Trinidad, Raimunda, Joaquina y Graciela por compartir conmigo sus alegrías, tristezas y esperanzas, y abrirme una ventana a sus vidas por las cual pude mirar y mirarme. A don Rodrigo Yucuna, Ciro y Cornelio Matapí por darme luces, e iluminarme en este tiempo.

Quiero agradecer a mi mamá por quien sus prácticas de cuidado y amor soy la persona que soy hoy. Por ella y por el trabajo material de sostener la vida realizado por muchos hombres y mujeres en el mundo, todavía podemos soñar con que haremos una humanidad mejor. A mi padre por apoyar cada uno de los pasos que he dado y por aconsejarme con paciencia y cariño cuando estaba perdida en este proceso de escritura, a mi hermano por ser mi polo a tierra y mi más importante apoyo siempre.

Quiero agradece muy especialmente a mi amiga Hermencia Tanimuka del Apaporis por cuidarme estos años, por enseñarme, por darme tanto cariño, y especialmente por construir conmigo este trabajo.

A mi familia elegida, Estephany Guzmán por sostenerme y ayudarme a tejer este camino desde hace tantos años. A Carolina Rojas por darme su fuerza y descubrir conmigo todas las transformaciones amazónicas. A Angélica Corredor por cuidarme siempre en Leticia y dejarme cuidarla en Girona. A Milena Suarez por inspirarme con tanta dulzura, y a Naydu Pineda por iniciar conmigo este camino y escucharme desde el comienzo de la maestría, cuando aún no sabía dónde irían a parar mis pensamientos. A todas ustedes amigas, gracias!

Quiero agradecer a Dany Mahecha, directora de este trabajo, por leerme con paciencia y apoyarme en las ideas que se me iban ocurriendo. Y también por inspirarme con su propio trabajo y pensamiento. A Edgar Bolivar por aconsejarme y escucharme cuando tuve tantas dudas.

En Girona quiero agradecer a la familia Cassú Camps, en especial a Leli, Manel, y Clara por todo el cariño y por cuidar de mí. A Marta Sureda por animarme a mostrar mi trabajo audiovisual. Y finalmente a Enric Cassú por todo el esfuerzo diario, por acompañarme en las ideas y sueños, y por todos los cuidados cotidianos brindados para que yo pudiera tener tiempo de escribir, editar y pensar. ¡Gracias!

Resumen

Este trabajo plantea una aproximación a los relatos orales de las mujeres de la región del Mirití Paraná con el objeto de conocer desde sus propias narraciones las prácticas y lógicas de participación en los diferentes procesos políticos que se han dado en la región.

A partir de sus narraciones documentadas en un audiovisual y la observación etnográfica se han identificado aspectos que tienen que ver con las relaciones entre parientes, la maternidad, los afectos, así mismo con la percepción que tienen las mujeres de procesos de tipo político que se han desarrollado en el Mirití.

Por último este trabajo quiere hacer una reflexión pensando la política desde dos tipos de esferas, una de carácter representativo que se ha venido cristalizando a partir de los diferentes procesos que han tomado forma en la región. Y la otra esfera que es de carácter más orgánico, ubicada en el día a día; la política nativa que pone su atención a las acciones y prácticas que las mujeres llevan a cabo para que la vida tenga lugar con creatividad.

Palabras clave: doméstico, política, mujeres indígenas, relatos orales.

Abstract

This work proposes an approach to the oral stories of women from the Mirití Paraná region in order to learn from their own narratives the practices and sense of participation in the different political situations occurred in the region.

From the audiovisual documentation of their stories and the ethnographic observation, some qualities have been identified regarding the relations between relatives, motherhood, affections, as well as with the perception that women have of political processes developed in the Mirití.

Finally, this work wants to think about politics from two types of spheres: one of a representative nature, that eventually has been crystallizing from the different politic processes in the region. And the other of an organic nature, the native policy that puts its attention to the actions and practices that women carry out so that life takes place with creativity.

Keywords: Domestic, politics, indigenous women, oral stories.

Tabla de contenido

1.Introducción.....	10
1.1. Cómo llegué a conocer a las mujeres del Mirití.	10
1.2. Antecedentes	12
1.3. Problema de investigación	15
1.4. Objetivo General:	15
2.Capítulo 1: Ahí está mi pensamiento.....	17
2.1. Género	20
2.2. Un territorio tejido	21
2.3. Acercarse al Mirití	22
2.4. Totuma de otra maloca	23
2.5. Algunos apuntes sobre las transformaciones familiares precedentes en el Mirití.	25
2.6. Discusiones actuales sobre el uso del audiovisual en el contexto investigativo amazónico.	26
2.7. El audiovisual y la antropología: un caso de exploración audiovisual en la Amazonía	27
2.8. Algunos aspectos técnicos.	28
2.9. Giro reflexivo, la representación como problema central.	29
3.Capítulo 2: La voz de las mujeres.....	33
3.1. La formación de la persona femenina	34
3.2. Relatos orales de las mujeres del Mirití Paraná	36
Graciela Yucuna	38
Raimunda Yucuna	48
Joaquina Letuama	56
Herminia Yucuna.....	64
Adiela Matapí.....	73
Celia Román	82
Trinidad Yucuna	90
Adriana Yucuna	96
Capítulo 4: Aproximación a la política nativa	107
3.3. Una política de los tejidos sociales	107
3.4. ¿Representación o aparición? El fuego de las mujeres.	112
Conclusiones.....	116
Anexo 1: Ahí está mi pensamiento: Capsula audiovisual de 15 min.	118
Anexo 2: Glosario de palabras locales	118
Anexo 3 : Glosario de animales	119
Bibliografía	120

Índice de imágenes

Fotografía 1: la abuela Graciela Yucuna durante la entrevista realizada en noviembre de 2018 (autoría propia).....	39
Fotografía 2: Graciela Yucuna con Hermencia Tanimuka y Girley, la nieta de Hermencia. Agosto de 2016 (autoría propia).....	41
Fotografía 3: Entrevista con Raimunda Yucuna mientras ella cerne mambe. Noviembre de 2018.....	49
Fotografía 4: Dibujo que representa el fuego de la cocina y las mujeres en el centro de la maloca. Las figuras que se ven en la parte detrás representan el mambeadero. Dibujo realizado por Ana Yucuna para el Diplomado de Participación Política de las Mujeres. Noviembre 2018	55
Fotografía 5: Joaquina Letuama durante la entrevista en Pedrera. Noviembre de 2018.(autoría propia)	57
Fotografía 6: Joaquina interviniendo en el diplomado de participación política de las mujeres indígenas. Noviembre de 2018. (autoría propia).....	64
Fotografía 7: Entrevista realizada a Herminia Yucuna en el patio de su casa. Octubre de 2018.	66
Fotografía 8: Herminia y Marceliano participando en el Diplomado de Participación Política de las mujeres. Noviembre de 2018. (autoría propia)	71
Fotografía 9: Adiola y sus dos sobrinas en la comunidad de Puerto Nuevo. Octubre de 2018. (autoría propia).....	74
Fotografía 10 : Hermencia y Adiola conversan mientras toman un descanso después de trabajar en la chagra. Octubre de 2018. (autoría propia).	79
Fotografía 11: Celia Román durante la entrevista en su chagra. Octubre de 2018. (autoría propia)	83
Fotografía 12: Celia Román en el Diplomado de Participación Política de las mujeres. Noviembre de 2018. (autoría propia).....	89
Fotografía 13: Trinidad Yucuna durante la entrevista realizada en la chagra de Lucila Yucuna su cuñada. Octubre de 2018. (autoría propia).	90
Fotografía 14: Adriana Yucuna durante la entrevista en su chagra. Octubre de 2018. (autoría propia)....	97

Índice de gráficas

Gráfica 1: Mapa de establecimientos vitales de Graciela Yucuna por el Mirití	40
Gráfica 2: Mapa de establecimientos vitales de Raimunda Yucuna por el Mirití	51
Gráfico 3: Mapa de establecimientos vitales de Joaquina Letuama por el Mirití.....	61
Gráfico 4: Mapa de establecimientos vitales de Herminia Yucuna por el Mirití.....	68
Gráfico 5: Mapa de establecimientos vitales de Adiel Matapí por el Mirití.....	75
Gráfico 6: Mapa de establecimientos vitales de Celia Román por el Mirití.....	85
Gráfico 7: Mapa de establecimientos vitales de Trinidad Yucuna por el Mirití	91
Gráfico 8: Mapa de establecimientos vitales de Adriana Yucuna por el Mirití	99

1.Introducción

1.1. Cómo llegué a conocer a las mujeres del Mirití.

Cuando llegué al río Mirití por primera vez en el año 2015, yo no sabía mucho de los pueblos amazónicos. Iba acompañada de un motorista y estaba trabajando para la Sede Amazonía de Universidad Nacional de Colombia, en el apoyo de estrategias educativas con las escuelas comunitarias del Bajo Caquetá. Mi trabajo consistía en acompañar a los profesores en la adopción de un enfoque de tipo investigativo, con base a la experiencia del entorno en el aula de clase. Se trataba de un proyecto que apuntaba en una dirección diferente a lo que después entendí, que significaba el aprendizaje tradicional en esa región. La experiencia con PROA (Proyecto Regalías Ondas Amazonas) no fue como quise, demasiados contratiempos se tradujeron en incumplimientos hacia las comunidades, y los enredos administrativos hicieron que renunciara pronto al proyecto. Día a día fue aprendiendo asuntos sobre la cultura de la región, en especial sobre los Yucuna y Matapí, ya que con ellos era con quienes más conversaba en aquellos días. Agradezco sin embargo la posibilidad de haber conocido a las comunidades del Mirití y familiarizarme con algunas de las personas a las que frecuenté durante ese año.

Mis días transcurrían entre idas y venidas por el río Mirití Paraná. Durante esas correrías por el río, me quedaba en cada comunidad por dos o tres días, después regresaba a Pedrera, sistematizaba la información y volvía al río. Así se fueron desarrollando los primeros meses, en los que fue creciendo la necesidad de aproximarme al universo de las mujeres indígenas. La complicidad y extrañeza con que nos relacionábamos insinuaban un mundo nuevo para mí. Era difícil acercarse a ellas, puesto que se mostraban tímidas y calladas pero no distantes. Las obligaciones del trabajo hacía que permaneciera muy poco tiempo en cada comunidad, alcanzando solo a relacionarme con los profesores y algunos de los sabedores que me invitaban a conversar con ellos.

Después de las primeras correrías sintiéndome a veces perdida sobre cómo relacionarme mejor con las personas del Mirití, le pedí a una amiga de la etnia Tanimuka de Apaporis, que me acompañara a recorrer el Mirití, y ella aceptó, además porque fue criada en el Mirití, y buena parte de la familia de su mamá vive en ese resguardo. Durante una correría fuimos hasta la comunidad Puerto Nuevo, allí, Hermencia Tanimuka se reencontró con su abuela materna, Graciela Yucuna quien la crío de infancia y a quien no había visto desde hace muchos años. Para ser exactos, 15 años, en ese momento Hermencia había podido viajar también al Mirití pero acompañando en una correría a Natalia Erazo, lingüista que trabajaba con los Tanimuka.

Después de esa última correría Hermencia no había podido volver al Mirití, ya que aunque está ubicado en la misma región y colinda con el río Apaporis, es necesario contar con combustible para poder viajar hasta la comunidad de Puerto Nuevo, donde vive la abuela. Por esa razón Hermencia aceptó entusiasmada a acompañarme. Puesto que Hermencia me había pedido el favor de hacer fotos de su abuela, el reencuentro entre Hermencia y Graciela quedó registrado tímidamente en mi cámara, lo que hoy recuerdo con alegría. Buena parte de esta tesis está inspirada en Hermencia Tanimuka: ella me dio luces, ideas, me motivó a hacer preguntas a las mujeres, con ella aprendí a ir a la chagra, a reírme de las cosas que hablan las mujeres, y también a interpretar lo que dicen los

hombres a través de la mirada de ellas. Aprendí junto a ella, y a todos sus parientes del Mirití, que el territorio es tejido por las mujeres todo el tiempo.

El 2016 fue un año decisivo para mi proceso de *amazonificación*: aprendí a hacer mambe con Hermencia, recibí clases de cerámica de Diomila Matapí, hablé sobre la organización política de las mujeres con Celia Román, acompañé y realicé trabajos de la chagra a Adiela Matapí, y a preparar casabe con Janeth Tanimuka. A medida que iba adentrándome en la relación con las mujeres y sus historias iba comprendiendo una dimensión del territorio que no había visto antes y que serviría de orientación para mi tesis: las mujeres hacen el territorio desde toda la labor del cuidado de sus parientes, desde los afectos, los consejos, los saberes y poderes que poseen, cómo así me lo fueron contando ellas mismas a través de mis torpes preguntas acerca del ser mujer indígena. Hermencia me dijo un día *yo quiero mi cultura, aunque mi cultura sea machista*. Esa expresión quedó sonando entre mis pensamientos: ¿era machista su cultura o había más de una interpretación a ese comentario? Supe entonces que para entender lo que quería decir Hermencia tenía que conocer su historia de vida y la de las demás mujeres del territorio sin perder de vista el contexto y lógicas de transformación que estaban atravesando el Mirití.

Durante el año 2016 fueron llegando y asentando nuevas preguntas y amplias relaciones con las personas de la región. En el transcurso de unas actividades con las escuelas comunitarias del río Mirití, La Asociación de capitanes indígenas del Mirití Amazonas (ACIMA), me solicitó el apoyo para la realización de un vídeo documental de un encuentro de tradicionales y sabedores que iba a tener lugar en la comunidad de Puerto Lago. El vídeo acompañaría un proceso de tutela para el restablecimiento de derechos en el resguardo. El motivo nacía del inhabitual cruce de situaciones que sobrepasaban la capacidad de reacción de las autoridades tradicionales; la construcción de una pista de aterrizaje sin la obligatoria la consulta previa con las comunidades; la instalación de antenas repetidoras de internet en sitios que poseen un manejo chamanístico especial; y la llegada a la región de actores armados, en especial de uno de los grupos disidentes de las negociaciones de paz entre el gobierno de ese entonces con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Al encuentro asistieron algunos funcionarios de Parques Nacionales, los tradicionales reunidos y unas pocas mujeres. Mi apoyo al encuentro consistió entonces, en realizar una serie de entrevistas con los tradicionales quienes explicaban, de acuerdo a la historia y a su pensamiento y conocimiento chamanístico, qué afectaciones traerían estos fenómenos y los proyectos que se estaban contemplando a su territorio. La idea era adjuntar el vídeo a la acción de tutela que se estaba construyendo. Al finalizar las entrevistas con los sabedores, una mujer indígena se me acercó y me preguntó si a las mujeres también las iban a entrevistar. Conversar con las mujeres era algo que yo había contemplado antes, pero debido a la urgencia de la producción del vídeo para enviar la documentación del caso prontamente y a que en el encuentro tenían la vocería los tradicionales y no habían muchas mujeres, no pude realizar tales entrevistas, en ese momento. Sin embargo, su comentario me motivó para más adelante regresar y entrevistar a las mujeres. Quizá ellas tenían experiencias diferentes a las que narraban los hombres y podría escucharlas.

Antes de renunciar a PROA conversé con el abuelo Rodrigo Yucuna de la comunidad Puerto Lago sobre la posibilidad de volver en algún momento. De alguna manera había quedado enganchada a ese territorio, mezclando irremediamente sus cambios a los míos. Quizás por esa razón la vinculación a la maestría en Estudios Amazónicos tenía mucho sentido. Regresar y devolver algo al territorio desde el poder y libertad que puede proporcionar la academia y hacerlo con el tema que había estado inquietando mi pensamiento, mi cuerpo y mis relaciones: la silenciosa fuerza política de las mujeres.

Pero antes de regresar al Mirití como estudiante de la Maestría, tuve la oportunidad de hacer parte del equipo de construcción de política pública de equidad de género para el Departamento del Amazonas. En este trabajo realizamos varias reuniones con el objetivo de construir un diagnóstico sobre las necesidades puntuales de las mujeres indígenas en temas relacionados al derechos a la salud, educación, participación, entre otros. En una de estas correrías (en agosto de 2018) visitamos los resguardos de Mirití Paraná, Yaigoge Apaporis, PANI¹ y los territorios de CRIMA² y

¹ Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Bora Miraña PANI.

² Consejo Regional Indígena del Medio Caquetá CRIMA.

AIPEA³. Durante esos recorridos hacía anotaciones sobre las inquietudes que animaban mis primeras preguntas de investigación. Y si bien esas correrías estaban marcadas por mi acercamiento institucional, la sincronía del espacio, el tiempo y el tema me llevaron incluirlas como una experiencia previa y fundamental al trabajo de campo, ya que me permitieron hacer un paneo general sobre algunas de las situaciones que me encontraría más adelante, así como contrastar dos experiencias diferentes en cuanto al rol que asumimos cuando llegamos a esta región.

La experiencia de trabajo para la construcción de un diagnóstico estuvo llena de contradicciones que no hacían sino fortalecer mi convencimiento sobre la necesidad de escuchar otras voces políticas. En muchas ocasiones la vocería masculina se tomaba literalmente las reuniones. Si bien cuando construimos la metodología para acercarnos a las percepciones e ideas de las mujeres no pensamos excluir a los hombres de las reuniones, sino al contrario integrarlos e incluir sus saberes, parecía que la presencia masculina y su vocería estaba opacando ruidosamente la voz de las mujeres a quienes necesitábamos y queríamos escuchar para poder formular la política pública en equidad de género.

En la reunión con ACIMA puntualmente, los hombres se sentaron en la mesa de relatores y a pesar de que en algunos momentos intentamos motivar a las mujeres a hablar, ellas se mostraron renuentes a hacerlo, quizá porque quién te entrega la voz como un regalo se instala como el dueño de la misma. Transcurridos dos días de los tres días de reunión le pedimos directamente a las mujeres que se expresaran. En ese momento, los hombres, no todos, pero sí una gran mayoría de ellos, se retiraron de la maloca haciendo comentarios incómodos sobre la reunión. En términos generales, en el Mirití son muy pocas las mujeres que hablan en voz alta sin sentirse avergonzadas delante de personas ajenas a sus comunidades. Los hombres lideran los espacios y congresos que realiza ACIMA, y las mujeres sienten que no han tenido tanta escuela política como ellos, para participar de estos espacios, por lo que no se sienten seguras al expresar en castellano sus opiniones.

Sin embargo, hay también un factor que se debe considerar y del que solo fui consciente cuando regresé al Mirití con otro rol para hacer mi campo. Cuando fui como parte del equipo de la Política Pública en equidad de género yo hacía parte de un interlocutor externo, llámese gobernación del Amazonas o Estado. En cambio cuando fui a hacer mi campo, era Joana, una estudiante de maestría. Los dos roles que interpreté durante el 2018 fueron diferentes y las comunidades así lo percibieron y actuaron en consecuencia. Cuando fui en nombre propio a hacer mi campo, yo era una mujer blanca, es decir una agente femenina. Mientras que cuando fui como parte de una institución, en especial los hombres indígenas me asociaron con aspectos masculinos. ¿Tienen las instituciones género? Y si lo tienen ¿es el Estado un agente masculino? La noción por la cual el Estado, y más concretamente lo político, para estas sociedades es percibido con género masculino, quizás esto sólo puede interpretarse a través de la larga historia de relacionamiento de estas sociedades con la sociedad no indígena y con el Estado, lo cual intentaré desarrollar brevemente en el capítulo final de esta tesis.

1.2. Antecedentes

Durante la construcción de esta propuesta consulté el trabajo realizado por algunos antropólogos y antropólogas que realizaron sus trabajos en la región desde los años 70, y que han contribuido con descripciones y análisis sobre las historias de poblamiento e historias de origen de los diferentes pueblos que habitan el Mirití.

Buena parte de este marco histórico de antecedentes académicos se ha centrado sobre los Yucuna y los Matapí (Herrera 1975; van der Hammen 1992; Matapí 1997; Rosas 2005), pero también hay importantes trabajos sobre los Letuama y los Tanimuka (von Hildebrand 1975; Elizabeth Reichel 1976; Franky 2004). Algunos de los trabajos etnográficos de los cuales hacen referencia otros autores son el de Menno Oostra (1979) que a pesar de intentar localizar no pude conseguir para este trabajo. Y el trabajo de Eleonor Herrera (1975). Esta última ha realizado descripciones sobre

³ Asociación de Autoridades Indígenas La Pedrera Amazonas AIPEA.

algunos de los mitos como el mito de *Kanumá* que representa el robo del yuruparí a las mujeres y el nacimiento de la comida, lo que ayuda a dimensionar como se produjo el nacimiento del poder político y las labores por género para los pueblos de esta región.

Los estudios realizados en la década de los 70 y 80 en el Mirití se centraron en ampliar los conocimientos sobre las sociedades amazónicas de esta región, y contribuyeron a plantear discusiones, que se han ido posicionando en aspectos políticos, como la exigencia del reconocimiento de los derechos frente al Estado Colombiano especialmente a partir del marco normativo que significó la constitución política de Colombia de 1991.

Para la década de los 90, los trabajos de Uldadiro Matapí (Matapí 1997) y Clara van Der Hammen (van der Hammen 1992) con el apoyo de Tropenbos Colombia permitieron entender aspectos simbólicos de las prácticas y conocimientos del medio ambiente, estableciendo relaciones que sobrepasan los límites disciplinares de la academia, a través de la inmersión en el manejo profundo del mundo y de la cosmovisión sobre la que se sustenta. Van der Hammen (1992) pone un cuidado especial en el papel de las mujeres en la horticultura y se centra en las relaciones simbólicas asociadas a la producción de alimentos.

Dentro de los estudios actuales se encuentra el trabajo de Diana Rosas (2005) sobre la afluencia del dinero en el río Mirití, esta autora pone la atención sobre el proceso de interculturalidad que se ha producido en el Mirití debido a diferentes fenómenos que han generado fuertes cambios en los modos de vida y organización de estos pueblos. Específicamente, describe como el dinero se convierte en un factor fundamental y la llegada de las transferencias marca el inicio de rupturas y transformaciones familiares y comunitarias (Rosas 2005). Reconozco en el trabajo de esta autora un gran antecedente que me inspiró y brindó ideas para abordar a las comunidades del Mirití de mejor manera.

Durante mi estancia en 2016 en el Mirití, con motivo del desarrollo de mis labores en el río con PROA, conocí a Alejandra Calderón en la comunidad de Puerto Nuevo. Ella estaba trabajando sobre los procesos de enseñanza y aprendizaje de los niños y niñas en esa comunidad. Su trabajo me resulta muy inspirador ya que Alejandra describe minuciosamente el proceso de aprendizaje de niños y niñas, y lo hace con mucho respeto. “Nosotros no somos de papel” (Calderón 2016), es un acercamiento a la infancia en el Mirití que me hizo pensar en algunos de los relatos que las mujeres narraron sobre su propia infancia, sobre cómo aprendieron todos sus saberes de sus madres, sobre las personas involucradas en ese aprendizaje, y especialmente, sobre las redes de cuidado y afecto tan fuertes y poderosas que se generan desde temprana edad con los parientes. Su trabajo me inspiró para escribir mejor y tratar con mayor cuidado los relatos orales de las mujeres, con más respeto, siendo consciente y reconociendo mi propia experiencia durante estos años de acercamiento a cada una de las vidas con las que me relaciono en el Mirití.

En relación a los antecedentes académicos que abordan el tema de lo doméstico, y han indagado por las perspectivas de género en las sociedades indígenas, encontramos el trabajo de Joana Overing sobre Piaroa, el cual es pionero en plantear este acercamiento al cuidado como esferas altamente importantes para las sociedades en la Amazonía. (Overing 1999). Este trabajo es importante para esta investigación porque plantea una reflexión sobre la vida cotidiana, y para este pueblo y su importancia en el mantenimiento de la vida en colectivo para este pueblo. Lo interesante aquí, es que la autora replantea los criterios sobre los cuales se mantiene la sociedad, contrastando el papel que se atribuye en occidente el papel de la coerción, con el de la *domesticación*, para el caso de los Piaroa. También propone una distinción entre lo que es una colectividad y un colectivo, el primero da cuenta de un tipo de estructura vinculado al estatus y reglas jurídicas, en tanto que la palabra colectivo, da cuenta de apego a un modo de ser social y culturalmente específico. La influencia de esta autora en la etnografía contemporánea de la Amazonia se ve reflejada en una gama de etnografías que dedican buena parte a describir las relaciones afectivas y de cuidado, orientadas a consolidar las relaciones de parentesco a través de compartir alimentos, sustancias rituales y toda una ética de la ayuda mutua. (Véase los trabajos de Belaunde (2001) con el pueblo Airo pai, Els Lagrou (2011) con los Kaxinaua, Mahecha (2015) con los Macuna, entre otros trabajos.

Posteriormente, durante los años de lectura y escritura para desarrollar la maestría en estudios amazónicos estuve revisando fuentes bibliográficas y documentales sobre el Mirití. A grandes rasgos es posible afirmar que la voz de las mujeres no es el centro dentro de los intereses de la mayor parte de los investigadores e investigadoras de la región, y paralelamente se suele decir,

incluso por las personas de las mismas comunidades, que en la voz de sus compañeros hombres se recoge la voz de las mujeres. Pienso que esta expresión no debe ser tomada a la ligera, ya que como veremos en los relatos orales las mujeres plantean asuntos y percepciones que pueden distanciarse en cuanto a las ideas que pueden expresar los hombres, por tanto parto de la idea de que es necesario también escucharlas a ellas.

No adentrarse en el terreno de las historias femeninas y quedarse con los relatos de los hombres, excluye sobre todo una visión del mundo, que a su vez tiene repercusiones en las expresiones políticas y/u organizativas de la región. No sin razón han sido los hombres quienes se han venido relacionando, sobre todo después de la década de los 90, con las diferentes instituciones y organizaciones que trabajan en esta región. En esta medida es interesante ver entonces como la voz masculina ha sido legitimada a través de los estudios etnográficos a lo largo del tiempo, tanto en trabajos escritos como audiovisuales, dejando un espacio muy reducido a las historias desde el cotidiano, que recogen experiencias personales que podrían ser narradas por las mujeres.

Esa curiosidad por escuchar la voz de las mujeres, aquella que después descubrí que se enciende con el fuego de su fogón y que es altamente valorada, según los mismos hombres, abuelos y jóvenes, contiene el material que me interesa desplegar en este trabajo. Aquí recojo las experiencias de las entrevistas, pero también de vivir, pensar y reír con ellas, compartir mis propios asuntos, y dejarme leer y ser escuchada por ellas.

Me preguntaba entonces si Adriana, Adiola, Celia, Joaquina, Herminia, Raimunda, Trinidad y Graciela, pudieran interlocutar con un foráneo, sea el Estado, una institución, organización, colectivo, proyecto etc. ¿Qué dirían? ¿Pensarían igual que los hombres? ¿Dirían que les duele el territorio en los mismos aspectos que a sus compañeros hombres?, entonces ¿Qué tan cierto es eso de que las mujeres encuentran su voz dentro de la voz de sus compañeros? O ¿Existe una voz propia de las mujeres?, y si esto es así ¿De qué daría cuenta esa voz? ¿Qué elementos relataría? ¿Qué decidirían contar y qué no? ¿En qué se distancia esta voz femenina de los relatos de los hombres?

Cuando pienso en las historias de las mujeres como fuente de aproximación al conocimiento de los fenómenos sociales, políticos y económicos de los pueblos del Mirití Paraná, me pregunto porque anteriormente no se han hecho este tipo de trabajos, teniendo en cuenta que el relato de un individuo puede aportar interesantes elementos para la aproximación a su contexto. Pienso entonces que esta indiferencia o desinterés por la voz de las mujeres indígenas parece un reflejo de la forma en que nos hemos acercado y cómo hemos tratado desde las disciplinas académicas a lo femenino en nuestras propias sociedades, con indiferencia en muchas ocasiones, e incomodidad casi siempre.

Abrir espacio para las voces femeninas ha sido un reto de los diferentes feminismos, posicionar el tema del género dentro de la agenda académica no es un tema fácil porque suele confundirse en muchas ocasiones la connivencia silenciosa hacia expresiones de violencias machista con el respeto por la diversidad cultural, como si la cultura fuese algo estático y no se transformara constantemente. Con este panorama, es fácil darse cuenta porque lo femenino ha sido tratado con indiferencia, y por esa razón no es solo necesario hacer una aproximación a los relatos de las mujeres, sino que es una deuda que tienen este tipo de trabajos con las mujeres de la región.

A partir de mi experiencia con ellas descubrí y me quité una cierta ingenuidad complice que traía y me hacía dudar de si las mujeres de esta región tenían una voz diferenciada a la de sus compañeros. Ahora no lo dudo, y siento en cambio que no hemos sabido escuchar esa voz, o simplemente no nos hemos interesado en buscarla. Curiosamente, pienso que mucha de nuestra sordera ha tenido repercusiones de distinto orden tanto dentro como fuera de las comunidades. Como la imagen fruto de un reflejo, y que proyecta ruidosamente los mismos vicios y formas de la imagen originaria. Esto lo vemos, muy a menudo en el proceder administrativo y político que se despliega en la región.

1.3. Problema de investigación

Conociendo que las mujeres ocupan un papel preponderante en asuntos de crianza, manejo de la horticultura e intercambios rituales, de los cuales dependen el prestigio de los hombres en las sociedades amazónicas (Véase Guzmán 1997; Jackson 1990-1991; Mahecha 2015; Van der Hammen 1992), resulta llamativo la escasez de trabajos etnográficos sobre las miradas femeninas en torno a temas como el manejo del territorio y la participación en espacios políticos. Tenemos además que en estos trabajos las mujeres juegan un rol pasivo según sea la investigación, y sus relatos son expuestos desde voces externas.

Esta investigación considera pertinente indagar acerca de la percepción de las mujeres sobre su participación en los procesos políticos y organizativos del territorio. Este enfoque o punto de mirada podría ayudar a encontrar nuevos elementos, que permitan dimensionar una participación por género y etaria capaz de brindar herramientas para la consolidación de procesos más incluyentes dentro de los territorios indígenas, teniendo en cuenta las lógicas del cuidado, las relaciones parentales y prácticas desde lo doméstico.

Además, esta investigación está abierta a cuestionar lo que entendemos por participación, es decir, el ejercicio limitado a los procesos organizativos y políticos mediados por las figuras de la representatividad, la vocería y el liderazgo, posibilitando vislumbrar la participación desde otras esferas ubicadas en niveles no representativos y posiblemente más ligados a espacios de lo doméstico y del cuidado.

Es por esa razón que esta propuesta gira alrededor de la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las percepciones y prácticas de las mujeres indígenas relacionadas con la participación en los procesos organizativos y políticos del territorio desde las últimas dos décadas del siglo XX hasta la actualidad?

1.4. Objetivo General:

El objetivo de este trabajo de investigación es comprender las percepciones y prácticas participativas en los procesos organizativos y políticos del territorio de las mujeres indígenas a través de la realización un audiovisual.

Para poder dar desarrollo el objetivo principal de esta investigación se ha optado por una metodología que incluya la observación etnográfica, acompañada de un componente audiovisual sobre el que se reflejan las entrevistas realizadas a las mujeres. Al mismo tiempo se han pensado unos ejes conceptuales claves como son el de territorio y el género. En este sentido se propuso la elaboración de tres capítulos que abordan los temas propuestos durante esta investigación:

El primer capítulo que he titulado *Ahí está mi pensamiento* desarrolla aspectos conceptuales y metodológicos que apuntan a generar claridades y a presentar asuntos en cuanto al enfoque audiovisual que se ha incluido en esta investigación. Al mismo tiempo en este capítulo realizo una presentación de las sociedades del Mirití- Paraná, con el objeto de acercarnos al contexto de la investigación.

El segundo capítulo que he titulado *La voz de las mujeres* se desarrolla y presenta los relatos orales de las mujeres entrevistadas a lo largo de esta investigación. Aquí busco dar relevancia a los aspectos que tienen que ver con la creación de las redes parentales, a las cuales las mujeres le asignan mucha importancia durante la narración, y la constitución de la persona femenina narrada a partir de los consejos, curaciones y aprendizajes dados a cada una de las mujeres y sobre los cuales ellas recuerdan y mencionan aspectos puntuales.

Es importante mencionar que en este capítulo se quiere dar énfasis a las emociones expresadas por cada mujer a lo largo de cada narración. Este es un elemento fundamental, puesto que permite dimensionar las rupturas y tensiones a lo largo de la vida de cada una de las mujeres y el significado que cada una de ellas le asigna a esa experiencia o acontecimiento vivido.

En el último capítulo que he titulado *Aproximación a la política nativa*, recojo los elementos de las narraciones y planteo una reflexión sobre la tensión producida por el encuentro entre las prácticas y acciones de las mujeres en torno al cuidado, la creación de las redes parentales, y la política en

términos de representatividad. Allí me centro en ver como las prácticas y saberes que poseen las mujeres las posiciona como agentes políticos que les permite crear y navegar en las contingencias de la vida.

2. Capítulo 1: Ahí está mi pensamiento

Este trabajo tiene por objeto comprender las percepciones y prácticas de las mujeres indígenas sobre los procesos políticos y organizativos en el Mirití, por lo tanto, es necesario definir los conceptos a través de los cuales se construyó esta investigación.

Esta investigación entiende la '*percepción*' como la extracción y uso de información sobre el propio entorno, haciendo una división entre la percepción de los objetos, que está más relacionada con lo sensorial, y una percepción de los hechos, más vinculada a lo epistemológico y al marco interpretativo de los objetos y los hechos que lo envuelven. Es decir, la percepción está estrechamente ligada al conocimiento en la medida en que la percepción sensible deviene en una percepción social del entorno. Para ampliar este tema recomiendo consultar los trabajos de Merleau Ponty, donde profundiza sobre la relación entre percepción y ciencia, de tal modo que la percepción no únicamente se piensa como un proceso cognitivo fruto de una experiencia sensible, sino más bien en relación a la constitución de ideas a partir de la experiencia vital y a través de las cuales se constituye lo que sabemos e interpretamos de los hechos. En esta medida la percepción es también un proceso social, fruto de la interacción de una persona y de un contexto sociohistórico determinado (Ponty 2003).

Al plantear las percepciones sobre la participación política de las mujeres desde un aspecto epistemológico me pregunto especialmente por las ideas que las mujeres tienen sobre los procesos políticos y organizativos que se han desarrollado en el Mirití: ¿Qué tipo de ideas les generan a ellas estos eventos? ¿Qué recuerdan de sus propias experiencias o de las de sus parientes? ¿Qué tipo de compromiso sienten ellas con la participación en los procesos políticos? Estas son algunas de las preguntas que rodean esta investigación y que me llevan a pensar en la percepción no únicamente como un proceso mental, si no como producto de la interacción social entre las mujeres del Mirití y su entorno y otros agentes foráneos.

Otro de los conceptos claves para esta investigación es el de '*prácticas*'. Para el desarrollo de este concepto me inspiré en el trabajo desarrollado por Natalia Quiceno Toro con las comunidades afrotratañas en el Chocó. Ella entiende las prácticas cotidianas como un arte de creación, producción y ensamblaje que permite la existencia de las fuerzas para resistir y vivir en el territorio (Quiceno 2016). Me inspiré en este trabajo debido a que plantea las prácticas y las acciones que realizan las personas cotidianamente como potencias para el desarrollo de la vida frente a situaciones violentas. En este sentido mi aproximación a las prácticas que desempeñan las mujeres se encamina a revelar las estrategias de creación que operan entre las mujeres en el Mirití para impulsar, continuar y multiplicar la vida, la fertilidad y la abundancia. Ello me permite pensar también las prácticas cotidianas de las mujeres en diálogo con los procesos organizativos y políticos en el territorio. En ese sentido el trabajo de Quiceno es muy enriquecedor porque a través de las prácticas cotidianas, las personas generan espacios múltiples de acción que enriquecen la experiencia vital. Estas acciones les permiten manejar las tensiones y construir, y navegar en la incertidumbre diaria, es decir, poner en balanza las fuerza vitales, sobrellevar situaciones estresantes y/o violentas y activar la creatividad como fuerza que impulsa la vida.

En otras palabras, es una política del mundo presente que le hace frente a las fuerzas cotidianas con acciones cotidianas y no se plantea ideales que se presentan de forma abstracta. Pensar la política desde las acciones y prácticas cotidianas es algo que me interesa realizar en este trabajo, abriéndome paso en medio de las discusiones que ven la política como un ejercicio piramidal sobre

las cuestiones generales que afectan a los colectivos humanos. Mirando otras formas de dar y equilibrar la vida, de encarar las condiciones de existencia, de crear con creatividad el presente podemos dar una interesante discusión y descubrir que la política nunca es igual para todos los seres ni es igual en todos los lugares. La política, como la vida, es diversa, múltiple y flexible en función de cada contexto.

Debo decir que mi formación de pregrado como politóloga me enseñó a rastrear dimensiones de política relacionadas a las expresiones de poder político. Muchos de los autores que leí durante los años de mi pregrado entendían estas relaciones en función de una estructura social amplia y muchas veces sistémica enmarcadas en relaciones Estado-sociedad. Sin embargo, durante esta investigación quise realizar una exploración sobre otras nociones de política enmarcadas en dimensiones que la ciencia política pasa de largo, y que son más cercanas a la experiencia cotidiana de las personas por afrontar las tensiones y fuerzas del día a día.

De esta manera nos acercamos al concepto de política nativa, como el ejercicio de prácticas y acciones cotidianas cargadas de sentido respecto a las realidades puntuales a las que responden, que para el caso de los pueblos de esta región, obedece también a modos de pensamiento y cosmogonías que se basan sobre todo en una ética del cuidado de los parientes y de las relaciones con su entorno cósmico (Franky & Mahecha 2017). En esta medida las nociones que las personas del Mirití tienen sobre qué es el territorio, la familia o la comunidad permiten concebir la política desde las relaciones cotidianas y sus posibilidades y no como un ideal abstracto bajo el que someter las percepciones y acciones diarias.

Este distanciamiento que este ejercicio implica respecto a los grandes conceptos a través de los cuales se construye y concibe la política me conduce a preguntas que giran alrededor de otras formas de participación, alejadas de aquellas circunscritas a las lógicas institucionales que recortan las posibilidades y demarcan el ejercicio de la política en términos de presencia en espacios de representación. La participación, como las mujeres lo han manifestado, consiste más en impulsar la vida y vivir bien, que en representar a otros.

Con ello no pretendo decir que hay momentos en que no sea importante mirar la participación desde los lugares en que se entiende la política en términos clásicos. Sin embargo como lo desarrollaré a lo largo del texto, propongo entender la política desde dos esferas que se interconectan entre ellas y tienen puntos de tensión; una esfera cercana a estas prácticas y lógicas de lo doméstico y la otra cercana a la participación en términos representativos que tiene forma sobre todo en las formas de la burocracia indígena. Algunas de las mujeres me hablaron directamente de liderazgo y de representatividad como Celia Román o Adiel Matapí, estos conceptos empezaron a tomar fuerza en el Mirití especialmente a partir del marco normativo generado con la constitución de 1991.

Hannah Arendt, en uno de los textos convertido en un clásico de la filosofía política moderna, ¿Qué es política? (Arendt 1997) describe la política como el espacio ligado a la acción pública, es decir, al ejercicio de sacar del espacio privado y oculto las acciones y dimensionarlas y visibilizarlas en un espacio abiertamente visible y manifiesto. Esta idea de sacar a la luz, la hizo centrar su atención en definir ambos espacios el de lo público y el de lo privado que han contribuido en buena medida a las formas en cómo se desarrolla la política en las sociedades mayoritarias. Al respecto cabe preguntar si las acciones y prácticas que buscan promover la vida y manejar las tensiones producto de vivencias personales y cotidianas tal como hacen las mujeres entrevistadas, pueden o no catalogarse como públicas y por tanto ser entendidas como acciones políticas según el concepto de Arendt.

Sin embargo cómo se puede demarcar una esfera privada y doméstica de una esfera pública en estas sociedades, cuando los asuntos que son considerados como íntimos por la sociedad mayoritaria tienen una importancia colectiva para las sociedades del río Mirití. ¿Será que las formas de crear el parentesco, de conformar parejas, de realizar curaciones durante la menarquia, de controlar la fertilidad son asuntos privados? En esta medida estas divisiones sobre las cuales entendemos la política en la sociedad mayoritaria no perciben la delicadeza y los hilos con los que se teje la cultura en sociedades donde estas divisiones no se presentan de manera tan tajante.

En el contexto de las sociedades indígenas los conceptos como política, público y poder tal cual los entendemos en occidente tienden a encontrarse con prácticas y formas propias de desarrollar la organización y vida social en estas sociedades. En ellas, el ejercicio de la política y el manejo del

poder está, en muchos casos, más relacionada con la capacidad persuasiva para alcanzar el consenso a través del desarrollo de la oratoria que en relación a el dominio, en muchos casos de tipo, coercitivo como fue la base para la constitución de los Estados en occidente. Según Alcida Rita Ramos, las formas de desarrollo político entre los pueblos indígenas de Brasil se expresan en “discusiones interminables, ponderaciones, argumentaciones y contra-argumentaciones que pueden llevar horas, tal vez días, hasta que se llegue a un consenso que engloba no a la mayoría sino a todos” (Ramos 2015 pág 60). Así la capacidad de persuasión para llegar al consenso se construye sobre las habilidades de oratoria de las personas. Respecto este punto es interesante mencionar cómo en el río Mirití vienen surgiendo desde hace algunos años liderazgos de mujeres en escenarios de discusión donde hay un nivel muy importante del manejo de la oratoria, como así me lo narraron algunas de las mujeres en sus relatos, este es un tema que genera gran debate actualmente ya que es un factor de diferencias y de polarización social.

Así pues, como venía diciendo las categorías que usamos muchas veces no alcanzan a tocar el profundo mundo del lenguaje sobre el cual se configuran las relaciones políticas de las sociedades amazónicas. Categorías como público y privado, tambalean fuertemente frente al modo como las sociedades indígenas despliegan su relación con lo político.

Es importante para mi decir que en este sentido me he inspirado en el trabajo de Félix Guattari para pensar la política, o mejor para acercarme al concepto de política como desencajada de estructuras “maquinarias” ligadas a la institución Estado, y en cambio me he animado a pensarla desde espacios mínimos de acción con enorme repercusión social. Guattari entiende el concepto de micropolítica como aquello que se escapa de las instituciones, que habita en las fronteras y que es capaz de crear e imaginar horizontes diferentes. Esta apuesta es claramente una invitación a buscar en otros escenarios las raíces que impulsan el mundo y la vivencia social, y por esta intuición me dejo llevar durante este trabajo.

Por otro lado es importante mencionar que he tenido en cuenta las reflexiones realizadas en el marco de las discusiones entre feminismo y antropología, y en especial sobre la deconstrucción de la otredad, que desde la antropología se realiza a través del reconocimiento de las entidades históricas de la cuales tampoco puede evadirse el mismo investigador o investigadora. (Abu Lughod 2012) En este sentido, la reflexión hecha por Abu Lughod es fundamental, ya que permite reconocer la doble división dentro de los trabajos desde la antropología feminista. Sin embargo ¿cómo se construyen estas reflexiones sobre las mujeres indígenas o sobre cualquier otro asunto sin tener en cuenta el lugar de partida, un “yo” que a la vez está dividido por la relación de género que se posee en mi propia cultura?

Es necesario reconocer mi papel como investigadora sujeta precisamente a estas categorías mentales, culturales, sociales y políticas que configuran mi identidad. Y en esa medida reconocer la imposibilidad de un “yo” neutral. Es decir, para decir lo que quiero decir, tengo necesariamente que partir del problema que significa el género en mi sociedad y claro está en relación o aproximación a otra cultura o sociedad diferente. Partir de este reconocimiento me ayuda a evidenciar también las relaciones de poder desiguales, que se producen al transponer categorías dando por sentado que se producen de igual modo en otras sociedades. Sin embargo quiero decir, que este problema no saldado dentro de la antropología feminista no me paraliza para acercarme, ni tratar de conocer la idea de género, división de roles, feminidad u otros conceptos que son el motor del orden social que se produce dentro de la sociedad tan rica del Mirití.

Dejando de lado la crítica antropológica y feminista, quiero decir que me decidí a escuchar a las mujeres porque con ellas he pensado y he aprendido sobre aspectos de los cuales antes no había reflexionado, y por ello las valoro como potentes generadoras de cultura; y porque creo que ellas al ir narrando sus relatos de vida expresan una dimensión, que ha sido tratada con indiferencia e invisibilidad por la academia y otros. Esa dimensión permite conocer desde una de las fibras del tejido de lo cotidiano, desde la emoción de una experiencia personal la historia más amplia de la sociedad del río Mirití-Paraná.

2.1. Género

Los estudios e investigaciones que han tenido algún interés en describir las relaciones de género para la región de las tierras bajas de Sudamérica se han acercado principalmente desde dos corrientes que describen a las sociedades en función de cómo se producen estas relaciones entre lo femenino y lo masculino. Así mismo se ha observado con detalle cuales son los dominios que posee cada uno de los géneros, y las tensiones que se producen entre ambos.

En esta medida una primera oleada de estudios empezaron a describir las relaciones entre los géneros para algunas de estas sociedades como relaciones antagónicas y tensas. (Siskind 1973; Bamberger 1974). Según Mariana Gómez, la atención de muchos de estas investigaciones se centró en describir algunos fenómenos sociales basados en la observación en cuanto a la división de los espacios y los dominios de cada uno de los géneros, es decir los saberes que eran asignados tanto a los hombres como a las mujeres. Por ejemplo; a los hombres se les solía poner cuidado a que ostentaban el conocimiento ritual y chamanístico, siendo los principales protagonistas en espacios ceremoniales, en tanto que se describían los dominios de las mujeres como pertenecientes a espacios por fuera de los centrales, o públicos y relegadas a las labores del cuidado (Gómez 2010). Esto contribuyó a realizar descripciones que presentaban la subordinación del género femenino por el género masculino.

Ahora bien, después de los trabajos de Joana Overing con los Piaroa surgió una corriente que empezó a dirigir la atención y a posicionar de manera diferente las relaciones que se producían en estas sociedades desde una esfera doméstica y del cuidado de los parientes (Overing 1999). Overing empieza a plantear que es desde la potencia de lo doméstico que se producen y reproducen los circuitos sociales de estas sociedades en dialogo con lo chamanístico. Con estos nuevos aires en las etnografías amazónicas, se empieza a plantear el carácter socio céntrico de estos pueblos y las relaciones entre personas de distinto género empiezan a verse, como operantes en un marco de empatía y complementariedad, desde los dominios y espacios que posee cada una de ellas. Así, este giro dado por este tipo de estudios empezó a posibilitar una mirada diferente de esta esfera doméstica y de las las relaciones sociales que desde allí operan. (Belaunde 2001, 2005; Gow 1991; Langdon 2013)

El género como expresión de una relación complementaria, permitió a su vez empezar a ver otros fenómenos que se producían dentro de las sociedades amazónicas y que se manifestaban en la vida cotidiana; el trabajo cotidiano y continuo para construir a las personas con capacidades morales de vivir en este mundo, los cuidados y las pautas de crianza (Mahecha 2015), así como la importancia de los consejos y los regaños para generar conductas morales esperadas socialmente (Pereira 2012).

Todos estos trabajos resultan ser significativos antecedentes para poder pensar la participación política de las mujeres indígenas en el Mirití, especialmente porque plantean poner atención a las relaciones de tensión y encuentro entre lo femenino y masculino en esta región, pero en particular en esta investigación partiendo desde la potencia de los dominios femeninos. Por esa razón, para mi pese a que el género se presenta en principio como una categoría neutra y bien sea, útil para el análisis de cómo se producen estas relaciones entre los géneros, lo que está detrás de los análisis del género es la configuración de las relaciones simbólicas y como no, desiguales en muchos casos de poder (cf .Scott 1996: 65)

En esta medida, más que entender el género desde una relación complementaria o por otro lado una relación de subordinación, yo la veo como una relación de tensión vital que se teje, se configura y sobre todo se transforma, en la medida en que la sociedad se encuentra con nuevos elementos transformadores que adopta o rechaza. En la medida en que el género puede ser entendido como una categoría de análisis de esta tensión, para las sociedades indígenas amazónicas es fundamental preguntarse por las transformaciones y cambios en las nociones de género originadas principalmente debido al contacto con el Estado y con la sociedad no indígena (cf. Segato 2014)

Para Segato quien desarrolló algunos trabajos con sociedades del río Xingú, las sociedades indígenas son de tipo dual, antes que de tipo binario, esto quiere decir que si bien existen diferencias de género entre lo femenino y lo masculino, estas diferencias no habían constituido abismos entre ambos géneros hasta el encuentro con la estructura de género del mundo “blanco” lo que establece una relación jerárquica y “desarraigada” mediante la prevalencia de los hombres indígenas en espacios de negociación con el Estado, generando una superinflación de su papel en

la comunidad, e invisibilizando las labores domésticas que realizan las mujeres, lo que a su vez genera una división entre público y privado, que antes no era tan evidente en estas sociedades (Segato 2014: 78).

En consecuencia, durante toda la investigación trato de poner atención a los aspectos que tienen que ver con el encuentro entre la forma de construcción del género para el mundo indígena amazónico con la forma no indígena de concebirlo. El género no es pues un asunto de mujeres, ni trata solo el tema de la sexualidad. Más bien es una categoría para comprender las relaciones que se establecen culturalmente entre los diversos géneros y los discursos jurídicos, políticos y culturales que sustentan dichas divisiones en el marco de sociedades en transformación, como lo es la sociedad del Mirití Paraná.

En esta medida una aproximación a estos estudios teniendo en cuenta el género permite hacer reflexiones más atentas sobre los papeles que juegan las mujeres en las sociedades indígenas y no indígenas, dimensionando si las relaciones que las mujeres establecen con el territorio pueden variar a las establecidas por los hombres (Muratorio 2005; Guzmán 1997) Así mismo pone atención a como los intercambios con otras sociedades, el establecimiento de políticas y proyectos desarrollistas y demás procesos presentados en los resguardos indígenas, producen situaciones que pueden afectar diferenciadamente a las mujeres y a los hombres en el desarrollo de sus vidas. Al respecto, sobre las implicaciones de los efectos del capitalismo en la vida recomiendo los trabajos de Vandana Shiva (1995) en la india y Astrid Ulloa (2016) para el caso colombiano.

2.2. Un territorio tejido

Otro de los conceptos importantes para el desarrollo de esta investigación es el de *territorio*. Para poder acercarme a este concepto es clave recurrir a la noción presentada por Juan Álvaro Echeverry, quien propone una noción de territorio entendido este con carácter no areolar. Esto quiere decir un territorio pensado no desde un espacio o área física con límites geográficos establecidos, sino un territorio como resultado de un conjunto de relaciones, prácticas y percepciones que le dan sentido, es decir un territorio de carácter relacional (Echeverry 2004). Esta perspectiva del territorio es una invitación a descolocar las visiones clásicas constituidas alrededor del territorio, entendiéndolo desde los discursos estatales y hegemónicos que obedecen a discursos de poder.

La propuesta de pensar el territorio desde un aspecto relacional, plantea la idea de entenderlo como un cuerpo que se relaciona con otros cuerpos. Y en esa medida reconoce ante todo que está constituido a partir de las relaciones que le preceden, es decir las relaciones que componen al cuerpo-territorio y que el cuerpo-territorio a su vez compone. (Echeverry 2004). Al mismo tiempo estas relaciones se crean, se transforman, se expanden, y se rompen para volverse a crear continuamente. Un ejemplo de esto se debe a los cambios en las formas de creación de parientes dentro y por fuera del Mirití, esto a su vez está generando transformaciones en los tejidos y en las relaciones más expandidas con el territorio (Franky 2004; Mahecha 2015)

Por otro lado al dimensionar las relaciones parentales que poseen las personas y entenderlas como un tejido, se hace necesario mencionar también las relaciones con los seres del cosmos, aquellos seres no humanos a quienes también se entienden como parientes, por ejemplo las plantas de la chagra para el caso de las mujeres, como sucede entre los Airo Pai (Belaunde 2001) entre los Macuna (Arhem; Cayón 2013; Mahecha 2004, 2015) entre los Uitoto (Echeverry 1993; Griffiths 1998; Nieto 2017) y entre los Ticuna (Lasprilla 2005). Estamos frente a una idea de entender también el territorio como un complejo de relaciones expandidas, que a su vez se transforman en relaciones ecológicas con el espacio (Cassú, Rufino y Duque 2019). Las dietas previas a la tumba de la chagra, las formas de preparar la tierra para las semillas, el cuidado durante el crecimiento de las plantas de la chagra, entre otros están ligadas a las formas en que se cuidan los parientes y se cuida el propio cuerpo. Por esa razón el manejo de la chagra es una relación ecológica y una expresión de las relaciones continuas y elogiadas con el territorio. (Lasprilla 2005)

En esta medida el territorio puede ser entendido como un cuerpo que se alimenta y se reproduce, constituido en función de las relaciones con otros cuerpos (Echeverry 2004). Esta elaboración conceptual permite salirse del territorio como espacio físico y geográfico para adentrarse en las relaciones culturales expresadas a través del aspecto sagrado y ceremonial y todas las prácticas materiales que sostienen lo ceremonial y que constituyen la experiencia del territorio.

En la misma línea de conceptualización encontramos la idea presentada por Franky (2004) en la que los territorios indígenas se dimensionan como contenedores de los aspectos cosmogónicos que se pueden mediar a través de la función chamanística. En esta medida el territorio es un tejido de relaciones chamanísticas que se transitan por medio de los conocimientos espirituales que poseen los sabedores. (Véase también los conceptos de territorio desarrollados por Surrallés 2004; Santos 2014; y Gow 1991).

2.3. Acercarse al Mirití

El río Mirití Paraná está ubicado en la región nordeste del departamento del Amazonas de Colombia. Es un afluente del río Caquetá, *Camaweri* como es conocido por los yucuna o río *Japurá* en Brasil. El río Mirití, *Ejá* para los yucuna está caracterizado por tener aguas de *igapó*, lo que quiere decir que es de color oscuro o rojizo, con altas cantidades de taninos y de material en descomposición. Según datos de ACIMA, para el año 2018 habitan en el río alrededor de unas 850 personas pertenecientes a distintos grupos étnicos: Yucuna o *Kamejeya*, Matapí o *Upichía* (estos dos hablantes yucuna, familia lingüística Arawak), Tanimuka y Macuna (ambos grupos hablantes de tanimuka, familia lingüística Tucano Oriental). También habitan en el río algunas familias cubeo que se instalaron hace décadas en el Mirití, y familias Murui, (en especial los descendientes de Alejandro Román). Desde hace aproximadamente dos décadas una comunidad conformada por familias del pueblo Tuyuca, hablantes de la lengua macuna, se trasladaron desde el río Apaporis hacia el río Mirití y ahora pertenecen a ACIMA.

Antes de las fuertes transformaciones culturales ocurridas durante los dos últimos siglos, la organización social de los Yucuna estaba centrada en la figura de la maloca. Había grandes malocas a lo largo del río, en especial hacia la cabecera del río Mirití, de donde provienen los Yucuna. A raíz de todos los procesos socioculturales que se fueron presentando en la región, las comunidades empezaron a adoptar otro tipo de forma de casa, como si al alejarse del lugar de nacimiento del grupo étnico, los rasgos culturales se fueran flexibilizando. En los relatos de Graciela Yucuna ella menciona cómo su padre tenía maloca cuando vivía en la cabecera del río, pero al ir “bajando” por el río junto con sus hermanos atraídos por las herramientas con que los caucheros negociaban el trabajo, también la forma de la vivienda se fue modificando.

Sin embargo, los bailes de maloca eran y siguen siendo de vital importancia en la región, puesto que a partir de ellos se genera buena parte de la mediación chamanística que permite como dicen en la región “el manejo de su mundo”. Las negociaciones espirituales y políticas para la organización del territorio se realizan a partir de grandes bailes de maloca que se extienden en ocasiones por varios días y noches. En estos bailes el maloquero invita a cantores de otras malocas para realizar un baile de acuerdo al calendario ecológico y así tejer las alianzas con que se ordena el territorio. Las mujeres, y en especial la mujer del maloquero, se encargan de atender a la gente, de ofrecer casabe y tucupí. Por su parte los hijos del maloquero y hombres afines a la maloca buscan cacería o pesca. El trabajo de todas las personas hace posible que haya comida y mambe para atender a la gente que llega a participar del baile. Los bailes son entonces un espacio de socialización, de tejido y de recogimiento con los ancestros donde participan multitudinarias personas que van tejiendo relaciones, como me lo narraba el abuelo Rodrigo Yucuna al decirme que su territorio estaba lleno de gente mientras recordaba viejos tiempos de sus ancestros antes de la aparición de los caucheros.

En la historia de los yucuna los bailes y las grandes malocas son fundamentales debido a que la maloca representaba toda una unidad socio política y ritual sobre la cual giraba la vida (Hugh Jones 2011; Santos Granero 1986). Los Matapí o *Upichía* en cambio son un pueblo de cuyos ancestros se explica fueron más guerreros, como me contaba Lucio Matapí: *quedó así para nosotros*. Sin embargo como veremos en los relatos orales los Yucuna y los Matapí han sido y siguen siendo fuertes aliados, esta relación entre hermanos y cuñados, tíos y sobrinos se constituía especialmente en torno a las negociaciones para conformar parejas, muchas de las mujeres que construyeron conmigo este trabajo dan cuenta de esta experiencia.

2.4. Totuma de otra maloca

La totuma redonda es el caparazón del fruto del árbol de totumo (*Crescentia cujete*) muy utilizado por su forma de vasija y fuertemente asociado a la feminidad y al permanente acto del compartir substancias. Sus múltiples usos en la región van desde el ser un objeto de intercambio, al recipiente donde se guarda y comparte el mambe y otras bebidas, y así mismo usada por los sabedores para realizar conjuraciones. Debido a su uso tan frecuente se menciona en los relatos mitológicos, casi siempre asociado al compartir, al intercambio y a lo femenino. Por ejemplo, cuando nace una niña las curaciones rituales de nacimiento se realizan en una totuma pequeña y redonda la cual recuerda, por su forma y su función, a su fertilidad y su feminidad (Mahecha 2015).

En el Mirití se suele decir que *las mujeres son totuma de otra maloca* para expresar que la generación de parientes se produce a través del intercambio de mujeres y negociación de alianzas matrimoniales con grupos o unidades sociales afines. Sin embargo, para poder entender realmente el significado actual del intercambio matrimonial, como práctica de expansión de los lazos de consanguinidad y de parentesco a lo largo del Mirití, debemos acercarnos a las formas de organización de esta sociedad a la luz de las transformaciones más significativas ocurridas a lo largo del siglo XX en el Mirití.

Anteriormente la organización social en la región era de tipo patrilineal con residencia predominantemente virilocal en grandes malocas. Aunque el modo patrilineal y virilocal se mantiene actualmente, la vivencia basada en las grandes malocas multifamiliares donde residía la familia del maloquero con sus hijos hombres y las familias de estos, se fue transformando con el paso del tiempo. Antiguamente, en la región las familias funcionaban como una sola unidad, a través de las cuales se tejían y mantenían las relaciones entre las diversas malocas. Dentro de la gran maloca se compartían los alimentos y cuidados y se realizaban numerosas actividades en conjunto, como por ejemplo el trabajo en la chagra compartido entre la suegra, las hijas y las nueras, o bien, las actividades como la caza y la pesca compartidas por todos los hijos hombres (cf. Griffiths 1998).

Los intercambios matrimoniales para construir aliados y expandir los parientes se producían de dos formas. En primer lugar se daban las alianzas de tipo directo generalmente entre personas de la misma generación, en las que se negociaba entre dos malocas o grupos diferentes el intercambio de dos mujeres jóvenes para que vivieran con uno de los hombres de la comunidad con la que se negociaba, casi siempre uno de los hijos del maloquero. En segundo lugar, existía la forma de intercambio como matrimonio de tipo diferido, que se produce como reemplazo de una pareja inicial desaparecida. Esto es, cuando una pareja está consolidada y por alguna razón una de las partes muere o abandona la pareja, en este caso uno de los parientes de la persona ausente debía tomar el lugar en la pareja. Por ejemplo si una hermana muere o abandona a su marido, la hermana siguiente de la mujer ausente, estando soltera, podría irse a vivir con el viudo, como me lo explicaba Hermencia Tanimuka. Este tipo de arreglos matrimoniales no significaban mayores problemas cuando las dos partes estaban de acuerdo y tampoco había mayores diferencias en cuanto al género de la persona viuda, es decir, hombres y mujeres podían iniciar una segunda relación por igual para reemplazar a su pareja inicial ausente. Por ejemplo en el relato de Adriana Yucuna, cuando después de la muerte de su padre, su tío paterno se convirtió en el nuevo marido de su madre y padrastro de Adriana. Sin embargo, no eran ausentes y ahora son recurrentes los conflictos por oposiciones a esta forma de arreglos, sobre todo cuando un viudo comenzaba una nueva negociación para emparejarse con una mujer mucho más joven que él.

Aquí es importante decir que, tradicionalmente las alianzas matrimoniales de tipo diferido no tenían en cuenta la diferencia etaria, por tanto era posible que la nueva pareja se formara por una mujer joven y un anciano que acababa de enviudar. Ante esto es interesante ver cómo las mujeres empezaron a ejercer oposición y resistencia a este tipo de intercambios, en especial aquellas mujeres que fueron adquiriendo referentes distintos al tener contacto con otras sociedades, así fuera por haber recibido educación de los curas, o haber trabajado en el casco urbano de Pedrera. En muchos casos estas mujeres preferían huir antes de ser obligadas a casarse por la fuerza con un anciano.

En el escenario descrito anteriormente, donde la vida giraba en torno a grandes malocas de grupos potencialmente afines que generaban alianzas matrimoniales e intercambios de mujeres entre sí por generaciones, la llegada de las mujeres procedentes de otras malocas significaba la ratificación de una alianza o la ampliación del grupo de aliados y allegados, así mismo como el enfriamiento de

tensiones y la posibilidad de apaciguar conflictos entre malocas. Sin embargo, para no caer en generalizaciones anacrónicas y etnocéntricas describiendo ese tipo de relaciones políticas como una mera cosificación de las mujeres, es necesario ver los intercambios de mujeres bajo el marco cultural donde se producían. Para estas sociedades era fundamental crear vínculos con aliados a través de los cuales se crea y expande el cuerpo colectivo y los lazos de consanguinidad y cuidado entre personas. Es decir, las relaciones sociales fundamentales no se reducían a la unidad doméstica de hombre y mujer, sino a un tipo de relaciones expandidas donde los intercambios producto de las relaciones entre todos los parientes de las dos malocas o unidades sociales cumplían una función vital para la producción y reproducción social.

Aún hoy, en el Mirití y gran parte de esta región, casi todas las personas se reconocen como parientes. Los parientes pueden ser de primer grado de consanguinidad, ascendencia y descendencia, como abuelos, abuelas, padres, madres, hijos e hijas y hermanos y hermanas, pero también los tíos y las parejas de los tíos terminan siendo muy cercanos sin ser consanguíneos: así es como los hijos de los tíos y tías son considerados bajo lazos de hermandad. En esta medida, pensar en un territorio de aproximadamente 1.603.294 hay alrededor de unas 1.336 personas (ACIMA 2000) donde todos, en mayor o menor medida, se encuentran vinculadas o son parientes de alguien, es pensar en un territorio tejido por los lazos de sangre y de parentesco, y por ende, también de cuidado y alianza. Por tanto, las alianzas matrimoniales y los lazos de parentesco son fundamentales tanto para *seguir multiplicando la gente*, como para mantener la cohesión social y la tradición cultural necesaria para la supervivencia del territorio.

Este es el sitio sagrado de mis nietos, aquí se van a multiplicar hasta llegar a la cantidad de personas que me corresponde. Tendré que hacer mis tradiciones culturales y demostrarlas con una buena obra - dice Camari al hablar de Yuinata el sitio de origen del pueblo Matapí (Matapí y Matapí 1997).

Durante una estancia en 2016 mientras estaba en la maloca de Rodrigo Yucuna en la comunidad de Puerto Lago, en la parte baja del Mirití, entró una mariposa y empezó a revolotear dentro de la maloca. En ese momento una de las personas que estaba presente, dijo que muy pronto uno de los jóvenes de la casa conseguiría mujer y la traería a vivir allí. Me llamó la atención que no se supiera cuál de los jóvenes de la maloca sería el que conformaría el nuevo vínculo. Lo importante era que se iba a producir el nacimiento de una nueva relación con otros.

Esta anécdota me lleva a plantear que cuando una mujer llega a la maloca de su marido después de haber realizado la alianza matrimonial de tipo directo, se pueden presentar celos o disputas entre los hermanos por la joven, y en ocasiones, cuando el marido muere, un hermano del difunto puede pasar a ser el marido de la joven. Esta costumbre da cuenta del carácter flexible de los vínculos entre las personas en tanto lo fundamental es mantener el vínculo con la otra unidad social. No interesa tanto quien este desempeñando qué papel, lo que importa es el mantenimiento de la alianza y la expansión parental, tal como veremos en algunos de los relatos.

Para el caso de las negociaciones matrimoniales en donde prevalece más la negociación en sí misma que la propia voluntad y voz de las mujeres, escuché diversas historias de rechazo del mandato y resistencia; la más practicada por las mujeres es huir a otro lugar o ciudad, es decir desplazarse y asimilar el destierro y la profunda ruptura de lazos con los parientes y el territorio. Según me relataron personas de las mismas comunidades en algunos casos estos vínculos con una mujer que decide huir nunca logran reponerse, aunque las mujeres envíen dinero o cuiden a sus parientes cuando salgan a hacer diligencias a las ciudades.

También me encontré con historias de mujeres que ante la obligatoriedad de la alianza matrimonial toman la decisión de suicidarse o marcharse con actores armados u cualquier otra opción que se presente. Ante esta resistencia de las mujeres es común recurrir al chamanismo para suavizar los efectos de esta experiencia de tránsito y hacerla menos dolorosa para la joven. Así pues cuando un hombre lleva a su mujer a vivir en la maloca de su padre o sus parientes a la joven *se le cambia el pensamiento*, como dicen en el Mirití, es decir, se le hacen arreglos chamanísticos y conjuraciones para que la convivencia con sus cuñados y sus suegros no sea conflictiva y al mismo tiempo, para que no esté triste ni extrañe tanto a sus familiares (cf. Franky 2004; Mahecha 2015).

Esta dimensión chamanística es de suma importancia debido a que determina todo el flujo cosmogónico de la región y está dentro y fuera de la vida cotidiana. Siendo la base del desarrollo social y cultural de estas sociedades, las mujeres no están exentas de esta dimensión, sino que cada

una de sus acciones, especialmente aquellas dirigidas a la producción y preparación de alimentos, están estrechamente relacionadas, intervenidas y mediadas por el chamanismo (Van Der Hammen 1992).

Aunque las formas rígidas de intercambio han dado paso a estrategias matrimoniales concertadas con el conocimiento y consentimiento de las propias mujeres, todavía podemos afirmar que el desplazamiento de las mujeres es parte del orden en que se mueve, transforma y dinamiza el mundo a través de la circulación de personas, productos y conocimientos. De ese modo al llegar a la comunidad de su marido, la mujer deben aprender el idioma de su nueva comunidad; deben adaptarse a la forma de preparación de alimentos de acuerdo al grupo cultural de su marido, incorporar los saberes de la chagra a la manera de su suegra, así como participar en los bailes de su suegro. Además, las mujeres también pueden portar sus propias semillas heredadas de su madre, como me lo contaba Herminia Yucuna, lo que favorece la movilidad, la diversidad y la abundancia de unas semillas que irán viajando de lado a lado del río de la mano de las mujeres. Por donde se mueven las mujeres fluyen los ritmos vitales de las comunidades del Mirití.

2.5. Algunos apuntes sobre las transformaciones familiares precedentes en el Mirití.

Durante los siglos XX y XXI la región del Mirití y del Apaporis, como en gran parte de la Amazonia, han estado sujetos a enormes transformaciones fruto del contacto forzoso con la sociedad hegemónica. Gran parte de las lógicas de vida de la gran maloca, como se explicó anteriormente, se transformaron violentamente. Durante las primeras décadas del siglo XX se produce el desgarrador fenómeno de la primera cauchería, la matanza y la esclavitud de miles personas de diferentes grupos étnicos de la región, lo cual provocó la desestructuración de la vida en todos los niveles de organización de las sociedades indígenas y la huída de cientos de personas para escapar de los caucheros (Pineda 2014; Domínguez 1994).

Sobre los años 30s se produce una segunda ola cauchera que se instaura en el Mirití con la creación de los campamentos de Oliverio Cabrera en Campo Amor (Domínguez 1994: 202). Esta segunda cauchería se presentaría en el Mirití de forma menos hostil, puesto que atraía a las personas de forma “voluntaria” seduciéndolas con la posibilidad de obtener mercancías. La llegada de las mercancías generó relaciones de dependencia con los objetos que antes no existían en el Mirití: ropas, jabones, máquinas de coser, escopetas, herramientas de trabajo, entre otros objetos que se fueron percibiendo cada vez más necesarios y de lo cual se aprovechaban los caucheros, para mantener cuotas impagables sosteniendo un sistema de endeude que se mantuvo hasta buena parte de la década de los 70 (Domínguez 1994).

Sumado a este proceso de consolidación de una vida en función de la extracción de recursos naturales, en la misma década hacen presencia los capuchinos catalanes, a quienes el Estado había encargado la educación de las zonas de difícil acceso. Si bien su presencia se convierte en un refugio frente a las aberraciones de las caucherías, los capuchinos instauran un modo de organización social más cercano a la vida católica que negaría los valores que constituyen la identidad indígena, lo cual sigue siendo recordado con malestar entre las personas del Mirití.

Estos modelos producen un tipo de relación que trastoca las lógicas que se venían desarrollando en la región. Las formas de constitución de las parejas y los referentes culturales de las personas se modifican, produciendo cambios que apuntan a constituir un tipo de vida asociada al modo de vida del “blanco”. Todo ello se consolida con la construcción de los dos internados en la región (el internado de Pedrera en 1935 y el internado de Mirití-Paraná en 1949) donde cientos de niños fueron llevados a la fuerza y obligados a aprender el castellano y a abandonar los conocimientos y creencias que habían constituido la fuente del orden socio cosmológico de sus pueblos. La imposición de hábitos como usar ropas o formas de aseo e higiene más acordes con los valores católicos, así como el consumir ciertos alimentos a los que antes no estaban acostumbrados, generaría nuevas enfermedades y enormes rupturas con el sistema de dietas tradicionales (elemento fundamental de la salud en estas sociedades) dejando en un estado de gran vulnerabilidad a su población. De ello dan cuenta los relatos orales de Raimunda Yucuna y Joaquina Letuama, a quienes entrevisté en esta investigación y quienes fueron forzadas a estudiar en el internado de Mirití.

Respecto a los intercambios matrimoniales para la primera parte del siglo XX las mujeres seguían siendo el centro del intercambio y de la consolidación de los vínculos parentales, sin embargo ahora se producían intervenciones por parte de los caucheros y/o de los capuchinos para consolidar uniones y alianzas, lo que a su vez imprimió nuevas formas de constitución de la familia y de la pareja monogámica al estilo católico. Por ejemplo el relato de Graciela Yucuna cuando narra que su conformación de pareja fue presionada por solicitud de uno de los capataces donde trabajaba Ernesto Matapí quien fue su marido después.

Si rastreamos en la segunda década del siglo XXI las trayectorias que realizan las mujeres y la generación y entrecruzamiento de los vínculos entre personas, veremos que mucho de esto no ha cambiado ya que el territorio hoy se ordena y se habita como un circuito de parientes tejido por el paso de las mujeres en diferentes direcciones a lo largo y ancho del río y de las comunidades. Rastrear estos circuitos permite ver las redes que ellas van generando y al mismo tiempo las trayectorias y movimientos más significativos a lo largo de sus propias vidas.

Esta relación entre parientes se expande en la medida en que las mujeres migren a la casa o comunidad de su marido, al respecto es interesante preguntarse por las mujeres que han generado otros vínculos parentales por fuera del Mirití, ya que el territorio no es solo la tierra o el espacio geográfico sino el flujo de relaciones, y así una red de parientes en Bogotá o en Leticia expande el territorio y las mujeres contribuyen a eso, o mejor dicho lo tejen en la medida en que tejen esos vínculos siendo totuma de otra maloca (véase las etnografías sobre esta generación de tejidos parentales para diferentes pueblos de esta región en Cayón 2008; Franky 2004; C Hugh Jones 2011; Mahecha 2015).

Ahora bien, a finales del siglo XX y principios del XXI las mujeres progresivamente han ido adoptando otros valores relevantes a la hora de tomar decisiones sobre la conformación de una pareja y esto claramente influye y es un efecto de las transformaciones de la sociedad del Mirití. Entre estos valores se encuentra la idea del amor romántico cargado de otros símbolos y referentes que las personas en el Mirití ahora aprueban y defienden, y con ello la generación de parientes también se sujeta a esta transformación cultural (Mahecha 2015: 129 y 322).

Durante los relatos veremos como estas transformaciones en las formas parentales son un proceso continuo de cambios, lo que a su vez provoca transformaciones en las formas de vivir y habitar el territorio y en las formas en que las mujeres ejercen o no incidencia en determinados asuntos comunitarios. Ante esto veremos como gran parte de la tensión en los relatos se produce al hablar del amor romántico y al exponerlo como un asunto fundamental que compone las relaciones y la vida de las mujeres indígenas.

2.6. Discusiones actuales sobre el uso del audiovisual en el contexto investigativo amazónico.

Cuando planteé que en la realización de esta investigación buscaría hacer un tratamiento de los relatos orales de las mujeres por medio de un audiovisual, me vi obligada a sustentar y hasta cierta forma explicar que el audiovisual, no solamente puede ser relacionado con el arte, con la creación, y en todo caso, aquello distante de la razón concebida en occidente relacionada con el despliegue de la palabra. Si no que, al reconocer las implicaciones presentadas por el audiovisual, por decirlo de algún modo, de tipo artístico, y conversar con los elementos que impulsan la construcción del conocimiento, generar un encuentro que puede ser un medio de gran alcance para una investigación de carácter social (Lisón 1999).

Sin embargo, son muchos los debates que se producen en la actualidad fruto del encuentro entre el audiovisual y la antropología. Para acercarnos a la noción de audiovisual y su relación con la antropología me ceñiré a la descripción que hace Elisenda Ardevol en su trabajo *la mirada antropológica o la antropología de la mirada*, ella clasifica esta relación de acuerdo a cuatro ámbitos sobre los cuales se puede analizar. El primero, el cine como instrumento metodológico, el segundo el cine como medio de comunicación, el tercero el cine como modo de representación y cuarto el cine como objeto de estudio (Ardevol 1994).

Es necesario decir que antes de formular el proyecto como se presenta ahora, yo estaba más cerca de formular un proyecto donde el ejercicio de grabarse lo realizaran las mismas mujeres, y así entregarles a las mujeres los equipos para que ellas mismas grabaran y contaran lo que quisieran de sus propias historias. Sin embargo, me di cuenta que este tipo de investigación implicaba no solamente conseguir los equipos para las mujeres, sino que también ameritaba una formación no muy detallada, pero sí suficiente para que abordaran los aspectos técnicos de la cámara.

Al final, debido a estas dos razones, sorteando las dificultades técnicas que implicaba el viaje al Mirití y también, debido al limitado tiempo con el que conté para realizar el campo de la investigación, decidí que mejor yo misma haría las grabaciones, sujetándome a una misma idea de plano para casi todas las entrevistas, y de cierta manera construir un relato con ellas, siendo yo la que la grabara. Entonces, para ese momento, pensaba que la relación metodología con el audiovisual me aportaría la posibilidad de acercarme al mundo sensible de las acciones y prácticas políticas desempeñadas por las mujeres. Sin embargo, estando en campo descubrí que el audiovisual en mi investigación superaba inmensamente el lugar que pretendía asignarle, y que si quería establecer un diálogo con la antropología debía preguntarme sobre los efectos de la cámara en esta investigación.

Es decir, supe que el audiovisual como método, y herramienta de recolección de datos, sería útil para ver a las mujeres con las que desarrollé la investigación, y también me permitiría ver cómo trabajan la chagra, como preparan los alimentos, como se relacionan con los demás, cómo constituyen sus relatos en una conversación conmigo. Sin embargo también el audiovisual me permitía hacer una reflexión sobre la propia investigación en términos de los efectos audiovisuales y del uso de la cámara en un contexto con sociedades amazónicas, puntualmente mujeres del Mirití Paraná.

Si bien, para reflexionar sobre el audiovisual en las sociedades del Mirití no es el tema central de esta investigación, sí tendré en cuenta los efectos que generó el portar una cámara como método. Al respecto incluiré comentarios que surgieron en cada una de las entrevistas sobre la entrevista misma.

En esta medida el componente audiovisual en esta investigación se concibe cercano a algunas de las reflexiones que se producen desde la antropología visual, entendiendo esta “como área de conocimiento que explora la imagen y su lugar en la producción y transmisión de conocimiento sobre los procesos sociales y culturales, a la vez que intenta desarrollar teorías que aborden la creación de imágenes como parte del estudio de la cultura” (Ardevol 1994: 14). De esta manera superando la idea de pensar el audiovisual como método de investigación y asignándole un lugar como pensamiento.

Así, para ampliar la relación con la cámara en esta investigación, y salir de la idea de ver el audiovisual como un elemento metodológico y concebirlo desde sus implicaciones teóricas y también políticas desarrollaré y explicaré en los siguientes apartados, porque el audiovisual implica una relación de poder que se devela en la investigación misma.

2.7. El audiovisual y la antropología: un caso de exploración audiovisual en la Amazonía

El campo me permitió darme cuenta, que una cosa es escribir un audiovisual desde el escritorio, alejada del contexto, y otra muy diferente es estar con los equipos en contexto, situada, y resolver desde allí, todos los asuntos técnicos y narrativos que en función de la investigación iban surgiendo. Las decisiones tomadas en campo terminaron por ser fundamentales porque implicarían cambios en los tiempos y formas narrativas, influyendo así en el resultado de la investigación.

En este sentido la metodología de la producción audiovisual fue cambiando, la escritura inicial que buscaba responder a los objetivos proyectados por la investigación, se fue modificando al ir desarrollando la experiencia de campo. Un ejemplo de esto es que al inicio se planteaba entrevistar a unas determinadas mujeres, y durante el desarrollo de la investigación terminé trabajando con algunas otras personas y no con las personas que yo había contemplado antes. Al mismo tiempo en las tres comunidades donde quería permanecer, solo pude permanecer en dos, en una por largo tiempo, y en la otra por 8 días, lo que se evidenció en el carácter, la espontaneidad, y la profundidad de las conversaciones que tuvimos con cada una de las mujeres.

Así mismo, durante las entrevistas, algunos temas que me hubiera gustado trabajar con las mujeres no se pudieron abordar, debido a falta de tiempo, o porque las mujeres no se sintieron cómodas de hablar de algunos asuntos frente a la cámara. Esta incomodidad frente a la cámara es algo que profundizaré más adelante, debido a que marcaría pautas para mi trabajo.

Sobre este asunto puntual, yo tenía preparada algunas preguntas de acuerdo a las diferentes etapas de vida de una persona y también en función de los objetivos. Con el paso de los días, me di cuenta que era más interesante para mi investigación darle espacio para que las mujeres desarrollaran sus propios relatos y me contaran de sus vidas los aspectos que quisieran compartirme.

No quiere decir con esto que no realicé preguntas, las hice, pero no en función de un formulario, sino de una conversación que se iba produciendo en ese presente con cada una de las mujeres entrevistadas. En esa medida, soltar el guión de preguntas y conversar con ellas sobre lo que quisieran contarme de sus vidas me permitió ver en qué aspectos las mujeres hacen más énfasis en sus historias y en cuales aspectos no, lo que a su vez puede ser interpretado como el hecho que algunos asuntos tienen más importancia o requieren de mayor elaboración narrativa que otros, por los que apenas pasan o mencionan.

2.8. Algunos aspectos técnicos.

Hacer audiovisual en contexto amazónico requiere también tener capacidades de resolver los aspectos técnicos que van surgiendo. Por ejemplo que los equipos como cámara, grabadora de audio y el computador dependen de la recarga de energía. En este aspecto tuve suerte en la comunidad de Puerto Nuevo ya que la comunidad contaba con paneles solares debido al centro de documentación de ACIMA que tiene sede ahí. Sin embargo en la comunidad de Puerto libre, donde permanecí ocho días no tuve posibilidad de recargar los equipos ya que la única planta de energía que había en la comunidad no funcionaba siempre. Pensar que la energía de la cámara y de la grabadora se podía acabar y después no tendría la posibilidad de usarla me llenaba de miedo e influyó en la toma de decisiones en función de cuando encender la cámara y cuando no, así mismo sobre qué grabar y que no. Es decir, limitarme, hacer selecciones respeto a los mismos registros que estaba realizando.

Previamente al campo, y debido a que conocía el terreno, tomé precauciones para evitar la humedad de los equipos. Me llevé dos recipientes herméticos y recubiertos de sílice, esto para evitar que la humedad y los hongos afectaran los equipos, esta precaución sin embargo, no evitó que uno de los discos donde hacía el respaldo de la información comenzara a fallar. A pesar de que trataba siempre de hacer doble back out, en el disco uno y en el disco dos. En algunos momentos solo alcanzaba a almacenar en el disco uno debido a que tenía más capacidad, y porque en el otro disco iba revisando el material y seleccionando. Sin embargo, el disco uno comenzó a fallar y cuando terminé el campo y lo hice revisar de un técnico me dio la noticia de que una parte de la información se había perdido a consecuencia de la humedad que había empezado a deteriorar el disco.

Otro de los aspectos importantes en cuanto a lo técnico es el sonido, yo no contaba con un micrófono incorporado a la cámara, si no que usaba una grabadora zoom para recoger el sonido de las entrevistas. Me decidí por la grabadora zoom, porque podía al mismo tiempo realizar capturas de sonido aislados de la realización de vídeo. Sin embargo, al momento de las entrevistas, el tener que estar pendiente de la grabadora junto con la cámara como dos equipos aparte, dificultó enormemente mi trabajo.

En la Amazonía el contexto ambiental, dada la altísima humedad, las lluvias y las altas temperaturas, adquiere una importancia fundamental. Debido a que grababa en la chagra bajo el sol o bajo la lluvia se empezaron a deteriorar los equipos, en especial los lentes. La lluvia y el excesivo sol nos hizo detener la grabación en varios momentos y reubicarnos para continuar con la conversación. Estos cortes debido a las causas ambientales tenían posteriores efectos en la conversación misma ya que debíamos buscar otro lugar u otro momento para continuar con la conversación y tratar de retomar el hilo.

En este sentido, me debatí en muchos momentos en resolver situaciones técnicas y aunque trataba de que esos aspectos técnicos no se convirtieran en cruciales para el contenido de la investigación, terminaron convirtiéndose en fundamentales, ya que muchas de las decisiones en función de resolver lo técnico afectaron posteriormente la elección de los asuntos que podía tratar con las mujeres o que las mujeres podían tratar conmigo.

Después de las primeras entrevistas con Adiela Matapí, quien fue la primera mujer con la que trabajé, me di cuenta que mucho de lo que había pensado y escrito previamente para el desarrollo de la investigación, no iba a funcionar como lo había pensado. Debía transformarlo, adecuarlo a la experiencia de campo. Buena parte de esto lo consigno en esta tesis, que es un ensayo desde la posibilidad de creación y desde la dulce y amarga experiencia de transformación constante debido a la exigencia amazónica, al mismo tiempo debo reconocer que si hubiera contado con un equipo técnico más sofisticado y seguramente con más tiempo para abordar cada uno de los asuntos que se fueron presentando, el resultado posiblemente sería distinto. Sin embargo, agradezco a esta experiencia y a las inclemencias del clima y técnicas porque me permitieron aprender a sortear las situaciones que no había visto antes.

2.9. Giro reflexivo, la representación como problema central.

La relación entre cine y posteriormente el vídeo con la antropología está marcada por varios aspectos que ameritan atención. No se trata solo aquí de pensar en cómo construir un vídeo con una carga antropológica, porque de hecho, en principio, todo material audiovisual es susceptible de ser estudiado antropológicamente (Ardevol 1994: 49). Se trata más bien de develar que detrás de la construcción de un material audiovisual en comunidades indígenas, en este caso, en contexto amazónico se producen varios procesos sobre los cuales también es necesario reflexionar, porque pueden influir en el curso de la propia investigación y dan cuenta de unas relaciones.

Para esta investigación puntualmente, cuando decidí que trabajaría los relatos orales de las mujeres por medio del audiovisual realizando entrevistas y grabando a algunas de las mujeres de río Mirití, en sus espacios de trabajo y actividades cotidianos, yo no dimensionaba totalmente las enormes implicaciones de lo audiovisual en esta investigación; ni que la presencia de la cámara en términos de un dispositivo ajeno a esas realidades, implicaría profundos cambios y alteraciones que transformarían la estructura misma del proyecto. Y que todo esto me llevarían incluso a reflexionar sobre mi papel como investigadora.

Este cuestionamiento sobrepasa la idea de que la antropología se inscribe dentro de una gama de disciplinas de origen colonial, que buscan representar a otros no occidentales cayendo en un juego en el que las representaciones son hechas por el sujeto observador en contacto con un objeto y/o sujetos observados (Clifford 2001). La reflexión iba más allá, ya que la representación es el problema central, y desde la antropología visual es concretamente la representación audiovisual de los “otros”.

Indagar por los relatos orales sobre la vida de las mujeres indígenas del Mirití por medio de imágenes y sonidos me permitió acercarme a una dimensión del Mirití desde la cual no se había escrito ni pensado antes; contar mediante el lenguaje audiovisual algunas prácticas, acciones, e ideas que las mujeres tienen y hacen en sus comunidades y que son profundamente políticas.

Sin embargo, esto me llevaría a pensar no solamente en sus relatos, si no en mi propio relato, en mi papel como investigadora, en mi relación con ellas y en el cruce de subjetividades entre ellas y yo. (Schongüt & Pujal 2014) Ahora bien, esta relación se complejizaría debido a presencia de la cámara que en algunos momentos produciría vergüenza, incomodidad, transformación de la postura y terminaría alterando las relaciones y generando cambios en las formas de interactuar entre ellas y yo, la cámara adquiere una dimensión política que al principio no había contemplado plenamente y de allí que su papel sea más que el de servir como un método.

Este papel político de la cámara se presentó cuando se alteró significativamente la relación y la comunicación que sostuve con mis interlocutoras, en un antes y un después de la presencia de la cámara. Esto produjo un giro sobre el cual yo pude darme cuenta de la forma en que se produce la

relación colonial de poder. Esta relación entre mi yo como mujer “blanca”, no indígena que investiga en una sociedad indígena las formas de participación de las mujeres y su “ellas” como lo otro, lo que está por describirse.

Esa relación colonial de poder es unidireccional, y espera que el sujeto de la otredad sea pasivo. Por mi parte, al sentirme incomoda por la forma en que la cámara manifestaba esa relación no opté por sacar la cámara de la escena, pero si escribir sobre esa relación que en muchas ocasiones se da por obvia y se naturaliza, pero es el fruto de una relación histórica colonial, desde el lugar de donde se construye el poder discursivo, y el lugar que se le asigna a la otredad poniendo en el centro a este “yo” hegemónico.

Por esa razón, y a pesar de que el tema de mi investigación no era propiamente la construcción de un audiovisual en una sociedad indígena y las relaciones desiguales que se producen a su alrededor, decidí hacer apuntes, desnudar esa experiencia, traerla aquí a este texto, exponiéndola y poniéndola a conversar con la situación misma de la investigación y los relatos de las mujeres y su relación conmigo.

Por otro lado, siento que esta relación yo/cámara/mujeres no fue del todo unidireccional, es decir, las mujeres también modificaron sus posturas, alteraron sus relatos, hicieron énfasis en algunos momentos más que en otros, y acentuaron aspectos teniendo presente precisamente que estaban frente a una cámara. Es decir, las mujeres también generaron un dialogo con la situación “cámara” y pienso que este dialogo, diferente en cada una de ellas, da cuenta también de la potencia de este medio, en la medida en que ellas al ser conscientes de la cámara expusieron de manera más detallada qué y con qué intensidad decirlo, siendo conscientes que por medio de esa cámara también podían comunicarle y decirle a usted o a mi algo.

También es necesario mencionar que en algunos momentos situaciones que parecían espontáneas antes de grabar, se transformaron en cuanto las personas hacían consciente la presencia de la cámara. En esta medida pienso que un proceso de inserción con la cámara puede arrojar otros resultados dependiendo si se destina mayor o menor tiempo para “normalizar” la presencia de la cámara en un contexto determinado. Evidenciar esta situación obliga al investigador, y en mi caso a mí, a tomar decisiones y posiblemente actuar sobre el presente trabajo. En mi caso particular, se originó una curva de transformación que complejizó y enriqueció esta reflexión y que me obliga a pensar mejor los efectos finales de esta investigación.

Esta curva de transformación en mi trabajo me permitió descubrir y en el proceso auto descubrirme desde las relaciones de poder que establecemos y naturalizamos desde la academia y que se generan con las comunidades indígenas, sobre las cuales también hay que reflexionar y sobre todo cuestionar para contribuir a generar un conocimiento más emancipador y menos colonial.

Ahora bien, aunque el tema de mi investigación no es como la cámara influyó en la investigación, o como se transformó en agente político dentro de mi experiencia en campo. Si realizaré apuntes, y comentarios a lo largo del texto de lo que esto significó en esta investigación ya que toda la investigación está pensada desde el audiovisual mismo. En esa medida, la curva de reflexividad que tuvo esta investigación la explico y la entiendo como describo enseguida:

- En un comienzo mi idea era poder acercarme a los relatos orales de las mujeres indígenas del Mirití, generando desde un espacio audiovisual la posibilidad de que ellas constituyeran sus propias narraciones.
- Luego la presencia de la cámara hace que ellas adopten posturas y se produzcan silencios, se autocensuren, pero que también produzcan unas narraciones más elaboradas y unos relatos en función de la cámara. Lo que transforma el sentido de la cámara de ser un medio técnico y audiovisual a entenderla como un agente político que transforma las relaciones en un contexto de investigación, lo que a su vez me permite reflexionar sobre mi papel como investigadora y el papel de ellas como mis interlocutoras.
- Y finalmente esta condición de la cámara como agente político me invita a hacerme preguntas sobre las formas en que se hace el conocimiento en las universidades, ya que saca a la luz la relación colonial intrínseca en todas las disciplinas que se acerquen a investigar a “otros” en condición de sujetos de observación.

Estas discusiones aún no están saldadas, y a pesar de que en este trabajo no reflexiono ni explicita ni directamente sobre esto, porque no es el objeto de la investigación, si considero que es necesario mencionar este proceso.

En otra línea de argumentos existen trabajos audiovisuales de alto alcance que han tenido a su favor especialmente el tiempo o el desconocimiento, en el caso de Brian Moser "*war of got*" con los Barasano en el Vaupés, podríamos darnos cuentas que las personas no eran del todo conscientes de que era esto de la cámara y Moser puede grabar algunas de los momentos en que los Barasano realizan actividades puntuales diarias, si poner demasiada atención a la presencia de la cámara, lo que le permite a Moser poder desarrollar el conflicto entre los indígenas del Vaupés y sus creencias y el ILV con sus ideas cristianas.

Otro proyecto que quiero mencionar por su gran valor y compromiso en relación a la defensa de diferentes pueblos en la región amazónica en especial en Brasil, es el proyecto de Vincent Carrelli, en especial Video nas aldeas. Casi todos los proyectos de Carrelli requirieron tiempo y paciencia, a veces como en Curumbiara, un lapso de 15 años. Sin embargo este tiempo permite conocer mejor las condiciones del contexto, prepararse como realizador previamente, y sobre todo poder presentarle a las personas con las que se trabaja la cámara. Carrelli va más allá, inicia un proceso de educación en el cual les entrega a algunos pueblos indígenas las herramientas audiovisuales para que ellos puedan construir sus propios trabajos audiovisuales, este es un proceso bellissimo que le costó a Carrelli más de 30 años llevar a cabo, y continúa hasta hoy.

Es importante decir que a pesar de que un audiovisual puede presentar algunas ventajas en términos simbólicos que están en función tanto de lo que se dice como de lo que se hace, y así, no solo en cuanto a lo que se escucha, como pudieran ser las entrevistas en dispositivos sonoros, si no, más frente a lo que se ve. También, y sobre todo, me parece importante el enorme aporte en cuanto a la capacidad que tiene la investigadora/realizadora de darse cuenta de que las decisiones que se toman en campo, la escogencia de los planos, de las situaciones para grabar las entrevistas, y demás. Es decir, todo el proceso de producción del audiovisual genera una capacidad ampliada de autoconciencia sobre la investigación, sobre el rol en la investigación que se está desarrollando, y en la medida en que va apareciendo ese factor de reflexividad, la investigación puede o no ir tomando mayor tinte de sinceridad.

En este sentido, y a pesar de que los relatos orales grabados fueron producto de varias horas de trabajo previo, de momentos de convivencia, y tomas de apuntes, y a pesar de llevar una cámara conmigo, y tratar de imprimir una imagen de las mujeres entrevistadas que se desglose en una imagen más cercana de ellas, no deja de ser mi encuadre, y la forma narrativa que yo escogí para grabarlas. Esta forma narrativa es fruto de decisiones que yo tomé, pensando en la coherencia del proyecto ya que si usaba un tipo de plano tenía mejor claridad que si me inclinaba por otro, pero además, sin duda es resultado de mis propias preferencias y el fruto del cine del que me he nutrido y alimentado durante años.

Es por tanto importante decir que un tipo de investigación como esta tiene la complejidad y riqueza de exponer a la persona que investiga desde los aspectos más pequeños, lo que a su vez rompe con la idea de "objetividad" que se puede pensar/esperar en trabajos de este tipo. El proceso mismo de tomar una cámara y filmar pone el cuerpo y la mente en una disposición diferente a la de tomar apuntes y observar. Este conocimiento situado se produce por la interacción de todos los elementos, incluido el muy importante papel de la relación entre ellas y yo.

Como expresaba antes durante este trabajo investigativo la cámara en si misma adquirió una importancia fundamental debido a las relaciones que producía con las mujeres entrevistadas. timidez, silencio, enrojecimiento, taparse la boca, cubrirse el rostro con las manos, reírse. Todas son expresiones que evidencian el carácter intimidatorio e irruptor de la cámara.

A pesar de que me incliné a involucrar a las mujeres en las decisiones sobre los lugares para grabar las entrevistas, y sobre qué aspectos de su vida querían relatar, conversando antes con ellas e incluso viviendo en algunas de las casas de las mujeres. Fue recurrente que la relación con la mujer entrevistada se transformara durante la filmación. Así es como entiendo que algunos asuntos no hayan quedado registrados en la cámara y se revelaran para mi antes de sacar la cámara, o después de apagar la cámara.

Para terminar, cuando en años anteriores realicé un video para ACIMA y tuve la oportunidad de entrevistas a algunos hombres, la mayoría tradicionales, sobre aspectos del territorio y de su importancia en el pensamiento indígena de la región. No imaginaba que acercarme al universo de lo femenino iba a resultar totalmente diferente, los relatos de las mujeres pasan por caminos distintos a los relatos de los hombres de sus comunidades, la cámara es un elemento transgresor, que insertado en el mundo sensible de las mujeres genera efectos contundentes en sus relatos.

De este proceso y reflexión audiovisual me han quedado más de 60 horas de conversaciones y material audiovisual que aún quiero seguir revisando y editar para un trabajo posterior. Sin embargo esta tesis está acompañada de una pequeña cápsula de 15 minutos. Este material trata de recoger de manera general el tipo de conversaciones que sostuvimos, los lugares donde grabamos y se pueden apreciar a algunas de mis interlocutoras.

Ahí está mi pensamiento contiene cuatro relatos; uno al rededor de recuerdos de la infancia, el segundo sobre la experiencia de construcción de la persona femenina, el tercero sobre la chagra vista por una mujer, y el cuarto sobre la conformación de pareja. Estos relatos conversan con los elementos tratados en los relatos escritos, sin embargo entiendo que el lenguaje audiovisual y el lenguaje escrito obedecen a dos dimensiones textuales diferentes pero que aquí que espero apunten a enriquecer esta experiencia de acercarse al universo femenino del Mirití.

3.Capítulo 2: La voz de las mujeres

“el lugar de la mujer en la vida social humana no es producto, en sentido directo, de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social concreta”.

Joan Scott

Para las sociedades indígenas de esta región *el pensamiento* puede entenderse desde dos perspectivas, el pensamiento que tiene que ver con los saberes e ideas que posee una persona humana, esto es sobre todo la capacidad de reflexionar y aprender que poseen los humanos en particular y que hace parte de la constitución de sus ideas y acciones. Por otra parte el pensamiento también puede ser entendido en referencia a aspectos de tipo chamanístico, así por ejemplo el conocimiento para mediar con los dueños o seres de otros planos o niveles que conforman el cosmos (cf. Franky 2011).

Si lo vemos desde esta manera el pensamiento está asociado a las labores que realizan los hombres pensadores cuando están haciendo labores chamanísticas, curando, realizando manejo especial de un sitio, en fin. Pero el pensamiento no es exclusivo de los hombres, también las mujeres tienen pensamiento. Su pensamiento está asociado principalmente a sus saberes y conocimientos en cuanto a la producción de la comida, el manejo de la chagra y el cuidado de los parientes.⁴

Es por esto que esta parte de este trabajo la he denominado *ahí está mi pensamiento*, haciendo alusión a los procesos de conformación de la persona femenina desde los relatos de las propias mujeres. Durante estos relatos veremos que este pensamiento no solo hace referencia a los momentos de aprendizaje, si no que sobre todo obedece a su historia vital, al recuerdo de sus parientes y de los acontecimientos que influyeron en de su identidad como mujer indígena.

Al mismo tiempo, tener pensamiento hace referencia a las prácticas, conjuraciones, dietas, y demás inscripciones chamanísticas que las mujeres recibieron durante su vida para poder tener el pensamiento de la comida. Este no es un proceso estático, ni se puede ser entendido como separado de la conformación y aprendizajes de lo masculino. Más bien como lo decía Marilyn Strathern. El ser hombre o ser mujer es un proceso de vida creado culturalmente. (Strathern 1988) Y es esa creación cultural de la que dan cuenta los relatos de las mujeres.

⁴ Arhem et al (2004) y Mahecha (2004, 2005) señalan que para los macuna el *ketioka* “palabra de curación y conocimiento”, es la fuente de todo lo que hacemos, curar, bailar, reír, esta palabra es al que permite recibir la fuerza de la naturaleza e imprimirla a los humanos, para que exista una buena relación entre ambos, es conocimiento y pensamiento y la manifestación de *ketioka* de las mujeres esta relacionado con el manejo de la chagra, la comida y su capacidad de procrear (cf. Mahecha 2015: 129 - 122).

3.1. La formación de la persona femenina

Durante los relatos orales de las mujeres surgieron muchas referencias a la formación como mujeres, esto es, a los aprendizajes, consejos y conjuraciones que recibieron para convertirse en las personas que son ahora. Este tema es de gran relevancia para comprender gran parte de las lógicas de pensamiento y de significado de la organización social y política del Mirití, por tanto encuentro necesario hacer una breve aproximación a este tema.

Generalmente se dice en el Mirití que las mujeres son comida. Esto está fuertemente asociado a sus prácticas y saberes como conocedoras de los procesos vinculados al trabajo en la chagra y a la producción de alimentos de diferentes clases. Sin embargo, el conocimiento y el ejercicio material de todas estas labores está fuertemente vinculado a su cuerpo y pensamiento. Lo que constituye, precisamente, su identidad como mujer indígena.

Todos los niños y niñas reciben al nacer una conjuración chamanística que los empieza a presentar ante las demás personas y seres espirituales del territorio como personas o gente de este grupo, humanos o personas verdaderas (Mahecha 2015). Esta conjuración incluye dietas alimenticias, restricciones que tienen en cuenta el intercambio de humores y sustancias e implican, por ejemplo, evitar visitar ciertos sitios o lugares donde habitan ciertos dueños espirituales (cf. Mahecha 2015; Van Der Hammen 1994; Århem 1989; Franky 2004; Cayón 2008). Debido a que la noción de cuerpo no es exclusivamente de carácter individual sino que es colectiva y se construye a través de las sustancias, consejos y cuidados, las restricciones y dietas no están dirigidas exclusivamente hacia el niño o niña, sino también hacia sus parientes. Ello significa que cualquier alimento o sustancia con la que tenga contacto el padre o la madre del pequeño puede afectar gravemente la relación con los espíritus que se está empezando a tejer con el niño o la niña, lo cual puede provocar enfermedades en los infantes.

Cuando nace una niña es examinada espiritualmente por un sabedor tradicional para determinar cuáles son los poderes o dominios predeterminados con los que nació ese ser. Algunas no reciben el manejo de la comida, pero igualmente son conjuradas apenas nacen para poder vivir y trabajar en la chagra. Otras niñas si nacen con una característica especial, lo cual es interpretado por el tradicional como una persona que será dueña de comida.

Como me lo explicaba Adiel Matapí: *Esa mujer que nace con ese* [se refiere a un recubrimiento, una especie de capa o forro que recubre al bebé cuando nace], *el tradicional también dice –esa mujer es muy delicada y es para eso–* [para ser dueña de comida], *y puede nacer otra niña, si no tiene eso* [la capa, el recubrimiento], *como yo te dije, el forro* [un recubrimiento sobre algunas partes del cuerpo, en especial las manos] *es ya normal, él* [tradicional, sabedor] *ya puede curar* [conjurar normalmente] *común y corriente porque ella no es para eso, la que yo te dije, hoy en día pues eso era antiguamente hoy en día ya no existe eso.*

Después de ese proceso de curación inicial, cuando la niña tiene su menarquia se le realizan y acentúan esos dominios con otra serie de curaciones que terminarán por constituir el cuerpo de la joven y en especial el pensamiento de mujer adulta con el que será capaz de trabajar la chagra y crear gente para este mundo (Mahecha 2015). La llegada del sangrado menstrual recibe una atención fundamental en el Mirití debido a la consideración que existe sobre la sangre como sustancia peligrosa y que requiere de un manejo chamanístico de carácter especial. Esto no es exclusivo de las mujeres del Mirití, puesto que en toda la región amazónica la sangre menstrual es objeto de preocupación debido a su fuerte vinculación con la fertilidad y al mismo tiempo, con la relación con los demás seres del cosmos (Belaunde 2005: 135).

Debido a que la sangre menstrual es una sustancia especial y requiere de un manejo cuidadoso, a las mujeres se les enseña unas pautas de reclusión y dietas para no afectar con su período a las demás personas. Estas pautas incluyen desde avisar cuando les ha llegado el sangrado, evitar entrar a las malocas que tienen curación, evitar acercarse a los objetos de curación del tradicional o al propio sabedor, entre otras restricciones. Las mujeres que siguen estas pautas son consideradas socialmente como educadas y reciben la aprobación de su comunidad en tanto que las mujeres que desobedecen y no siguen las restricciones, reciben malos comentarios y corren el riesgo de enfermarse o afectar a una de las personas de su comunidad.

A la par que se realizan estas conjuraciones, las figuras femeninas que rodean a la niña, en especial su madre, empiezan a enseñarle el trabajo de la chagra de manera más constante, el nombre y

manejo de cada semilla, las etapas de sembrado y toda la producción de alimentos. Estos consejos son fundamentales porque instauraran los códigos morales que guiarán los comportamientos de la joven. Así por ejemplo se le enseñan que valores como el trabajo, la dedicación al cuidado de los parientes, y la abundancia son altamente valorados, en tanto que la mezquindad o la pereza hacen parte de los antivalores que no debe poseer una mujer indígena.

En este sentido puede entenderse que las relaciones sociales, con las demás personas y con el cosmos se configuran para las mujeres de manera diferente después de la llegada de su período. A través del aprendizaje de las pautas de comportamiento y de las curaciones chamanísticas su relación con la chagra se agudiza convirtiéndose en parte fundamental de su propio cuerpo, tal como lo manifestaron las mujeres entrevistadas durante esta investigación.

La chagra entonces se convierte en un espacio de conocimiento y posteriormente de agenciamiento de las mujeres, y en la medida en que se instauran estos saberes y se constituyen los cuerpos de las mujeres, el vínculo con la chagra y con las semillas se fortalece. Así explica Adiola Matapí esta relación tan estrecha con la semilla de yuca.

Adiola Matapí Letuama: (...) Porque esa es la prevención de nosotras la mujeres es la chagra, digamos la mata de yuca, N wijo, ese es como le bautizan a uno como la mata de yuca, el pensamiento de uno, de las mujeres es la chagra, cuando ellos [los tradicionales, pensadores] le curan, ya le nombran ese de aquí [la semilla de yuca], como compañía de uno, pues entonces usted ya siempre tiene que estar pensando en su chagra, -¿cómo está mi chagra?- siempre pensando en su chagra...

Joana Higueta Castro: ¿Entonces la fuerza de las mujeres está en la chagra?

(AML) Si, esa está en la chagra. Digamos pendiente de su chagra, de su yuca, cuando mira la yuca, se pierde la yuca, porque no tengo donde sembrarla. Si saca eso de aquí pierde mucha cantidad de yuca, también uno se debilita como dueña, eso le llega a uno porque uno está nombrado con eso [en las conjuraciones que le realizan en el nacimiento].

Y si uno ya comienza otra vez, tiene otra chagra y comienza a pasar, pues está contenta, contenta al mirar su yuca bonita.

(JHC) ¿Ósea que las enfermedades de las mujeres también tienen que ver con la chagra?

(AML) Si, Las enfermedades que tienen la mujer es producida de la chagra, del palo de yuca, porque esto que tiene, la lechecita de él, esto es lo que le da el dolor del cuerpo. Cuando a una mujer le comienza a doler el brazo, es esto de aquí, porque uno no se dieta, cuando uno nace, le curan animales que uno no puede comer, pescado dientón, toda es enfermedad que tiene la yuca.

(JHC) ¿Ósea que la yuca es como el cuerpo de la mujer?

(AML) Si, así es, es todos los dolores que siente la mujeres provienen de la yuca, y otro cuando a usted está rayando, eso comienza a doler, ellos [otros tradicionales] le hacen maldad a uno cuando usted mezquina, digamos a un viejo no le da comida, y él le da maldición con su yuca misma, digamos no tiene almidón.... Es una maldad muy fea, mi tía Sarita, cuando ella toca semilla de yuca le duele. Consecuencias de eso, porque uno come dientón, la enfermedad de la mujer es producida por la yuca, dolor de cabeza...

Al tomar el relato de Adiola queda más claro la idea de porque se dice en el Mirítí que el cuerpo y el pensamiento de las mujeres es comida. Debido a la unión cosmogónica de su cuerpo con las semillas es sumamente estrecha siendo estas consideradas como hermanas o hijas de la mujer, e incluso en el relato de Adiola como ella misma lo dice, parte de su propio cuerpo.

Como vemos la constitución de la persona femenina requiere de cuidados, consejos, y conjuraciones que le asignarán los dominios propios de su género. Así mismo como el manejo de la chagra, se producen otros conocimientos articulados a los embarazos y los partos.

Las dietas y los consejos acompañaran a las mujeres a lo largo de sus vidas. Los relatos orales de las mujeres entrevistadas en esta investigación apuntan a escuchar estos pulsos vitales por los que

pasa la constitución del ser femenino en el Mirití. Dándole un énfasis a la relación que constituyen las mujeres con sus parientes, a quienes cuidan y de quienes también reciben cuidados.

3.2. Relatos orales de las mujeres del Mirití Paraná

Las relaciones entre las historias de vida de las mujeres y la historia del territorio del Mirití es fundamental para esta investigación. Se trata de comprender los entrecruzamientos entre las historias de las mujeres y los procesos políticos y organizativos que se presentan hoy en el Mirití. El ejercicio de sentarse a preguntar y escuchar los relatos orales de las historias de vida de las mujeres, a través de los momentos, las decisiones, los cambios, las rupturas y las tensiones más significativas desde la perspectiva de la reconstrucción oral de su propia historia, abre una mirada a la comprensión del territorio desde las distintas interpretaciones que cada una de las mujeres le otorga.

En tal sentido, entiendo los relatos de vida como una forma narrativa estrechamente vinculada a lo biográfico (cf. Koher Riessmam 2008), es decir, son las formas en que las mujeres entienden, interpretan y reconstruyen su propia vida. Entonces es importante señalar que los relatos presentados aquí son el resultado de la convivencia con las mujeres, de compartir alimentos, de trabajar en sus chagras, de las anécdotas que definen los días y de los lazos de amistad tejidos a través de mi profunda admiración hacia ellas. Esos relatos son fruto de la valentía y dignidad de las mujeres que aceptaron compartir sus vidas conmigo, una mujer “blanca”, estudiante, habitante de una ciudad y sin hijos, y con una cámara de vídeo en la mano.

Dicho lo anterior, me interesa evidenciar mi propio papel como investigadora para poner esta investigación en una relación de sujeto a sujeto. Pienso que la única forma de escapar tanto de las pretensiones objetivistas como de los relativismos subjetivistas es precisamente poner en evidencia la relación intersubjetiva a través de la cual se construye el conocimiento (Schöngut y Pujal 2014). La objetividad tiene entonces una dimensión epistemológica y una dimensión ética en la medida en que, por un lado ponemos permanentemente en cuestión los supuestos a través de los cuales construimos el conocimiento, y por otro, evidenciamos que se trata de una construcción intersubjetiva.

En este trabajo abordo el encuentro de esas dos dimensiones tratando de ser respetuosa con sus relatos, sus memorias y sus experiencias, es decir, no reduciendo su forma de expresión a un significado coherente y acorde con el uso de mi propio marco teórico, y poniendo atención a las cuestiones que podían o no aparecer en el relato final de una tesis de Maestría. Por ello decidí hacer ediciones y cortes en algunos fragmentos en los cuales se exponen asuntos referentes a su intimidad y que no deseo que se divulguen en términos de que pueden atentar contra la integridad de las personas con las que trabajé. Esa decisión surge evidentemente de los consejos y las precauciones que las propias mujeres me expresaron.

En este sentido me incliné por trabajar con los relatos orales de las mujeres desde el enfoque de trayectorias vitales, lo que quiere decir que pongo especial atención a los aspectos que significaron rupturas, aprendizajes, transformaciones, giros a lo largo de sus vidas (cf. Bordieau 1991). Es decir, las trayectorias vitales permiten observar las posiciones que cada mujer ha tomado en un espacio y en un contexto social en transformación constante, en este caso el contexto social es el Mirití.

Más allá de los temas por los que yo quería pasar en esta investigación y de los cuales elaboré unas preguntas, las mujeres eligieron qué y cómo contarme sus relatos, es decir, ellas eligieron de qué manera intervenir, construir y hacer su narración biográfica, y todas lo hicieron de manera diferente. Sin embargo mi participación e interacción con sus narraciones adquirió más visibilidad a partir de la interacción generada con la cámara, ya que la cámara es ante todo un dispositivo que deja como lo expuse anteriormente en evidencia las relaciones entre la entrevistadora y las mujeres entrevistadas en el proceso mismo de la investigación.

Gracias a las grabaciones y posteriores transcripciones pude detenerme no solo a escuchar y leer con atención las narraciones de las mujeres, si no a deshilar el trasfondo de sus relatos, y lo que en ellos se guardaba. De ese análisis y de la comparación entre ellos, pude contrastar el peso que tenía en ellos la influencia de las principales instituciones y modos de organización social que se han

presentado en el Mirití. Así me hice una fotografía que me permitió ver los aspectos más importantes sobre las formas en que se constituye, se organiza y se distribuye el poder. En este sentido, la tensión manifiesta entre las decisiones personales y las formas de coerción institucional (sea la familia, la escuela o la tradición chamánica) resulta iluminadora. Porque aunque no podemos tomar una parte por el todo y generalizar los sucesos de unas personas al resto de la sociedad, podemos observar cómo una persona es capaz de mediar en su contexto social inmediato dando cuenta de él (Ferraroti 1983).

Pero la metodología de trabajo de los relatos orales y el uso de las grabaciones audiovisuales nos permite y obliga a observar otros aspectos importantes de la construcción de significado. Así tenemos que lo que aparece en los relatos es tan importante como lo que no aparece. El enfoque desde una perspectiva lingüística nos permite poner atención en el despliegue de otros lenguajes, no verbales en su mayoría, por medio de los cuales se van evidenciando relaciones de tensión y/o fluidez con el presente. Un ejemplo de ello es el trabajo desarrollado por Foley (2004) en “El Indígena silencioso”, donde devela cuidadosamente la función del silencio para los jóvenes indígenas Mesquakis en contextos escolares mixtos, indígenas y blancos. Foley pone la atención a los diferentes performances y narrativas para detectar patrones lingüísticos o discursivos, y más allá, para revelar el componente discursivo ideológico que, para el caso de los jóvenes Mesquakis, expresa el malestar fruto de los estereotipos que se han construido sobre ellos (Foley 2004).

Una de las intenciones de esta investigación se presenta articulada a la capacidad de indagar sobre estos relatos y narrativas de las mujeres desde lo que se ve; la gestualidad, la incomodidad, la postura corporal, pero también desde el silencio, la tos, la risa que se expresan también como potencia discursiva y manifiesta los puntos de tensión y fluidez en los relatos de las mujeres.

Veremos que alrededor de los relatos surgen asuntos que apuntan a delinear la memoria de las mujeres en cuanto a lo que ellas recuerdan de sus propias vidas, los asuntos relacionados con su infancia, con sus aprendizajes, con las rupturas más significativas. Pero también como diría Halbwachs respecto la memoria individual, las mujeres en sus relatos ponen a circular los estados por los que su conciencia pasó anteriormente (Halbwachs 2004: 194). Ninguna memoria es individual en sí misma, ni está apartada del mundo, aunque hayan características que solo están en las memorias particulares. Las memorias particulares están cobijadas dentro de marcos más amplios que las sostienen. Estos marcos se componen por los hechos que se recuerdan en el presente de acuerdo a la importancia de esos hechos para el colectivo humano al que se pertenece.

La memoria colectiva hace referencia a los hechos que ocupan un lugar en la vida del colectivo (Halbwachs 2004: 36). En este sentido los hechos recordados y narrados por las mujeres están ligados a los hechos vividos por su colectivo. Aquí es importante decir que estos marcos colectivos no se pueden reducir a fechas, ni datos puntuales. La memoria colectiva hace referencia a “corrientes de pensamiento” que han atravesado tanto el pasado del colectivo como el de cada una de las mujeres del Mirití (Halbwachs 2004: 66).

Así las diferencias entre ambos tipos de memoria tienen que ver con la manera en que la memoria colectiva es capaz de envolver las memorias particulares y, aunque puede ser en muchas ocasiones evocada a través de recuerdos de una memoria particular, la forma de nombrar y de evocar una determinada experiencia plantea esa distinción ya que la memoria colectiva no obedece a una conciencia particular.

La materia sensible de la que están constituidos los relatos de vida permite dar cuenta de la tensión y relación no solo entre las memorias, sino también entre los agentes, sean personas o colectivos, y el contexto, entendido este para el caso del Mirití Paraná como un conjunto socio cultural, ya que en sus comunidades se comparten valores, formas de organización, intercambios materiales y creencias.

Como lo he explicado en la metodología, esta investigación posee un fuerte componente audiovisual que permite dar cuenta del acercamiento a las mujeres y al contexto en que se produjeron las conversaciones. Captar las entrevistas desde el componente visual me permite sobretodo visualizar el momento en que realicé las grabaciones y darme cuenta de cómo se hizo la grabación, aportando valiosos elementos que una grabación sonora, debido a su formato, omite. En esta medida es necesario decir que el texto saltará conscientemente desde la reflexión conceptual a la metodológica y contextual. Esta aclaración es necesaria hacerla previamente a los relatos, puesto que las transcripciones que a continuación se leerán provienen de un contexto audiovisual, y se

deben tener en cuenta las acotaciones, incidencias, y factores que bordean dicha producción desde el audiovisual mismo.

Regresando a los relatos, es necesario decir que la capacidad de recordación de los momentos cruciales en la vida se produce de manera diferente para las mujeres (Delgado 2006). La memoria de las mujeres puede abarcar posiciones personales, pero reflejan las acciones colectivas a través del mismo despliegue de los recuerdos, sentimientos, emociones, tendencias y rupturas más significativas. Encontrar los elementos que pueden o no ser parecidos entre los relatos de las mujeres es lo que me interesa hacer aquí. Es decir, hilar las diferentes trayectorias vitales encontrando los puntos de intersección en los cuales las decisiones de las mujeres están mediadas por su relación con el contexto o por el propio ejercicio de su autonomía. Identificando estos puntos de intersección entre sus relatos podemos encontrar los patrones comunes sobre los cuales se agudizan las relaciones con el territorio.

Dicho lo anterior a continuación presento los relatos orales de las mujeres a las que entrevisté. En estos relatos hago énfasis en momentos puntuales tratando de seguir el pulso o intensidad que cada mujer asignó a los hechos que conforman sus narraciones. Así se profundizará en los puntos de ruptura, recuerdos significativos y de gran transformación e intensidad para ellas. Al mismo tiempo se acentuarán, como lo hicieron las mujeres, los momentos de aprendizaje. Veremos que las mujeres dan suma importancia a su identidad como mujer indígena, a sus saberes y constitución del pensamiento de “mujer chagrera”, esforzándose por construir un relato en el que sobresalga su autenticidad y tenacidad para afrontar los problemas.

De la misma manera en sus relatos asignan un peso enorme a las relaciones que las conforman a ellas como personas femeninas del Mirití. Las relaciones con sus parientes son fundamentales, en especial con su madre y su marido. Al mismo tiempo, las relaciones de tipo cosmogónico adquieren un peso fundamental, sobre todo aquellas establecidas con las semillas de la chagra. Veremos entonces desde los relatos de las mujeres la constitución del cuerpo colectivo y del tejido parental, exaltando la dimensión del cuidado de esos parientes como algo plenamente político.

Por último, es importante mencionar que las edades de las mujeres entrevistadas comprenden un rango que va desde los 85 años de Graciela Yucuna hasta los 33 años de Adriana Yucuna, lo cual nos permite comprender con un amplio margen las transformaciones vividas y la formas de incorporarlas. Así, la vida de Graciela, quien por causa de su avanzada edad no recordaba muchos aspectos, muestra grandes diferencias generacionales respecto a la vida de Adriana, y sin embargo, el enfoque desde las trayectorias vitales de sus relatos orales permite justamente encontrar los puntos en común y de diálogo entre todas las historias:

Graciela Yucuna

Graciela es una mujer de 85 años que vive en la comunidad de Puerto Nuevo franja media del río Mirití, ella siempre va de vestidos, y una de sus nietas me contó con orgullo que de joven portaba muchos collares con chaquiras. Aún hoy en algunas ocasiones y cuando la vista se lo permite se pone sus collares de chaquiras. Debido a su avanzada edad ya no puede hacer chagra, por lo que está al cuidado de sus hijos hombres Ciro Matapí y Marceliano Matapí.

Veremos en el relato de Graciela como ella le da relevancia a su situación actual que ella percibe como abandono y que le origina mucha tristeza. Y como a la vez las redes de afecto con los parientes son súper importantes para las mujeres, en especial cuando son abuelas y dependen de otras personas a su alrededor. También es importante destacar del relato de Graciela los aspectos que tienen que ver con los saberes de las mujeres y el profundo conocimiento de las plantas y el manejo del escenario chagra.

Así pues con la llegada de la vejez o la enfermedad se producen profundas dislocaciones respecto a ese escenario de poder, ya que su relación se ve transformada/modificada o incluso rota con la chagra, cuando las mujeres ya no pueden trabajar o cuando no poseen a otras mujeres a su alrededor que aprendan y cultiven sus conocimientos.

Graciela tuvo cuatro hijos, Magdalena, Ciro, Regina y Marceliano. A Magdalena le enseñó buena parte de sus saberes como mujer maloquera y de manejo de la chagra, con ella siempre tuvo una

buena relación, como me explicaba Hermencia, quien es hija de Magdalena. En tanto que la relación entre Graciela con su hija menor siempre fue difícil para las dos. A Regina le costaba mucho más aprender a hacer chagra, y Graciela tenía que regañarla para hacerla madrugar y reprenderla cuando no ponía esfuerzo en aprender las labores de las mujeres.

Esta relación ambigua y tensa entre Graciela y su hija Regina se mantiene hasta la actualidad. Por esa razón, ahora que Graciela es una anciana y necesita de otras personas que la cuiden, ella prefiere vivir cerca de sus dos hijos hombres y no con su hija mujer quien vive en otra comunidad en el Mirití, al respecto Graciela siempre manifiesta este malestar en las conversaciones que tuvimos con ella, ya que ella piensa que su hija mujer podría cuidarla de mejor manera

Al crecer y producirse la alianza matrimonial de Magdalena, esta se fue a vivir al Apaporis con la familia de Jorge Tanimuka, su marido. Por esa razón ella no podía ir constantemente a visitar a su madre en el Mirití. Con el paso del tiempo Magdalena enfermó, como me explicaba Hermencia, “*de una enfermedad tradicional*”, esto le produjo hemorragias y finalmente la muerte. La muerte de Magdalena en el Apaporis generó una enorme tristeza en su familia materna en Mirití. El esposo de Graciela, Ernesto Matapí poco después de la muerte de Magdalena también enfermó y murió generando un enorme luto en la familia.

La relación de amor entre Graciela y Hermencia me sobrecoge mucho, cuando le pregunté años antes a Hermencia por qué quería tanto a su abuela materna, ella me contó que antes de que naciera su padre deseaba un hijo hombre, pero al nacer ella y como era mujer, su padre decidió enterrarla y dejarla morir. Esta era una práctica que se realizaba especialmente con niñas que no eran deseadas, me explicó después Hermencia. De esta historia siempre me cuenta que fue su abuela Graciela quien la rescató de ser enterrada, salvándole la vida y además llevándosela consigo para criarla. Por eso Hermencia y Graciela son tan unidas aunque Hermencia ahora viva en el Apaporis y Graciela en el Mirití.

FOTOGRAFÍA 1: LA ABUELA GRACIELA YUCUNA DURANTE LA ENTREVISTA REALIZADA EN NOVIEMBRE DE 2018 (AUTORÍA PROPIA)



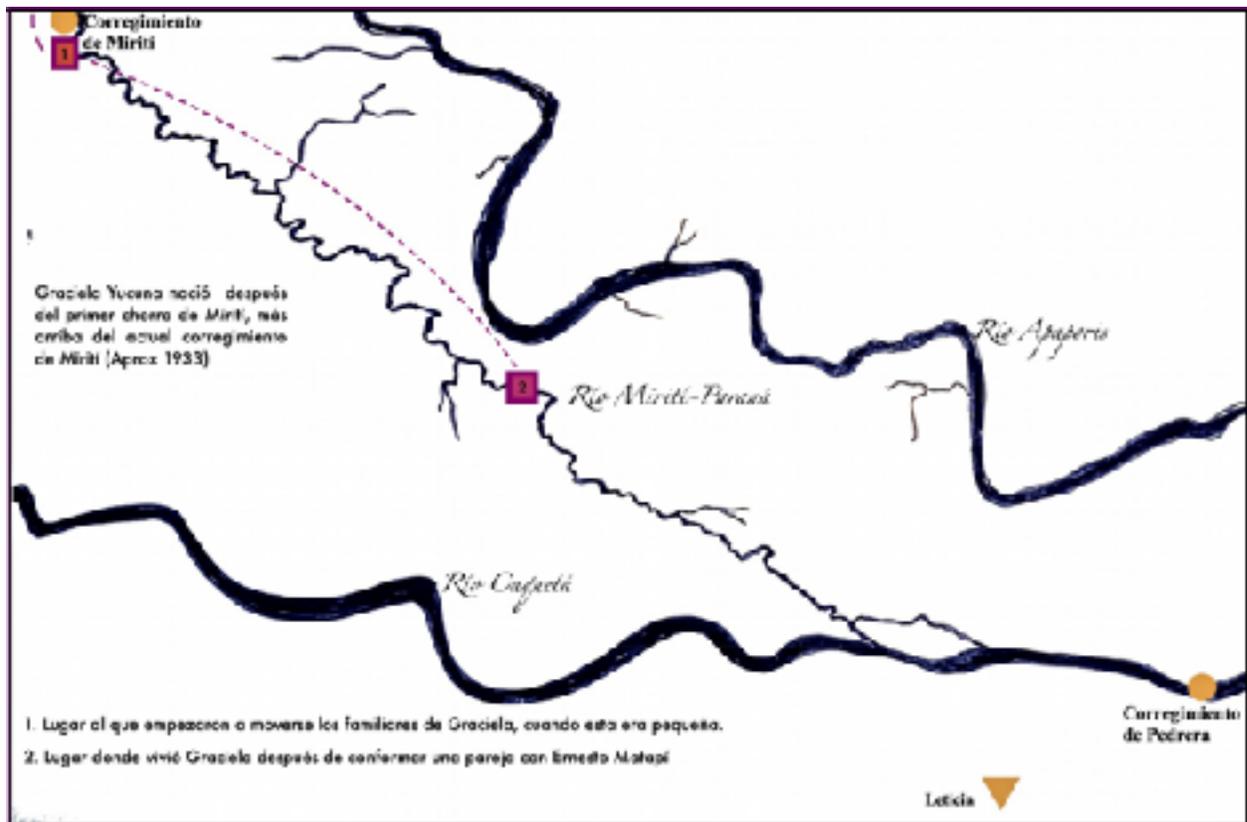
Sobre Regina, la hija menor de Graciela, ahora vive en la comunidad de Puerto Lago, en la parte baja del Mirití y por esa razón no está al frente del cuidado de su madre. Graciela se lamenta mucho de su situación, haciendo pausas en su relato para expresar su malestar sobre el hecho de que sean sus hijos hombres y no su hija mujer quien la esté cuidando en estos momentos. Sobre su situación Hermencia me dice lo siguiente traduciendo a su abuela materna:

Ella como mujer indígena, la vida era hacer la chagra, participar de los bailes, a ella nunca le gustó del mundo blanco para estudiar, –yo de pronto como dieté tanto no puedo morirme– [risas de Hermencia imitando la voz de Graciela] de pronto del mundo blanco lo que aprendió fue a coser, tejer ropa, ella tenía una

maquina a mano, había una señora que vivía con un blanco, ella era la que le decía, –así uno corta, así uno pega la ropa–, –y como yo tenía mucha inteligencia mi vida era cumplir–.

Graciela no habla castellano ni yo hablo yucuna, por lo que Hermencia traducía e intervenía en la conversación con Graciela con al ánimo de aclarar asuntos que yo no entendía. Durante el tiempo de campo realizamos dos entrevistas, ambas en noviembre de 2018, en las dos entrevistas la abuela estaba recostada en una hamaca, debido a que casi no puede mantenerse de pie ni sentada sobre una banca debido a su avanzada edad.

Es importante decir que Graciela no recuerda mucho de su historia reciente, pero en algunos momentos cuando Hermencia le pregunta sobre las historias que le contaba a ella cuando estaba pequeña, emergen relatos que enriquecen enormemente su narración.



Gráfica 1: Mapa de establecimientos vitales de Graciela Yucuna por el Mirití

Al Hermencia preguntarle a la abuela Graciela por su infancia este fue el relato que narró.

Entonces es que ella [Graciela] no se recuerda, porque fue en la cabecera del río Mirití, hay otros caños que entran, ella no se recuerda, allá ella [Graciela] nació y vivió su cultura, la profesión de ella fue ser maloquera, y las dietas que se cumplía, aunque ya el mundo blanco ya estaba por acá, las caucherías, pero ella dice que vivió la juventud al lado de los padres. Y los hermanos fueron trasladándose hasta que llegaron al primer chorro, el internado de Mirití, consiguieron sus mujeres y fueron a buscar mujer al padre de ellos, para trasladarse para buscar los recursos, machetes, y por esa necesidad se trasladaron de la cabecera hasta otro caño, y por allá se encontró con mi abuelo para casarse con él. El mismo sistema, como mi abuelo también era curador, pero ya relacionado con el mundo blanco, tenían que saber hablar español, tenían que trabajar en cauchería, con los tigres, pero ella siempre mantenía [practicaba su cultura], Yo le pregunto a ella si recuerda el primer blanco pero uno de paisano no le importa, no se recuerda muy bien exacto de la juventud porque ya está muy anciana, –de pronto yo vine cogiendo muchas cosas

[enfermedades] , ya por capricho de uno, ya por dolor de huesos por incumplimiento de eso-. [Hermencia se detiene en el relato].



FOTOGRAFÍA 2: GRACIELA YUCUNA CON HERMENCIA TANIMUKA Y GIRLEY, LA NIETA DE HERMENCIA. AGOSTO DE 2016 (AUTORÍA PROPIA)

El relato de Graciela, traducido por su nieta, da cuenta de sus relaciones parentales, de sus hermanos y su padre que fueron poco a poco moviéndose desde la cabecera del río Mirití hacia la bocana, para ir consiguiendo herramientas de trabajo, posteriormente trabajaron en la cauchería, posiblemente en las segundas caucherías que se instalaron en el Mirití, ya que Graciela estaba pequeña cuando ocurrió este fenómeno.

Aquí otro fragmento de lo que Graciela relata sobre su papá, quien trabajó también en la cauchería:

Lo que ella acaba de decir, que si el papá de ella estuvo en la época de la siringuada, ella me está diciendo que sí, pero ellos [los caucheros] no daban muchas cosas, como era la siguiente exportación, los primeros blancos que entraban los engañaban con pocas cosas, le engañaban con poquitas cosas, le daban una ropa, entonces el papá de ella le reclamaba. Habían unos compañeros indígenas que medio entendían el español, esos eran los capataces para cuentiarle [engañar] con ese cosa que era mentira, el papá de ella estuvo y ella era una niña, ni se recuerda. Al papá de ella le dieron una escopeta, era como un endeude para toda la vida, y luego le preguntó quién fue que llegó primero ¿Los curas o los blancos? Pero se imagina que todo fue la explotación, llegaron los curas de segundo, y llegaron allá [al alto Mirití] a hablar de la vida católica.

Es interesante señalar que las mujeres poseen memorias que difieren de acuerdo a la diferencia generacional, y la importancia que le otorgan a sus recuerdos. En este caso los recuerdos de la infancia ocurrieron en tiempos diferentes para todas las mujeres. Por ejemplo, es diferente una infancia en tiempos de la cauchería, como la infancia de Graciela Yucuna, quien recuerda a sus padres y ella misma en relación a esa situación, a una infancia en los tiempos de la conformación del resguardo como es el caso de Adiel Matapí, su nieta. Sin embargo hay aspectos que se pueden repetir, o aspectos que sobresalen en ambas historias de la infancia y adolescencia respecto de la unidad socio cultural. Al mismo tiempo la forma de evocación del recuerdo, es decir, qué y cómo se recuerda influye en el contenido de lo relata que cada una de ellas.

Cuando Graciela era niña, aproximadamente en la década de los 40s a las mujeres las conjuraban los tradicionales apenas nacían, al conjurar el tradicional podía decir si la niña estaba o no apta

para recibir el manejo de las semillas, o ser maloquera. De allí para adelante la niña tendría que seguir con algunas restricciones alimenticias, y seguir siempre los consejos de su madre.

A continuación presento los relatos que nos cuenta Graciela Yucuna sobre este aspecto:

Ellos [los tradicionales o sabedores] miran, mi hija nació para esto, desde ese momento mi hija tiene que venir dietada, desde los 6 meses, cuales frutas se les deben dar y cuáles no, y así, si la etapa que ella creció fue sin estudio, y cuando le llegó el tiempo fue el encierro [la menarquia] tiene su madrina y en ese tiempo que ella está en esa etapa de formación ella aprendió como manejar la maloca más profundo, ya dejo de ser niña a una mujer; puede tener 14 años, puede responder, ahí ya boto su niñez, ya es mayor de edad, entonces le sacaron a ella, ese es ritual, ese es como yuruparí entonces le curaron a ella, usted debe comer esto y esto no, después que ella tuvo sus hijos vienen los incumplimientos.

En este pequeño relato Graciela da cuenta de los primeros años de vida, al lado de sus padres aprendiendo los consejos de su madre, y siguiendo las restricciones que le ponían. Al cumplir siete años aproximadamente, Graciela fue llevada a la chagra por primera vez a trabajar, y desde esa edad se le empezó a entregar un conocimiento que iría profundizando con el tiempo y que sería su “profesión”. En este periodo la relación con la madre es estrecha, la madre es la cuidadora, pero al mismo tiempo es la maestra y la niña empieza a aprender desde muy pequeña con su madre, mirándola e imitando lo que ella hace. En este momento a la niña se le enseña a bañarse temprano para fortalecer el cuerpo y empezar a constituirlo:

Si yo nací para eso madrugo a bañarme a las 5 de la mañana así sea que yo madrugue. Pues la formación viene ahí la etapa, pero ya viene que uno tiene que estar con la mamá todo el tiempo, pero cuando ya es más grande ya le dice que la semilla, que se hace esto, ósea la mamá es la que educa para todo, en el sistema de chagra, en la convivencia como mujer; en lo que le corresponde a la maloca, como se vive en el territorio.

El conocimiento que se les empieza a enseñar a las niñas de la mano de sus madres es de tipo gradual y va acompañado de su proceso de constitución corporal; al principio se les asignan pequeñas tareas en la chagra, como ayudar a cargar canastos pequeños con semillas, ayudar a desherbar, aprender de los tiempos para la siembra, hasta tareas como encargarse del cuidado de sus hermanos menores mientras su madre trabaja la chagra. Durante mis estancias en el Mirití, pude apreciar cómo se empieza a presentar este aprendizaje con las sobrinas de Adiel Matapí, con la hija menor de Celia Román, y con las hijas de Adriana Yucuna.

La chagra se va transformando de ser un espacio de juego, donde las niñas exploran con libertad y en la compañía de sus madres y hermanas a convertir en un espacio total de aprendizaje, donde a la niña se le asignan cada vez más responsabilidades gradualmente. Este paso gradual va acompañado de la preparación del cuerpo, el fortalecimiento y el cumplimiento de dietas y restricciones, en especial cuando a las mujeres les llega su primer periodo.

Habla Hermencia Tanimuka:

Entonces yo le pregunto a ella, [a Graciela, se ríe] se me fue... de la fuerza de las mujeres, la fuerza y la resistencia es igual, ósea las mujeres, identificándose desde la etapa de lo que ella es, tener valor y capacidad de resistir dentro del territorio, según su vida, y apoyado con los tradicionales, también el valor de defender a las mujeres, porque ella tiene más valor porque ella da los alimentos para abastecer a todos, tanto hombres como mujeres, la mujer necesita al hombre que él la proteja a ella, que le rinda, que viva en armonía con la gente, eso es lo que ella está diciendo. Lo que ella está diciendo sobre la chagra es un trabajo de las mujeres pero eso tiene puras curaciones, la chagra y la mujer; la mujer se protege por medio de curaciones porque la semilla ella las va a manejar. Entonces para que la semilla no la odie, u otras cosas que pueden suceder en el cuerpo, ella tiene que dietar; lo que diga el tradicional, el curador; todo desde el origen es curación para nosotros, y las semillas son sagradas puesto que si no se cuida, ahí en la forma de cuidar y la dieta, como se debe de cuidar; en el deshierbe, antes de tumbar una chagra de monte firme uno tiene

que curar, eso dura como un año, cuando se va a cosechar en monte firme, se dice que, tres veces lo tengo que desherbar, ella muestra un tamaño de la yuca. Entonces al sacar eso una sola chagra dura para tres años. No es como hoy en día que tumbamos, se acaba y tumbamos otra, al inicio de cosechas como todo está en brujería, antes de cosechar el curador tiene que hacer copia, al mismo tiempo la leña, para hacer casabe también. Entonces así se cuidan las semillas de yuca, para que la mujer este bien. Las cosas eran muy estricto antiguamente, pero hoy en día no se cumple, así antiguamente hacía mi papá, que si se saca sin curaciones llegan los animales de alrededor; llegan las guaras, los ratones.

La abundancia y el buen manejo de la chagra requiere de los conocimientos que las mujeres desarrollen alrededor y del acompañamiento de las curaciones y del conocimiento de los tradicionales, es un trabajo complementario que se ha ido transformando con el tiempo, como lo dice el relato. En la época de Graciela, *todo está en brujería* la abundancia y el manejo de la comida estaban manejados mediante el pensamiento chamanístico y las curaciones y dietas que les practicaban a las mujeres. En la actualidad esto ha representado un cambio que se ve reflejado en los relatos de las mujeres más jóvenes que entrevisté que si bien, también fueron curadas, les pusieron menos restricciones que a las mujeres mayores.

Las mujeres van incorporando e incrementando sus conocimientos en la medida en que van creciendo, siendo el momento fundamental en su aprendizaje la llegada de su periodo. Debido al estado avanzado de edad de Graciela, ella no recuerda mucho de las curaciones y dietas que le hicieron cuando estaba pequeña, pero si recuerda cómo fue que se conoció con Ernesto Matapí, quien sería su esposo más adelante y con quien tendría todos sus hijos.

Al pedirle a Hermencia que profundizada en el relato de Graciela, pregunté sobre si Graciela había elegido a su marido y si recordaba cómo fue que se casó, y cómo fue el proceso de irse a vivir con Ernesto, Graciela le cuenta a Hermencia lo siguiente:

Lo que ella está diciendo [Graciela] es que en el mundo de los indígenas no existe lo que ella está preguntando, de querernos, esas son cosas que pasan de un momento a otro, solamente la noticia uno solo escucha que julano de tal viene a pedir a la hija, pero uno dice a cual, si nosotras somos varios hermanos [varias hermanas] entonces a la hermana mayor fue la primera que vinieron a pedir mientras que ellos [Graciela y sus hermanas] se preguntaban a quién. Ella era joven también, pero ella es la cuarta en medio de los hombres, en total serian como 10 o 11. Entonces no existe y hasta la noticia uno se da cuenta, la hermana mayor se llamaba Kewaraijo, Bichico, hombre, Jiwa [abuela de Celia Román], y ella, la última está acá Le'ripana. Las fueron pidiendo de mayor a menor, se pueden querer mucho pero nunca se entregan de menor para arriba.

Graciela al igual que muchas de las mujeres de su época, fueron intercambiadas en alianzas matrimoniales que garantizaban la exogamia y las relaciones y alianzas con otras malocas. Sin embargo, en una parte del relato Graciela cuenta como los caucheros que ya tenían presencia en el territorio desde décadas atrás, empezaron a incidir en las formas de configurar estas alianzas y llevar a cabo los intercambios.

(Joana Higueta Castro): ¿y cómo conoció a Ernesto?

(Hermencia Tanimuka Matapí): *Me faltó contarte, eso le pregunte y ella me dice que ella vivió con mi abuelo, el mundo indígena nunca tiene novio, eso era de pronto si el capataz decía, este es un obrero que trabaja muy bueno, y entonces se hace cambio. En ese tiempo mi abuelo él era el más trabajador, entonces le dijeron que él Pinacoa entonces que Pina tiene que vivir [vivir con una mujer], entonces el papá [de ella] pues aceptó y ella también, quiera o no quiera vivieron juntos y se casaron. Luego ya se trasladaron por acá, de cabecera hasta hoy en día donde ella está, van saliendo del monte.*

En este relato vemos como la intervención de los caucheros se empieza a manifestar en la generación de alianzas y vínculos parentales. Pinacoa ya trabajaba con los caucheros, y una mujer que se ocupara de las labores de cuidado, limpieza, preparación de su comida, significaba un apoyo para mejorar su capacidad de trabajo. Al respecto cabe recordar que las labores de las

mujeres no se transformaron durante la presencia de los caucheros, ya que ellas seguían ejerciendo labores de cuidado y preparación de alimentos, mientras los hombres iban a trabajar en la extracción de la siringa.

Ahora bien, la forma de constitución de la pareja se mantenía según los valores y habilidades que cada uno de los cónyuges era capaz de realizar. Las mujeres son valoradas por su marido por su capacidad de trabajar, de brindar alimentos y de cuidar a los hijos, los hombres son valorados porque brindan protección, y si son capaz de defender mediante el chamanismo a su mujer y a sus hijos. El amor romántico es una idea que apenas se viene a presentar en el Mirití especialmente después de la llegada de los curas, y después de la llegada de otros referentes culturales de los cuales las mujeres empezaron a apropiarse.

Al preguntarle a Graciela por su relación con Ernesto esto fue lo que le dijo a Hermencia:

(JHC): ¿él como la trataba, ella se acuerda de eso?

(HTY): *Por quererlo es que ellos viven, se creen, ósea, no es por querer la apariencia, lo que hoy en día es por apariencia, por el modo de la presencia, en la antigüedad es: yo entrego a mi hija porque veo que este hombre es capaz de responder por ella, yo voy a pedir a esta hija de esta señor porque este señor es capaz de sacar adelante la cultura. Nadie miraba el bonito de la apariencia, sino el bonito de la sabiduría y capaz de vivir; de acuerdo al territorio, y eso era el querer; porque el hombre trabaja, porque era cantor; que él es brujo y la puede cuidar. El hombre quería a la mujer porque ella hace cerámica, trabaja la chagra, maneja la maloca, conoce, hace dieta, todo. Ese era el amor que se brindaban.*

Al respecto en el Mirití es altamente aprobado por toda la sociedad que las mujeres y los hombres desempeñen las labores que deben cumplir de acuerdo a su género y aprendizaje. El amor como me lo expresaba Hermencia no tenía que ver con un gusto por el otro, se producía en una relación entre dos personas que hacían lo que culturalmente su sociedad esperaba de cada uno de ellos.

Por tanto una mujer recibía gran aprobación de su comunidad y valoración de parte de su esposo si era capaz de producir alimentos, tener hijos y brindar cuidados y afectos a los suyos. Al mismo tiempo como en el caso de Graciela, si era capaz de acompañar en los bailes y ceremonias de maloca que realizaba Ernesto.

Sobre estos valores que constituyen la identidad de las mujeres indígenas de la región, en especial sobre el cuidado de la chagra, Graciela nos contó lo siguiente:

Hermencia le ofrece mambe a Graciela poniéndoselo en su boca, ya que a Graciela le cuesta sostener la cuchara, la abuela Graciela se acomoda el mambe y comienza a hablar, Hermencia traduce:

Yo le estaba preguntando y estábamos hablando sobre la chagra, y me dijo que consiste en la dieta para poder vivir bien, y además dice que en la chagra no se puede sacar cuando está todavía en crecimiento porque esta biche, es como usted maltratar a un niño o una niña jovencita, o como un señor adulto violar a una niña, sería como una maldición, acabar antes de que produzca bien, antes de que la semilla se pudra, no sirve así, todo es con dieta. Ahora le estoy preguntando es sobre la semilla, cuáles son las semillas que se venían manejando, si la semilla que manejaba ella si manejaba mi madre, entonces le estoy dando un listado de las semillas que yo tengo que dejo mi mamá, Tuiriké esa es semilla de yuca, se es muy importante, los tallos son gruesos, tienen flores y es alto, es semilla que tiene más curaciones, entra todo en curaciones, Yawari es otro, Ajike es otro. Chitapanari es otro, pero todas son semillas importantes de la etnia de ellos Yucuna, Matapi. Kame imari es otra semilla, meta'ja imari es otro, lachapi'ké es otro parecido pero por la carga se diferencia. Y ahí le estoy preguntando weriyá, entonces ella me dice... de donde es esa semilla le estoy preguntado, y ella me dice que vino una tribu los Weriyá, y ellos trajeron esa semilla y le colocaron el nombre weriyá, pero ella no sabe de dónde vinieron, pero la semilla de yuca es muy importante, igual que la curación. Ella me dice

que ya tiene olvidado esto de aquí, pero ya con la vejez ella permanecía [antes] – ya no manejo ahorita, que ni chagra, no tengo nada de conocimiento–.

Los valores inculcados desde pequeña a Graciela como mujer maloqueara y dueña de la comida, me hacen pensar que ante una situación de casi total dependencia material y de cuidados de otros, como en la que actualmente vive, genera enormes secuelas afectaciones en el autoestima de las mujeres mayores. Las mujeres como Graciela que por vejez o enfermedad no pueden trabajar o ejercer su profesión expresan tristeza ante la imposibilidad de no poder hacer su chagra. En el caso de Graciela, sus hijos evitan que ella salga sola para evitar que se caiga o se lastime.

La relación de las mujeres con la chagra es sumamente fuerte, con el paso de los años, la chagra no solamente se transforma en el espacio de saber de las mujeres, sino también el espacio de empoderamiento y de ejercicio de su libertad como mujer indígena. En algún momento de la entrevista yo le pregunto a Hermencia si a Graciela le gustaba sembrar y esta fue su respuesta:

Ese fue el trabajo de ella, como no le iba a gustar si fue la profesión de ella.

Al respecto gran parte de los relatos de Graciela dan cuenta de que el pensamiento de las mujeres, su saber, su cuerpo y espíritu está vinculado con la chagra y con la producción de comida, por esa razón las enfermedades del cuerpo de la mujer afectan a la chagra y las enfermedades de la chagra afectan la salud de las mujeres como la narraba anteriormente Adiela. El pensamiento de las mujeres, y su cuerpo está hecho y mantenido con plantas, en especial por la semilla de yuca. Por eso las mujeres son “*dueñas de comida*” de forma literal (cf. Mahecha 2015).

La edad es un factor muy importante respecto a los saberes y dominios, el conocimiento de las mujeres está literalmente enraizado al manejo de la chagra y de los cuidados que ellas proporcionan a otros y a diferencia de los hombres, cuyo dominio se encuentra más en relación al manejo chamanístico, las mujeres necesitan hacer chagra para desplegar su conocimiento y su fuerza.

Esto no quiere decir que las mujeres necesitan más cuidados cuando envejecen, ya que tanto hombres como mujeres requieren de sus parientes que los cuiden y los asistan en la vejez. Sin embargo, es necesario decir que la valoración que reciben los hombres mayores en algunos casos se acentúa con el tiempo, ellos siguen estando en el banco del pensamiento, siguen manteniendo un estatus social en la medida en que son consultados para hacer conjuraciones, o enseñar historias y cantos y cuentos a otros. Es decir, siguen siendo respetados aún cuando ya no pueden cazar o realizar prácticas directas de chamanismo. En tanto que las mujeres mayores al no poder ejercer sus prácticas como productoras de comida o ayudar en la maloca con las labores de cuidado, van quedando lentamente excluidas de las actividades culturales y sociales de su comunidad, por eso es fundamental contar con la presencia de una hija mujer o una mujer heredera de su conocimiento que pueda cuidar de ella y quien pueda aprender sobre sus profundos saberes de la chagra, cuando esta ya no pueda trabajar directamente la chagra, y esto es algo que Graciela lamenta enormemente, ya que no cuenta con quien la pregunte directamente.

(JHC): ¿Qué recuerda ella de los cuatro hijos que tuvo?

(HTM): *Ella está diciendo lo que ella siente ahora, en estos momentos, no se recuerda, de ahorita de este tiempo mirando los hijos de ella, después de tanto sufrimiento, ella se siente abandonada, no se ve la preocupación por ella, al menos ella está por acá donde los hijos hombres, pero se recuerda más de ahorita y no el pasado.*

Al conversar con Graciela por medio de Hermencia, pude darme cuenta que las afectaciones en la salud, el abandono, la soledad, y la pobreza en cuanto a no poder producir sus propios alimentos repercuten con más fuerza en las mujeres mayores, que no cuentan con hijas o con un espacio de cuidado apropiado. Graciela lo reitera varias veces durante las conversaciones que tuvimos con ella expresando la tristeza que esto le produce:

Como ella educó las dos hijas de ella, el tema de mujer en la chagra, ella les aconsejaba, el que no quiere cantaleta o regaño, aprende, escucha y práctica. Ella tuvo dos hijas, la finada mi mamá y mi tía Regina, la que escuchó consejo, la que recibió semilla fue mi mamá, [además porque era la hija mayor]. La que no obedeció consejo fue mi tía, a ella si le dio duro, pero ella quedó hasta ahí, la

que quedó en remplazo de ella fue mi mamá, la que si le daba cantaleta, la que quedó [Regina] como reemplazo no le sirvió, como consiguió otro marido abandono acá, como ella se fue muy lejos, abandonó acá, eso es lo que ella está diciendo.

Durante mi experiencia de campo pude tener algunas conversaciones con Regina Matapí en Pedrera. Allí buena parte de las conversaciones y algunos de los relatos giraron sobre la relación con su madre. En los relatos Regina hizo énfasis en la experiencia de aprendizaje, centrándose más en como aprendió de la mano de su mamá a hacer chagra:

(Joana Higueta Castro): ¿Qué te enseñaba tu mamá?

(Regina Matapí Yucuna): *Me llevaba a la chagra, y me comenzaba a dar un poquito de trabajo ahí, arrancando yuca, y yo recogía detrás de ella, amontonaba así, [hace una seña con la mano] y me comenzaba a decir, a mostrarme semillas de yuca que clase son esas, poco a poco yo iba conociendo semillas de yuca, contándome todos los nombres de la semilla, y mostrándome*

todo, frutas de la chagra, lulo, lulito, plátano, piña, caña, ñame, yuca, así.

(JHC): ¿Qué fue lo más difícil de aprender a hacer chagra?

(RMY): *Para mí fue comenzar a sembrar, porque eso tiene, mi mamá sacaba una especie de palo así largo y con ese ella, como pala [para hacer un hueco en la tierra] y eso mismo yo iba haciendo, y yo hacía seguidito, y ella decía que así no era la sembrada, hasta que yo aprendí a hacer hueco bien, así como se debe hacer, ese fue lo más difícil para mí, y yo no pude aprender rápido.*

(JHC): ¿Qué consejos te daba tu mamá?

(RMY): *Que yo tenía que aprender a trabajar desde pequeña: –hija usted tiene que aprender a trabajar, cuando sea grande va a comenzar a trabajar duro, a deshierbar, a arrancar yuca, cargar yuca a la maloca– así poco a poco yo iba aprendiendo. Como de ocho a nueve años yo comencé a hacer casabe, yo comencé a hacer casabe asisito, [hace el gesto con la mano] me salía feito, pero hasta que yo aprendí a hacer casabe bueno.*

Como le pasaba a gran parte de niños y niñas de la región. A Regina se la llevaron para el internado de forma forzada, este hecho generaría un quiebre en el proceso de aprendizaje de la chagra de la mano de su mamá Graciela, y empezaría a alejar a Regina de su familia:

(RMY): *Yo me fui a estudiar de ocho años, pero me llevaron a la fuerza, porque yo no quería ir a estudiar. El padre Jaime me llevó a la fuerza a estudiar, yo fui llorando que no quería estudiar, si yo no iba a ir, que iban a llevar a mi papá al corregimiento, porque ese tiempo era muy a la fuerza.*

Después de varios años en el internado que interrumpieron fuertemente su proceso de aprendizaje con su madre Graciela, Regina regresó a la comunidad de sus padres, allí permaneció hasta que le llegó el periodo. Después de recibir las curaciones de parte de su padre Ernesto Matapí, Regina se comprometió con Juan Tanimuka. Quien a su vez es el hermano de Jorge Tanimuka y sería el marido de su hermana mayor Magdalena. Regina me cuenta que en ese momento su hermana la convenció de irse a vivir con Juan Tanimuka, el hermano menor de Jorge. Así las dos Magdalena y Regina, estarían cerca y podrían trabajar juntas en la chagra:

(RMY): *La finada mi hermana Magdalena, ella si vivió en maloca, tuvo una, dos, tres, hasta cuatro malocas hasta ahí se murió la finadita, pura maloca, ella vivía en maloca, porque ella tenía capacidad de vivir; [había aprendido de Graciela como manejar la maloca] porque para nosotros es así, ella fue la mayor, la que vivió en maloca, y el marido de ella, fue hermano de mi esposo, el mayor; entonces el papá de ellos, de mi esposo vivió en maloca, entonces ellos se unieron bien, como los hijos de los importantes.*

(JHC): ¿Cómo conseguiste marido?

(RMY): *Yo conseguí marido pero, pues, ¿cómo yo te puedo decir? como éramos como una comunidad grande pues nos encontramos una vez con él [con Juan Tanimuka] con mi esposo, el mismo hermano de él, [de Jorge Tanimuka] la finadita mi hermana me dijo, bueno, usted tiene que vivir con él para que usted vaya a vivir junto conmigo [en el Apaporis, de donde eran Jorge y Juan Tanimuka] juntamente conmigo, para que me ayude en los trabajos y así pues nos quisimos y nos tuvimos que vivir así los dos.*

Escuchando a Regina pude entender una parte de la historia de Graciela Yucuna. Graciela le enseñó sus saberes como maloquera a Magdalena, su hija mayor, dejándola como heredera de su conocimiento. A Regina por otra parte le costó mucho más enseñarle, y este proceso se vio truncado por la obligación de Regina de ir al internado de Mirití para estudiar. Sin embargo, cuando ambas hijas estuvieron en edad de conformar una pareja y a Magdalena su padre la negoció con un maloquero del Apaporis, esta convenció a su hermana menor de aceptar a Juan Tanimuka, el hermano menor de Jorge. Así Magdalena no se iría sola para el Apaporis, sino que estaría acompañada de su hermana Regina.

Esta conformación de las parejas dos hermanos con dos hermanas era común, puesto que lo que prevalecía era la formación del vínculo entre ambos grupos. Sin embargo, en el caso de Graciela, esta doble conformación de pareja terminó alejando a su dos hijas mujeres del Mirití. Magdalena pudo regresar muy pocas veces al Mirití después de haberse casado con Jorge Tanimuka. En una de esas veces regresó a dejar a Hermencia quien pasó varios años de su niñez al lado de su abuela. En el caso de Regina, esta se instaló con su marido Juan en la comunidad de Puerto Lago en 1995. En donde Juan ejerció de profesor de las primeras escuelas comunitarias que existieron en esta región.

Al respecto es muy interesante ver como las relaciones y vínculos de las mujeres con sus parientes están atravesadas o se ven influenciados por la presencia de fuerzas externas a ellas. En el caso del Mirití concretamente se producen para casi todas las mujeres dos tipos de desplazamiento que configuran estas relaciones parentales. El primer movimiento que aleja a las mujeres de su núcleo familiar es provocado por el proceso de educación escolarizada, más concretamente el desplazamiento hacia el internado de Mirití o Pedrera para continuar con los estudios. Esto en la época en que Regina era niña se presentaba de carácter obligatorio y negarse podrían sancionar a sus padres. Actualmente las familias y las propias niñas tienen más decisión respecto a movilizarse hasta el internado por varios meses del año, aunque como veremos en los demás relatos, aún se sigue presentando esta movilización.

El segundo movimiento tiene que ver con la conformación de una pareja, generalmente las mujeres en el Mirití se desplazaban hasta comunidades ubicadas dentro del mismo río siguiendo una tipología de alianzas entre grupos que eran de carácter cercano; por ejemplo Matapí y Yucuna generaban vínculos de este tipo, así mismo como Tanimuka y Letuama. Sin embargo, siempre han existido relaciones y alianzas con otros pueblos por ejemplo Tanimuka y Macuna como en el caso de varias familias de la comunidad Quebrada Negra, o también Yucuna y Uitoto, Cubeo Yucuna, Yucuna y Letuama, entre otros.

Para el caso de Magdalena y Regina, sus alianzas matrimoniales se realizaron con hombre Tanimuka del Apaporis, lo que significaba que deberían seguir a sus maridos hasta las comunidades de donde ellos eran y alejarse de su familia materna, algo que hoy lamenta Graciela debido a la necesidad de cuidados que manifiesta.

Quise que el relato de Graciela estuviera cercano del relato de Raimunda Yucuna quien tiene 67 años, es decir, 18 años menos que Graciela. A Raimunda la entrevisté en su comunidad Puerto Libre donde vive con su marido y sus hijos. Los relatos de Raimunda presentan enormes similitudes con los de Graciela, sin embargo presenta una mirada diferente en cuando a las abuelas o mujeres mayores en el Mirití, como he dicho anteriormente la situación cambia para una mujer mayor que está bajo el cuidado de sus hijas o parientes mujeres. En el caso de Raimunda está rodeada de un entorno donde su hija, y sus nueras la acompañan constantemente y su conocimiento es altamente valorado por ellas.

En el momento que realizamos la entrevista Raimunda estaba pilando y cerniendo mambe para Faustino, su marido. Estos son algunos de los aspectos que surgieron de los relatos de Raimunda.

Raimunda Yucuna

...lo que jugábamos más era el columpio de monte, en un bejuco, ese era el juego, en el monte era eso, en el columpio del bejuco

¿Te prohibían juegos?

Sí, nos regañaban, pero seguíamos jugando cuando ellos no estaban.

Raimunda es una mujer de 67 años, vive en la comunidad de Puerto Libre en la parte superior del río Mirití. Es una mujer muy sonriente y amable. Es la mujer más anciana su comunidad, muchos asuntos giran alrededor suyo y de su compañero Faustino, cuando estuve en Puerto Libre la vi siempre preparando comida, pendiente de la gente que llegaba a la maloca, ella es quien acoge en su maloca a la gente que viene de visita Puerto Libre y se reúne con Faustino o alguno de sus hijos.

Como es la mujer de más edad de la comunidad, y además es maloquera, las otras mujeres la consultan y preguntan sobre todo en cuanto a temas de cuidado de los hijos e hijas, saberes sobre la chagra y restricciones que poseen las mujeres en cuanto al periodo. No pudimos ir a su chagra durante el tiempo que estuve en su comunidad, debido a que Raimunda posee algunos problemas de salud actualmente y desde hace un tiempo no realiza trabajos frecuentes de la chagra.

Ella es la esposa de Faustino Matapí (1946-) quien es un importante líder de la región, que también vivió la cauchería. Me cuenta Faustino que fue llevado por los misioneros al internado siendo muy pequeño que cuando tenía nueve años huyó para Brasil donde trabajó en una plantación de coco y produciendo cachaza. Faustino conoció a Martín von Hildebrand⁵ cuando apenas este llegaba al Mirití en 1970. Según me cuenta Faustino, con el acompañamiento de Martín pudieron ir hasta Bogotá en 1976 y conseguir la declaración de constitución del Resguardo.

Retomando el relato de Raimunda, este se inscribe en la línea sobre la cual su vida y la de su marido está fuertemente marcada por la violencia de los caucheros, los misioneros, los colonos y los grupos armados que empezaron a llegar en ese momento al Mirití. Estas narraciones son comunes entre las personas más mayores que vivieron situaciones de violencia y racismo, mostrando una fuerte construcción de la memoria colectiva sobre los hechos dolorosos de su pueblo.

En este sentido como veremos en el relato de Raimunda hay una elaboración discursiva detrás del relato narrado que se manifiesta en lo que ella me narra y en cómo me lo narra, incluso teniendo en cuenta la relación tensa producida con mi cámara. En este caso surgen los temas relacionados con la cauchería, con la presencia de los misioneros y con las violencias hacia su comunidad de parte del mundo no indígena.

Antes unos primeros apuntes sobre el desarrollo de la entrevista:

Estábamos en la maloca de Faustino Matapí en la comunidad de Puerto Libre, era las tres de la tarde. Raimunda está preparando mambe, y yo la entiendo mientras al otro lado de la maloca está el abuelo Faustino escuchando atento el desarrollo de la conversación. Durante varios momentos de la conversación entran a la maloca dos de sus hijos, Lucio Matapí quien además es el esposo de Trinidad, con quien también converso se integra en la conversación por momentos, y Reinaldo Matapí, quien me pide que suspenda la grabación porque él acaba de venir de un yuruparí y no puede ser grabado por ningún tipo de dispositivo electrónico. Sin embargo, después de mostrarle que él no aparece registrado por la cámara, me da la autorización de que siga grabando. Sin embargo yo continúo con la entrevista, pero no por mucho tiempo, pasados unos minutos más

⁵Martín von Hildebrand es un antropólogo que llegó en la década de los 70 al río Mirití, y que se dedicó a trabajar en diferentes procesos con las comunidades de la región. Fue el fundador de la Fundación Gaia que adelanta actualmente distintos trabajos en la región.

decido apagar la cámara y la grabadora. Y así evitar un momento de incomodidad dentro de la maloca.

Esta idea de que la cámara puede afectar a una persona que ha vivido un ritual sagrado, me pareció súper interesante y me asustó por varios momentos, pero no quise abordar el tema con Reinaldo debido a que es un tema que sé, por experiencia previa, que las mujeres no podemos conversar, y menos una mujer blanca como yo. Sin embargo el hecho de que mi cámara pudiera hacer daño o afectar a alguien, me generó una especie de noción de cuidado que debía tener que no había valorado antes.

La conversación por medio de la cámara con Raimunda se convirtió en una de las conversaciones más cortas que tuve durante mi campo, puesto que después de la interrupción de Reinaldo, no quise encender nuevamente la cámara y generar un momento de incomodidad. Mucho de lo que ocurrió de las conversaciones que tuve con las personas durante el espacio de la maloca, quedaron escritas en mi diario de campo, y de ellas voy haciendo anotaciones a lo largo de este texto.

FOTOGRAFÍA 3: ENTREVISTA CON RAIMUNDA YUCUNA MIENTRAS ELLA CERNE MAMBE. NOVIEMBRE DE 2018



(Joana Higueta Castro): ¿Quiénes son tus papás?

(Raimunda Yucuna Rivera): *Mi papá se llamó Miguel Yucuna Yucuna, mi mamá era Rosario Rivera Barasano.*

(JHC): ¿Tuviste hermanitos?

(RYR): *Uff, yo tuve, cuantos, yo soy la mayor, después sigue la otra hermana mía, después el otro que se murió, después la que se murió, la culebra la pico, después sigue mi hermano José, después de José sigue otra, la otra mi hermana, después el último, Evaristo, hasta ahí.*

(JHC): ¿Y dónde vivías antes?

(RYR): *Por allá al lado del Mirití, del internado.*

(JHC): ¿Tu papá tenía maloca?

(RYR): *No, no tenía, si tenía ranchito así, pero maloca no.*

(JHC): ¿Qué recuerdas de tu crianza?

(RYR): *No, ahí vivíamos haciendo chagra, el viejito mi papá rebuscaba cacería para nosotros en el monte, ahí nosotros vivíamos con mi mamá haciendo chagrita, de todo, en eso se mantenía nosotros.*

(JHC): ¿A tu papá le tocó la cauchería?

(RYR): *Ellos trabajaban mucho, por aquí también él trabajaba, al otro lado hay una trocha para la siringa, ahí trabajó mucho, y arriba también, puro caucho también, [Hace silencio y pone atención al sonido de un motor de bote que se escucha lejos] ahí viene Tatu... [después sigue con su relato] él [su padre] trabajaba de todo, siringa, sacaba juansoco... Ellos [Los caucheros] los regañaban mucho, los maltrataban porque no sacaba el caucho, y cuando ellos no sacaban así con lo que ellos le mandaban, ellos no le pagaban bien, ese día si no pagaban bien, todo ese tiempo fue maldad, esclavitud mejor dicho... muy fuerte, como maltratando a un niño que no sabe nada.*

En el relato, Raimunda da cuenta de quienes son sus padres y sus hermanos, al mismo tiempo de la forma de vida que llevaba cuando ella era niña. Es consciente en todo su relato de la forma como los caucheros los trataban casi como niños, imponiendo normas y conductas que las personas debían obedecer. También es interesante observar como en el proceso de reacomodo después de la llegada o la culminación de las caucherías, las comunidades fueron reactivándose en saberes que habían dejado de practicar por temor a los caucheros.

A continuación entramos a hablar sobre el proceso de aprendizaje yo le pregunto por su madre, y ella me dice que su madre Rosario no sabía dar consejos, porque su mamá era de otra gente, era de Buenos Aires (Vaupés), entonces su padre fue quien la aconsejó, y le enseñó algunas de los saberes más importantes que recibió Raimunda cuando estaba niña.

Algunas de las mujeres entrevistadas dan cuenta de esta misma experiencia; frente a la ausencia de la madre o de alguna figura femenina que enseñe y de consejos, los padres toman ese papel, enfocándose en tener cuidado con las dietas y las curaciones que reciben las mujeres en el momento de su primer periodo y que les ayudan a enraizar los conocimientos de la chagra.

Durante el relato de Raimunda sobresalen aspectos que tienen que ver con las curaciones y la conformación del cuerpo de las mujeres. Al preguntarle sobre la curación que le realizaron cuando estaba joven, Raimunda hace una descripción de lo que ella recuerda le prohibieron en el momento de la llegada del primer periodo:

(RYR): *Para no comer de todo lo que no se debe comer, así puerco de monte, todos los pescados que no deben comer, sabaleta, picalón, de todo, y ellos le hacían curación a uno para comer yacundá y mojarrita, eso no más y lo resto, lo que es como cachorro, lo que tiene diente, eso todo lo que tiene chuzo no se debe comer porque ahí se daña el palo de yuca, la chagra, porque un come eso, también no se debe comer lulo porque se hace, se daña la comida, el almidón mejor dicho.*

El consejo está relacionado con los saberes frente al manejo de la chagra y respecto a seguir las dietas y restricciones que les ponen a las mujeres jóvenes cuando les viene el periodo o cuando les entregan los dominios de la yuca y de la comida. El fragmento además evidencia que las plantas son tratadas como hijos de la mujer y por ello la dieta es similar a la de una mujer en gestación

En algún momento entra a la maloca Lucio Matapí, su hijo mayor, él nos ve hablando y se acerca a la conversación que estamos teniendo Raimunda y yo. En ese momento Raimunda me está contando sobre las dietas y curaciones durante la llegada del periodo. Lucio se queda observando en silencio:

(RYR): *Cuando le llega como tres veces ahí empiezan a curar del todo, lo que se puede comer, se puede comer, ¡mire como estoy sufriendo! porque yo no vi lo que me dijeron, [es decir que no hizo caso] me duele el brazo, la pierna, porque es que uno guarda dieta, pero no, nosotros no hacíamos caso.*

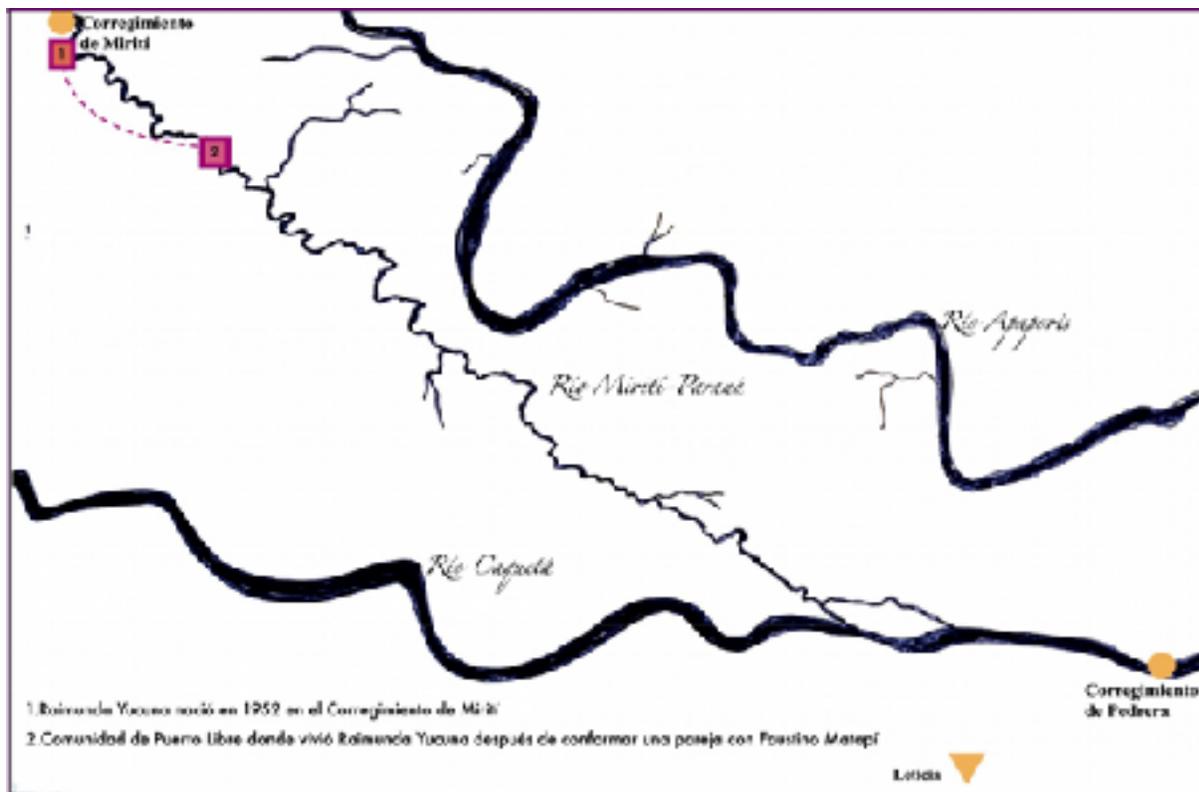
(JHC): A tus hermanas también las curaron?

(RYR): *Si, también.*

(JHC): ¿por ejemplo un consejo que te acuerdes?

(RYR): *Yo sé todo para traducir en español, ¿será mi hijo no puede? [le habla en idioma yucuna a su hijo Lucio] [Lucio me traduce lo que su madre dice] lo que ella está diciendo es el primer desarrollo de una muchacha, le hacen como una piecita ahí, ósea eso era antigua, ósea la encerraban a ella ahí, sin mirar hacia el centro de la maloca, porque si ella comienza a curosiar por rendijas, cuando sale de esa piecita para que todo el mundo la mire a ella, se le engorda la cara de ella, es prohibido para uno mirar, igualmente para los hombres, y entonces primer desarrollo de una mujer lo tiene escondido. Le tienen que curar [conjurar] el agua para que ella vomite, y todo tiene que ser curado por tradicional, todo, todo eso, se le dan consejos, en ese momento porque para ella eso es igual como para nosotros recién mirar yuruparí, todo es consejo, no pensar de los hombres, ese es el consejo primero, pensar en hacer la comida, ósea chagra, preguntar qué es lo que usted tiene que hacer para que sea una maloquera. En ese momento ella no puede hacer la comida, porque le están curando a ella, ella está en proceso de aprendizaje, pero por medio de curación cuando ella se va a la chagra, ellos tiene que hacer camino, como una carretera, sin que sea de un palo así, ni atravesado, porque es igual a como ella cruzo encima de un palo es igual a tener relación con un hombre, ella no puede tener relación con un hombre, ella no puede, ósea de ahí ella tiene que bañarse, pero de baño de mujeres son diferentes que nosotros los hombres, las mujeres se bañan a las siete de la mañana a tirarse al agua, de ahí a las siete hasta las diez de la mañana, Por eso ellos dicen a las mujeres que las que están curadas para eso tienen que madrugar a la chagra, hasta las diez porque ese es el límite de ellas para recién desarrolladas, ella está bañando para eso, capacitándose para la chagra, ellos tienen que cortarse el cabello es para que sea sano, como cabello de propaganda, cabellos sanos, ellos tienen que echarse pintura negra en la chagra, y cada vez que ellos se van a la chagra tienen que untarse de eso, eso es protección para el sol, y hacer fogón a la chagra, porque eso les da alimentación a las yucas que están ahí, porque así está curada para ellos.*

Gráfica 2: Mapa de establecimientos vitales de Raimunda Yucuna por el Mirití



[Raimunda continúa hablando en idioma para su hijo] (...) y a partir de eso ella no puede pensar de los hombres, y mucho menos cargar un niño, si es hombre,

porque ella ya puede violar lo que es la dieta de él. Ósea lo que no le explicó bien mi mamá fue que se prohíbe totalmente la comida, lo que es los pescados dientones, lo que son puercos, porque le puede afectar la chagra, la yuca sobre todo, al comer eso ya pueden nacer apestados, la hojita amarilla, no crece bien, así como lo tiene algunas personas bien curado y sale bien alentado la yuca, por eso cada vez que se siembra cualquier yuca, antiguamente se guardaba dieta, no se comía pescado dientones, por ejemplo pava, porque eso le perjudica el brazo de ella, porque el cuerpo de una mujer es completo comida. Antiguamente se prohibía cortar capul de la mujer, [parte del cabello que se lleva sobre la frente] porque ahí es donde está el almidón, en el cabello de ella, por eso se prohibía cortar el capul de una mujer, pero eso se está perdiendo.

Lucio se despide porque quiere ir a pescar y sale de la maloca.

Como explicaba anteriormente “*las mujeres son comida*”, cada parte de su cuerpo posee una relación profunda de tipo cosmogónico con la producción de alimentos. De las curaciones que les realizan a las mujeres, cuando están pequeñas, se desprende buena parte de esos poderes, que ellas conservan siguiendo las indicaciones de los pensadores. En el momento de la menarquia las curaciones que le dejaron en pensamiento a una niña recién nacida, les son entregadas en propiedad para que las pueda manejar y cuidar, así la comida que siembre será abundante ya que se establece un vínculo que perdurará por el resto de su vida. Por eso la curación en cada ciclo del periodo es fundamental porque define los comportamientos y cuidados adecuados de las relaciones con todos los seres humanos los parientes consanguíneos y los afines, así como con las plantas y los seres espirituales que están alrededor de la chagra (Mahecha 2015:171).

Es importante decir que si bien existen diferentes grados de saberes en las mujeres, solo aquellas que fueron conjuradas durante su bautizo y su menarquia poseen el poder de producir comida en abundancia (para realizar bailes rituales). Sin embargo en términos generales a todas las mujeres las conjuran con las plantas de la chagra para que ellas puedan trabajar tranquilas, sin enfermarse, sin correr el riesgo de ser mordidas por una serpiente y produciendo abundante comida. La relación entre el cuerpo de las mujeres con las plantas de la chagra es de hermandad y/o maternal, siendo los tubérculos de la yuca especialmente consideradas hijas, y parte del cuerpo de las mujeres.

Como decía Raimunda, con el paso del tiempo y dadas todas las transformaciones ocurridas en el Mirití estos conocimientos se fueron transformando, ahora hay pocas mujeres que poseen estos poderes a plenitud y no a todas las mujeres las conjuran después de nacer para entregarles el pensamiento de la comida, evidenciando un cambio generacional que está en proceso hoy en día.

Estos aprendizajes hacen parte de un bloque de saberes que Raimunda fue constituyendo a medida que fue creciendo y en especial, después de la experiencia en el internado. Al igual que otros niños y niñas de la región fue llevada al internado a estudiar a la fuerza. Allí estudio los primeros años obligada, y después se retiró para entrar a trabajar en la cocida del internado y ayudar a su familia.

En algún momento de la entrevista entra a la maloca Reinaldo, otro de los hijos de Raimunda, se sienta en el otro lado de la maloca, pero pone atención a la conversación que sostengo con su madre. Raimunda y yo seguimos conversando:

(JHC): ¿Tú recuerdas la llegada de los misioneros al Mirití?

(RYR) *Hubo muchas hermanas, y un hermano que no dejaba hablar las mujeres con los hombres, las hermanas lo mismo, las monjitas, cuando uno hablaba con cualquier persona ellos lo agarraban y lo juetiaban a uno, y le metían esparadrapo a uno por la boca, así ellos nos mantenían a nosotros, ese tiempo era esclavitud.*

(JHC): ¿Y tú qué edad tenías cuando estabas en el internado?

(RYR): *Yo estaba estudiando, yo tenía como 10 años.*

(JHC): ¿y te prohibían hablar tu idioma?

(RYR): *Claro, ellos lo prohibían hablar.*

(JHC): ¿qué sentías?, ¿sentías rabia?

(RYR): *Si a veces, si cuando le cogía la rabia ellos lo amarraban a uno de para atrás. Cogían a uno y ahí ellos lo dejaban a uno amarrado. Y le pegaban a uno bien duro. Ahí nosotros sufríamos mucho en ese tiempo. Con eso ellos nos mantenían a nosotros, yo estuve cuatro años en el internado, hasta cuarto año, de ahí me salí y me puse a cocinar en el internado, y me pagaban, me pagaban poquito será [era puro centavo] [interviene Reinaldo desde el otro lado de la maloca]*

(JHC): ¿Cuántos niños había contigo?

(RYR): *Como 60, Yucuna, Matapí, Tanimuka, Miraña.*

(JHC) ¿Cuándo se fueron los caucheros?

(RYR) *Ahora no más, [habla en yucuna] 1900..*

(RYR) *yo me acuerdo que mi tío estaba sacando caucho, yo me acuerdo cuando le pegaban a mis abuelos, los curas andaban evangelizando según ellos, eso era muy forzoso, se llevaban los niños a las malas, y dejan a los papás en la casa amarrados.*

La experiencia de la educación y el aprendizaje también se vio fuertemente transformada, como explicaba en relación a la historia de Graciela, cuando llegaron los capuchinos catalanes y años después se construyó el internado de Mirití en 1949, se instauró un tipo de educación de tipo escolar en la que se obligaba a los niños y niñas de la región a asistir.

Esta educación empezó a transformar las lógicas de enseñanza y aprendizaje de los valores y prácticas culturales de cada uno de los pueblos de la región. Los niños y niñas al ser llevadas por la fuerza al internado y obligadas permanecer allí, eran apartadas de las actividades culturales y sociales que desarrollaban sus padres.

Después de la llegada del periodo la vida de Raimunda se transformó como la vida de otras mujeres del Mirití, antes acompañaba a sus padres en los trabajos de la chagra y vivía en Mamurá, cerca del internado de Mirití, allí conoció a Faustino Matapí. Cuando ella estuvo más grande y ya le habían realizado todas las curaciones para su periodo, Faustino le dijo que iría a hablar con su papá para pedirla. Ella me cuenta que un día, Faustino fue donde su padre con un tarro de mambe en las manos y acompañado de su papá:

(RYR): *Faustino llegó a la casa con el viejito papá de él, ahí hablaron de mí, él trajo un tarrado de coca así, ahí empezaron a hablar, yo no estuve ahí, yo me salí cuando él venía, porque yo ya sabía, porque él me dijo ese día, –yo voy allá donde su papá– por eso yo salí.*

Después mi finado papá dijo que bueno, pero ellos si alegaron mucho después antes de entregarme, y después mi papá dijo, usted tiene que ir con él, ese momento yo lloré porque me dio pesar de mi mamá y de mi papá, pero qué se va a hacer, porque yo dejé a mis familias ahí abandonados.

El sentimiento de tristeza al dejar a sus padres es algo que expresan algunas de las mujeres entrevistadas en sus relatos. Sin embargo, en el caso de Raimunda, a diferencia de otros relatos la relación con la suegra es muy importante, ya que ella no pudo recibir consejos de su madre puesto que la mamá no sabía consejos, entonces su padre se los dio los primeros años de vida y cuando Raimunda se casó con Faustino, su suegra fue la que le enseñó qué hacer durante el embarazo y el parto, y la atendió en esos momentos. Al mismo tiempo su suegra y Faustino fueron quienes le empezaron a enseñar a acompañar la maloca:

(RYR): *Yo aprendí porque yo miraba cuando yo iba a un baile, yo miraba lo que ellos hacían en otra maloca, y yo aprendí así, como ellos trabajaban así en la maloca, haciendo cualquier cosa, de ahí fue que yo aprendí todo, y él [Faustino] también me decía –que así uno vive en la maloca, que así uno atiende a la gente, para no dormir de tarde–. (...) hacia hoguera en la maloca para atender a la*

gente, cuando ellos se salen para la hamaca ahí uno se sale también, tiene que permanecer ahí en la maloca, mientras que la gente está ahí sentada hablando, así, y a levantarse como a las cuatro a hacer casabe, ese si no me toca ahorita, porque me duele todo mi cuerpo, yo no puedo levantarme a hacer cualquier cosa de noche. Antiguamente uno se levantaba a las tres de la mañana a hacer caguana, a hacer casabe, pero ahorita si no.

Es decir, la experiencia de intercambio matrimonial, que implicó para Raimunda ir a vivir a otra comunidad, como le pasa a la mayoría de las mujeres, fue una experiencia de aprendizaje como mujer maloquera, desde ahí tuvo la responsabilidad de llevar una maloca, de aprender a atender a la gente, de acompañar al maloqueo desde su fogón. El acompañamiento de las mujeres desde el fogón no se puede ver como algo limitado a ese espacio, ella está en el mambeadero porque el fuego de su fogón está encendido.

En ese momento Lucio, su hijo que se había ido de la maloca, entra nuevamente y se sienta a un lado de nosotras. Raimunda y yo continuamos hablando:

(JHC): ¿Dónde está la fuerza de las mujeres?

(RYR): *Está en la maloca, hacer de todo, esa es la fuerza, para no dormir, así cuando están hablando uno tiene que estar ahí, no dormir, cuando ellos están hablando, no dormir.*

(JHC): ¿cómo acompañando?

(RYR): *Si, acompañando a la gente que están ahí hablando* [risas de Raimunda]

Lucio interviene para ayudar a su madre a explicarse mejor.

(LMY): *lo que pasa es que ella no lo puede traducir bien, mientras que el dueño de la maloca mambea con la gente, la maloquera tiene que estar ahí sentada al lado del fogón, porque eso es un agujero para el dueño de la maloca si ella duerme, la dueña de la maloca, porque ella es la que está perjudicando lo que es el pensamiento de él, por eso antiguamente tiene que ser igualito que entendían las cosas.*

(JHC): Ósea que ella aunque no esté en el mambeadero directamente en el mambeadero ella si está.

(LMY): *Ella si está ahí, pero al lado del fogón, y si una mujer que piense igual al lado de ella se sienta al lado de ella ahí, mientras los hombres se sientan acá en el mambeadero.*

Al respecto la intervención de Lucio es fundamental para entender la idea de pensamiento de las mujeres. El comentario de Lucio hace alusión es un “pensar” que está en función del conocimiento y prácticas que poseen las mujeres para sostener la vida cultural al rededor de la maloca. Es decir, la mujer que tiene pensamiento de comida no necesita el espacio del mambeadero porque ella misma tiene escenarios de ejercicio de su saber cómo es la chagra y el fogón mismo sin los cuales la vida ritual y material no sería posible.

Esta idea invita a descolocar la política como la hemos venido planteando no indígenas desde escenarios centrales dominados por el conocimiento masculino y ubica a la política en espacios como la cocina, asignándole el poder y la importancia que realmente tienen para estas sociedades. Un maloqueo no puede estar sin maloquera, su conocimiento, su estatus, su habilidad para mantener sus relaciones se ve ampliamente disminuida sin su compañera y la prácticas que ella realiza (cf. Griffiths 1998).

Por eso la idea de una política desde el fogón y desde el fuego como potencia creadora más que una metáfora, es casi que de forma literal. Las mujeres y su pensamiento como dueñas de comida poseen un estatus mayor y sus saberes son reconocidos y exaltados ampliamente en estas sociedades. Para Raimunda la fuerza de las mujeres está en la maloca, en los cuidados que la mujer le da a la maloca, y en mantener el fuego encendido, que refuerza la idea de mujer dueña de la comida, es en el fuego donde se preparan los alimentos, y lo que permite la vida. Esta imperativo

de mantener el fuego encendido mientras se conversa en el mambeadero, es importante para la mayoría de maloqueros lo asocian con estar bien acompañados y sobre todo a la idea de contar con respaldo.

Al respecto le pregunto a Raimunda sobre la comida:

(JHC): ¿Las mujeres son dueñas de comida?

(RYR): *si, son dueñas de la comida un maloquero sin mujer no puede estar, no puede vivir bien, porque nadie le hace la comida como me dijeron cuando yo estuve en Leticia que yo hacía mucha falta en la maloca, porque aquí nadie hacía comida, el fuego de la cocina apagado, triste, no tenía leña también.*

(JHC): ¿el poder de las mujeres está en la maloca?

(RYR): *Ese es como defensa de uno, para poder estar bien, así es.*

(JHC): ¿cómo así que defensa?

(RYR): *Para estar bien, mejor dicho la maloca tiene defensa de uno también, si una mujer no está en la maloca la maloca está como triste porque no hay quien le haga la comida a la maloca.*

Cuando pienso en el rol que desempeñan las mujeres maloqueras, pienso que este tejido social no podría ser posible sin las labores de las mujeres. En tanto es una representante de un cuerpo colectivo, las mujeres dueñas de comida, representan a un grupo de gente asociada a una maloca, y a dos tipos de clanes o grupos sociales como son en este caso los Matapí por parte de Faustino, y los Yucuna por parte de ella. Ella como encargada del fogón y por medio de la circulación de su comida mantiene el tejido de ese cuerpo social vivo, nutriendo literal y metafóricamente los vínculos con los aliados y las personas que rodean ese cuerpo.

Raimunda Yucuna y Graciela Yucuna hacen parte de un grupo de mujeres mayores, nacidas en la época en que la segunda cauchería estaba presente. Las dos recibieron un tipo de educación más de tipo cultural; ambas son maloqueras, y recibieron el pensamiento de la comida para poder trabajar la chagra. En el caso de Graciela desde su bautizo con sal de monte. En el caso de Raimunda después de su menarquia y desde que se casó con Faustino y su suegra le empezó a enseñar a acompañar maloca.

FOTOGRAFÍA 4: DIBUJO QUE REPRESENTA EL FUEGO DE LA COCINA Y LAS MUJERES EN EL CENTRO DE LA MALOCA. LAS FIGURAS QUE SE VEN EN LA PARTE DETRÁS REPRESENTAN EL MAMBEADERO. DIBUJO REALIZADO POR ANA YUCUNA PARA EL DIPLOMADO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES. NOVIEMBRE 2018



Sin embargo ambas manifiestan experiencias diferentes en cuanto a su vejez. Durante el tiempo que acompañé a Raimunda pude ver que constantemente está acompañada de sus hijos, en especial de su hija Herminia. A diferencia de la situación de Graciela Yucuna como señalé anteriormente, quien lamenta que su hija Regina no esté encargada de su cuidado.

Respecto al futuro Raimunda es una mujer poco optimista a pesar de ser la mujer más fuerte en conocimiento de su comunidad. Ella piensa que las transformaciones culturales están generando que las mujeres se alejen cada vez más de la chagra y de los saberes propios:

(RYR): *Ahorita se está cambiando, como las muchachas ahora se quieren vestir bien, no eran como antes, quieren de todo, pintarse, conseguir zapatos, antes no era así, antes andaba así en guayuco, se tapaba esa parte así no más. El estudio, en el estudio fue que empezó todo eso, en ese tiempo no era así antes.*

El conocimiento sobre dietas y en especial el manejo de la chagra se está viendo fuertemente transformado con el proyecto de vida al que están aspirando las mujeres más jóvenes, esto lo dice Raimunda. Este es un cambio que no se produce únicamente en términos de educación, los flujos monetarios, la idea de un trabajo y ganar dinero, que ya había cobrado importancia anteriormente continúan estando presentes entre las ideas de las mujeres jóvenes.

A punto de finalizar la entrevista entró en la maloca una de las nietas adolescentes de Raimunda, en ese momento ella la mira y me dice:

(RYR): *Si, uno quiere que aprendan bien las cosas pero ellos [Las nietas] no le hacen caso a uno, esa es lo que se está perdiendo, ellas no hacen caso, viven jugando por ahí.*

(JHC): ¿eso te da tristeza?

(RYR): *Si, eso me da tristeza a veces, ellos por ahí jugando, por eso es que a uno le da mucha tristeza.*

Raimunda me ofrece mambe que acaba de preparar y terminamos la entrevista. Al final Tatu no llegó ese día, y la reunión con las mujeres tuvo que ser cancelada.

Joaquina Letuama

En el primer periodo, cuando baja ya usted se quedó, parece una flor. Ellos dicen prevención primero, tiempo cuando uno está bebé, segundo en la menstruación y le cortan el cabello así y le dan una hoja para que le baje todo los males que le sientan a uno, para que a usted no le duela el estómago, no pase dolor aquí, eso hacen, y para bañar, hay muchos animalitos en agua, pero no dejan. [no le permiten comer algunos pescados] Hasta los cinco días, usted comienza a comer curado, casabe, usted come cualquier cosa no más, ya le dan consejos ahí, ahí fue que yo no hice caso, muchas cosas, mientras usted vivió al lado de su mamá y su papá, cuando ya usted va mayor usted tiene derecho a coger marido, bueno como usted, no con cualquiera, no con gamín, con persona que si trabaja bien, con ese sí, entonces los engañadores vinieron y me engañaron [risas de Joaquina].

Cuando Joaquina Letuama nació en 1961 la estructura social de la región presentaba enormes cambios debido a la presencia de los caucheros y los misioneros. Estando aún muy pequeña su familia empezó a trasladarse poco a poco desde el río Popeyacá, donde nació Joaquina, hacia el Mirití. Actualmente ella vive en Puerto Guayabo, comunidad ubicada en la parte media superior del río Mirití. Es una mujer de un semblante serio pero al hablar con ella aflora su dulzura. Es una de las mujeres más mayores de su comunidad y por tanto es consultada por las demás mujeres sobre diferentes asuntos, en especial sobre temas de artesanía que es la especialidad de Joaquina.

La entrevista la realizamos en Pedrera, en un espacio que tuvimos durante el diplomado sobre Participación Política de las mujeres indígenas del Mirití, organizado por la Universidad del Rosario y Parques Nacionales. Durante esta entrevista Joaquina hace énfasis en aspectos de su vida que tienen que ver sobre su aprendizaje, en especial de su madre y abuela. Trayendo la voz del consejo o del regaño que le daban cuando estaba pequeña. En este relato Joaquina también recuerda las experiencias de violencia que vivió. Traigo este relato debido a que para ella fue un momento fundamental en la constitución de su identidad como la mujer que es hoy.

Sobre esta conversación es necesario decir que en un principio hablando con Joaquina, y debido a la presencia de la cámara y a que el lugar que encontramos para conversar era un espacio abierto en Pedrera y poco íntimo para conversar de ciertos temas, ella se muestra apenada al principio, acelera en el relato y evita entrar en detalles. Sin embargo con el paso de los minutos conversando, y después de reírnos de la situación tan incómoda en la que estábamos; ella se empieza a sentir más cómoda, hace acentuaciones y pausas, esto permite que Joaquina pueda expresarse mejor durante el resto de la entrevista.

Joaquina es considerada en todo el Mirití como una de las mejores artesanas de la región. Anteriormente el ejercicio de la artesanía no existía aislado de los saberes que tanto hombres como mujeres poseían. Según me cuenta Joaquina, su abuela Cristina realizaba artesanías de todo tipo para intercambiar por otros objetos o para tener en la maloca. Las mujeres practicaban la alfarería, hacían tiestos para el casabe, vasijas para el guarapo, ollas para tucupí, bases para el fogón, la mayoría de objetos de uso cotidiano relacionado con el fuego y con la cocina.

En tanto los hombres se encargaban de una parte de los tejidos, como son el tejido de balai, matafrío, cernidores y canastos, entre otros. Según me cuenta Joaquina un hombre estaba listo para conseguir pareja, cuando sabía tejer para una mujer los implementos de su cocina, y en especial el canasto para que ella pudiera ir trabajar la chagra. También ocurría lo contrario, las mujeres que aprendían a hacer cerámica estando jóvenes estaban listas para conformar una pareja.

En la actualidad esta división sexual para el trabajo de las artesanías se ha empezado a desdibujar, siendo especialmente el ámbito de los tejidos cada vez más incursionado por mujeres, en tanto que las labores de alfarería aún siguen siendo vetadas para los hombres.

FOTOGRAFÍA 5: JOAQUINA LETUAMA DURANTE LA ENTREVISTA EN PEDRERA. NOVIEMBRE DE 2018.
(AUTORÍA PROPIA)



Es importante decir aquí que la artesanía como oficio es relativamente reciente en el Mirití. Ya que como mencionaba anteriormente estos saberes estaban articulados a la vida cotidiana, y fue después de la interacción con otras sociedades en especial con la sociedad no indígena que se empezó a ver a la artesanía como un oficio que podía generar intercambios de mercancía o de dinero. Los caucheros empezaron a intercambiar mercancías por objetos de cerámica y tejidos que necesitaban. Posteriormente los antropólogos que llegaron en los años 70s empezaron a encontrar interés en las artesanías, en especial en la cerámica. Sin embargo el oficio de artesana no se estabilizó como posibilidad de adquisición de recursos hasta la década de los 90s cuando se conforma un proceso muy importante de comercialización cerámica y otras artesanías encabezado por las mujeres, entre ellas Joaquina y su hermana Florinda Letuama.

Volviendo a la historia de Joaquina, en su relato ella me cuenta que buena parte de su infancia la vivió con sus abuelos maternos. Tarcisia, su madre, quedó embarazada cuando estaba muy joven y

al poco tiempo de haber nacido Joaquina volvió a quedar en embarazo. Esto hizo que buena parte de la atención y cuidados se destinaran a la bebé recién nacida y Joaquina de apenas unos pocos años empezara a enfermarse y a tener desnutrición. Al ver eso su abuela Cristina Yucuna se decidió a hablar con su mamá, para que le dejara a su cuidado a Joaquina hasta que se mejorara de salud y fuera mayor, y así fue que la abuela la crío buena parte de su infancia. Con su abuela, Joaquina vivió buena parte de su niñez.

Al lado de su abuela Cristina ella empezó a ir a la chagra y a sembrar semilla de yuca, su tía Elena Tanimuka le regalaba ropa cuando estaba pequeña –*me mezquinaba*– dice Joaquina. Así pasaron los años hasta que Joaquina comenzó a ir al internado, tenía 8 años. En ese momento hacían presencia en el Mirití los misioneros capuchinos catalanes. Ella recuerda esta experiencia con mucha tristeza, recordemos que la educación era forzada para los niños y niñas:

(JL): *...así llevaban arrastrados los niños a la escuela, con los españoles, entonces yo me fui a estudiar allá en el internado, allá me apesté, otra vez desnutrición por los zancudos que picaban tanto por ahí. Volví otra vez ya más grande, otro año, desde ahí ya me enfermé y volví otra vez donde mi abuela y mi tía, y entonces ellas dijeron que ya no podía estudiar, –usted está estudiando para que usted se vuelva parece los blancos allá, usted mira lo que ellos hacen y ya usted no va a poder estar con nosotros–, no me dejaron estudiar.*

Los relatos de Joaquina hace referencia a su fuerte relación con los parientes, en especial con su abuela Cristina, una de las figuras que más la influenció a lo largo de su vida. Fue Cristina la que después de que los capuchinos se llevaran a Joaquina para el internado, decide no dejarla regresar otra vez a estudiar para evitar que se alejara de la familia y fue también con su abuela que Joaquina empezó a recibir algunos de los primeros consejos que más adelante constituirían su identidad como mujer indígena. Es importante anotar aquí que Joaquina trae la voz de su abuela, para ejemplificar la manera cómo ella le hablaba:

(JL): Joaquina empieza a citar a su abuela: –*Para el día en que usted está grande y sus hijos van a querer comer fruta, o querer tejer canasto, sacar chambira para hacer hamaca, eso usted puede aprender*–. *Entonces yo me dediqué a hacer eso que me aconsejaron, hasta que comencé. Trabajaban ellas y yo sacaba la fibra de cumare, la puntita que ellos botaban y yo recogía, y miraba lo que ellas hacían yo también lo hacía. Entonces el bloquecito de chinchorro, de tejer, de torcer la fibra de cumare, y ahí pues, otra era la cerámica, esto es para sacar almidón, para el tucupí, y nada para el día de baile se necesita para empacar coca y para atender toda la gente, y otro más grande es para servir la montonera y de ahí se repartían los pequeños. Bueno, eso yo lo cumplí, y lo hacía otra vez y otra vez y lo tejido, coladores, canasto, balai. Lo que ellos hacían yo también, yo me ponía a hacer y me dedique a eso, hasta que yo logré todo eso [logró aprender a tejerlos], -eso me puede servir para cuando yo esté grande-, yo pensaba, y así lo logré y yo hice todos esos trabajitos, sacando yuca, y me mandaban duro para yo aprender a trabajar [le mandaban su abuela y su tía], hasta yo lloraba cuando me hacían cargar canastados: –tiene que tener ánimos para que usted trabaje, para hacer fariña, para hacer frutas de la chagra, cuando usted va a tener hijos van a consumir, y eso es el alimento de nuestra vida indígena, de las mujeres, con ella vivimos– me dijeron, entonces cuando yo crecía, tuve hijas, cogí marido.*

En el relato vemos cómo Joaquina resalta los aspectos de su aprendizaje en la elaboración de objetos que hacen parte del menaje femenino e involucran la obtención de fibra de cumare para cordelería, el arte de elaborar cerámica y el manejo de la yuca. Ella rememora como fue el proceso de aprendizaje con los restos del cumare que botaba su abuela y tía, ella los recogía y empezaba a imitar lo que ellas hacían. Este relato se parece mucho a una escena que pude presenciar en Puerto Nuevo y de la cual tomé apuntes de campo. Esta vez era con cerámica, la niña de ocho años, se acerca poco a poco a su madre para tratar que ella le enseñe a hacer cerámica, al principio como no sabe, la madre piensa que ella está jugando y le da pedacitos muy pequeños de barro para no desperdiciarlo, la deja jugar. Con el paso del tiempo la niña adquiere más habilidades torciendo, y haciendo figuras con el barro.

Sin embargo, solo es hasta después de que le llega la menarquía y el momento en que a la joven le puedan hacer conjuraciones chamanísticas para evitar que se enferme manipulando el barro, que la

joven está suficientemente preparada para poder aprender a elaborar ciertos objetos de barro como son los tiestos para hacer casabe y algunas ollas de la cocina.

Gran parte de los aprendizajes de las mujeres cuando están niñas se obtienen en los primeros años a partir de la observación y la imitación, experimentando, elaborando objetos como los de los adultos pero de menor tamaño. A excepción de la chagra, que se convierte en un proceso de enseñanza directa producto del constante acompañamiento y asignación de responsabilidades de la madre a la hija, en especial después de la llegada de la menarquía. Con las artesanías las niñas requieren de un nivel de interés mayor, puesto que no se ganan el aprendizaje de su maestra, que generalmente es su madre, hasta que no demuestren que están realmente interesadas en aprender.

El aprendizaje desde el interés es una característica muy común de los modelos pedagógicos de las sociedades de tradición oral, para el caso de la Amazonía se comparten similitudes con los Macuna, los Uitoto y los Airo Pai. Donde también el interés previo es la base para acceder al conocimiento y saber sobre algo (cf. Mahecha 2015; Belaunde 2001).

Otra experiencia también sobre cómo aprender a hacer cerámica, me la contó Turé sobrina de Joaquina y hermana menor de Adiela. En los primeros años, cuando se acercaba al trabajo que realizaba su mamá, en principio curioseando, Florinda la apartaba del barro. Después al ver que Turé seguía demostrando curiosidad, le entregaba pequeños trozos de barro para que ella jugara. El interés de Turé fue creciendo a medida que se hacía más grande. Un día Florinda, le dio un pedazo de barro a Turé y le dijo que se fuera lejos a hacer un tiesto sola. Turé se fue con su pedazo de barro, y se sentó a trabajar, se demoró horas, pero cuando lo acabó de construir, le demostró a su madre que quería aprender de verdad, en ese momento Florinda empezó a dedicarle tiempo para que ella aprendiera.

Volviendo a la historia de Joaquina, después del proceso de aprendizaje, pasó a narrarme algunos acontecimientos de su vida más personal. Sobre todo acerca de lo ocurrido luego de que llegó el periodo, ya que quedó en embarazo estando muy jovencita. Este es un momento de su historia que la marcó profundamente, durante la narración Joaquina se tapa el rostro, cambian el tono de su voz, y se sonroja cuando me lo cuenta:

(Joana Higuaita Castro): ¿Después de qué te llegó el periodo, qué pasó?

(Joaquina Letuama): *Yo no quería tener marido, me decían, yo me quede embarazada, no hice caso –mentiras que me están dando consejos para que yo no me metiera con ningún hombre– y cuando viene, el hombre viene y me cuenta –que es lo bueno, vamos a estar escondidos–, y yo me dejé de eso y me embaracé, ¡ay que tristeza que me dio!, ¡amargura, de todo, yo me arrepentí!, [sube un poco el tono de su voz y se lamenta] –ya usted se preñó, ahora viva con este hombre– [le dijeron sus familiares]. *Vino un hombre, cualquier man que usted no lo quiere, tiene que vivir a las buenas o a las malas, y yo como no insultaba a mi papá, a mi mamá, a mi abuela, me daba miedo de ellos y yo hice caso, con ese man yo no tuve ninguna relación hasta un año, nada, hablábamos, conseguía cacería, tumbaba palo, yo le ayudaba pero nunca se relacionó conmigo, hasta que un día yo dije –no me gusta de este hombre– [le decía a su madre] cuando la gente se burlaba, –ya está así no más que ese man vive junto al lado de ella–, [los comentarios de la gente] que la gente burlaba, y así no más yo regresé, me hicieron fuerza, mi mamá, mi abuela, ya que no sirve pues que regrese, y lo mandaron a regresar yo ya estaba con la bebé más grande...**

(JHC): ¿Dónde fue eso?

(JL): *Eso fue en Mirití, allá se criaron mis abuelos, con ellos yo estaba.*

En su primera experiencia con los hombres Joaquina nos relata cómo quedó embarazada estando de 16 años, apenas conocía al papá de su hija y se tuvo que ir a vivir con él por las presiones en su familia y de su comunidad. Al cabo de un año ella decidió separarse de su primer marido. Es muy importante cómo Joaquina hace énfasis en los comentarios de la gente a su alrededor. Los chismes, los comentarios son una práctica común de control social en las comunidades del Mirití. A ella le incomodaban los comentarios de la gente, como lo manifiesta en el relato. Eso, y no haber tenido una buena relación con el padre de la hija la motivó a regresar a la casa de sus padres.

Con el paso del tiempo Joaquina conoció a otro joven con quien después se fue a vivir. Esta experiencia fue tremendamente dolorosa, como lo hace notar en su relato:

...después vino otro hombre, yo que era muchacha que me quiso, y yo también quise, me dejaron, y yo fui a la casa de él, ¡uff hombre tan desgraciado!, ese hombre bien malo, a lo que yo iba a la chagra de él se vino su moza, [amante] me pegaba en la noche, en el día, no sentía yo comer, en la noche discutiendo, alegando, en ese tiempo te pegaban, ahí yo le dije a un chamán –mátame no quiero sufrir más– después me arrepentí, –ah yo tengo mamá y papá, mejor me voy–, yo tenía la hija ya estaba grande.

Después de esta experiencia de violencia que sufrió estando muy joven por parte de su segunda pareja, ella busca ayuda con el Capitán de Puerto Guayabo, el capitán Pedro Yucuna, quien es el padre de Herminia Yucuna, a quien también entrevistó en esta investigación. A continuación Joaquina narra la forma en la que se resuelve el problema destacando la intervención de la comunidad, y en especial por la intermediación del capitán Pedro en el relato que expone:

(JL): Yo dije esto está pasando, y yo fui a donde el capitán, y mi mamá fue a acudir donde el capitán [y le dijo] –no voy a entregar más a mi hija porque ese hombre es muy malo, yo [pensé] que él era mi familia y yo entregue a mi hija, le maltrata, maltrata a la niña, yo no le voy a entregar más, capitán disuelva este problema–, era el capitán Pedro de la comunidad de Puerto Guayabo, ya yo era de esa comunidad, entonces ahí me dijo –bueno vamos a arreglar su problema– uf ese hombre estaba más furioso, que no quería entregar mis cosas, ahí le regañó hasta que no quiso –maldito, yo no voy a volver donde usted– yo me fui ya, después vino y me quiso recogerme, quiso que yo volviera y yo dije no más, yo te conozco, yo sé cuál es el hombre, no quise volver, así tranquila. El capitán le dijo, –ella no quiere volver, déjala quieta–, hasta ahí todos mi mamá, mi papá no quisieron hasta que me quedé otra vez, después yo estaba con ella ahí, acompañada con mi mamá, ya mi mamá ya había llegado a la comunidad de Puerto Guayabo. Ahí ya unimos con ella y con toda la familia, con mis tíos todos, estábamos unidos, hasta que vino un man, le dijeron que era familia de ella, aquí tenemos una nieta, dijeron mis tíos: – una sobrina, ella si tuvo marido que no le sirvió, piense si usted puede coger con ella– entonces pensó y será que le cedía y vino y habló con mi papá y le dijo: – yo quiero hablar con su hija– estaba Sara [la hermana menor] , recién muchacha, –no, es muy niña, no se puede trabajar para hacer lo que yo quiero, a ella le falta crecer, está la mayor que ella ya tuvo hijo, y ella si sabe de experiencia, ella es mayor, usted puede estar con ella– [dijo e papá], entonces se asomó donde mi a hablar, y yo estaba trabajando, y me dijo: –yo quiero comprometerme con usted para nosotros vivir– él también tenía otra mujer que no le sirvió y vino para acá, es mi esposo que está ahorita –yo conseguí mujer pero no me sirvió y no me gusta por eso yo la dejé y ahora yo quiero seguir con usted, usted también era lo mismo pero ahora nos unimos– ah yo dije: –usted maltrató a su mujer hasta que usted la dejó, yo no quiero que me maltrate, nada, yo quiero–, mis pensamientos eran para la ciudad, yo quería ir a España con un padre, mi mamá, mi hijita, yo mezquinaba mucho a ellos, en ese fue que llegó ese padre, ya mi pensamiento estaba yendo para yo irme.

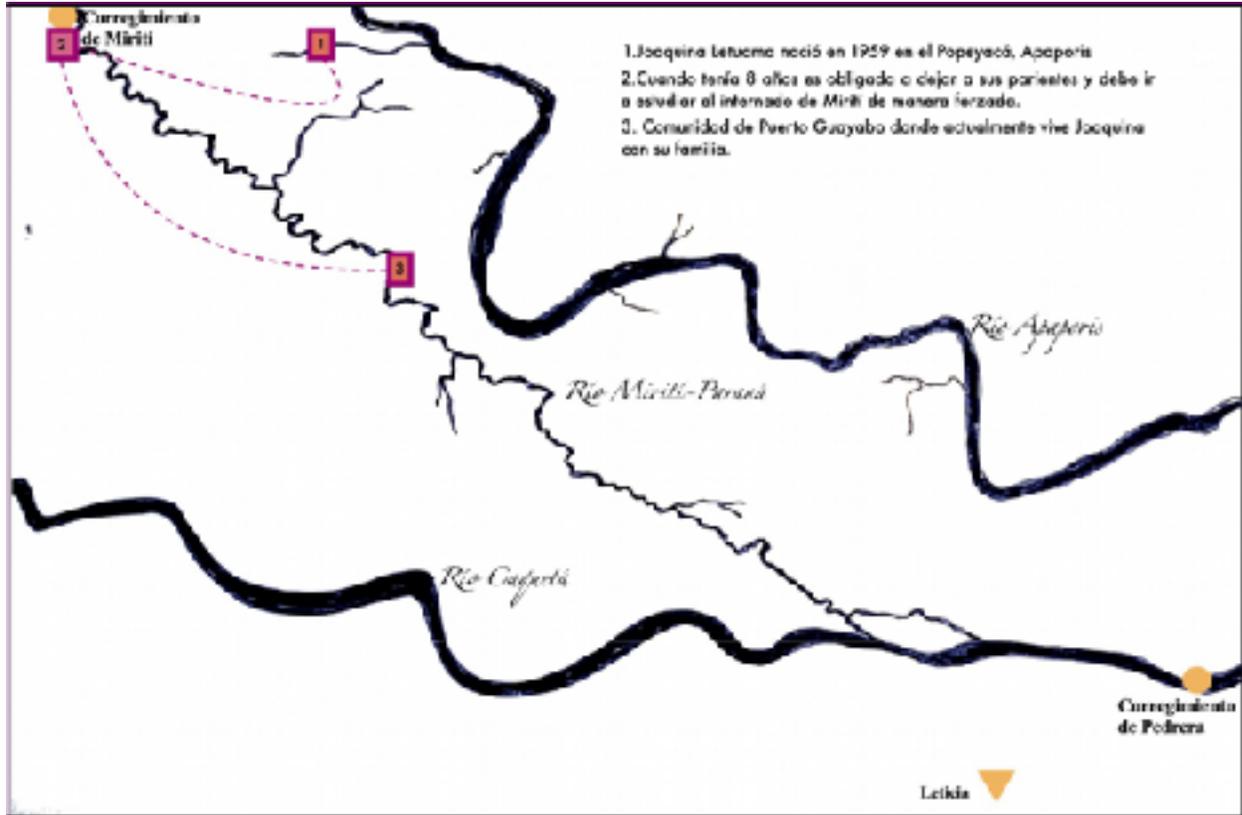
En el relato Joaquina narra cómo salió de la experiencia de violencia que vivió junto con su segundo marido contando con el apoyo y la protección de sus parientes, después de esa experiencia su familia se agrupó en la misma comunidad, *estábamos unidos* dice Joaquina, ella no quería pensar más en maridos, se había hecho católica, y estaba pensando en irse a trabajar en una ciudad, como lo han hecho muchas mujeres del Mirití, por razones similares desde finales de los años setenta.

Sin embargo hay una preocupación manifiesta por parte de su familia para que no esté sola con una hija. Las mujeres solas y con hijos pueden tener después problemas de alimentación, y su familia deseaba que su hija estuviera bien, ya que para la gente del Mirití, una mujer sola y con hijos está más vulnerable y podría pasar necesidades en el futuro. Por esta razón sus padres insistieron en que ella se consiguiera un tercer marido, Humberto Tanimuka.

Joaquina narra como él le habló a ella la primera vez que se vieron:

– yo quiero comprometer con usted, compromiso que yo puedo hacer, mi mujer era muy mala, entonces yo la deje porque ella me celaba mucho, si usted es una mujer buena, no me insulta, no me cela, no me hace nada yo también la voy a cuidar lo mismo a usted, qué usted dice–.

Gráfico 3: Mapa de establecimientos vitales de Joaquina Letuama por el Mirití



Joaquina no aceptó al principio, se resistió y tuvo miedo por las anteriores experiencias que había vivido, pero después de que Humberto insistiera, ella aceptó. Sus padres le exigieron a Humberto que para poder que viviera con Joaquina tenían que residenciarse en Puerto Guayabo, cerca de ellos. Así los parientes de Joaquina podrían estar pendientes de que no hubiera problemas como los que antes habían pasado.

–ya que ella quiere ya que ella te aceptó, cójala, viva con ella, y viva acá para yo mirar qué problema usted va a tener con ella, ella o usted, entonces usted se debe quedar aquí con nosotros– [le decía su padre].

Es necesario decir que para estas sociedades el parentesco se convierte en un factor de protección de las mujeres, el relato de Joaquina hace énfasis en ese elemento. Las familias pueden exigir la devolución de su hija o pedir la intervención de terceros como el capitán de la comunidad para resolver problemas en los cuales haya violencia de género, malos tratos, celos y demás. Otra de las formas de protección fruto del parentesco tiene que ver con hacer alianzas matrimoniales en las cuales no es la mujer la que migra a la comunidad del marido, sino que es el hombre el que debe permanecer en la comunidad de su mujer para que ella pueda estar cerca de sus parientes y pueda acudir a ellos.

Estas prácticas de protección se activan especialmente cuando hay un antecedente de violencia contra la mujer o lo habido en la familia. Por ejemplo este fue el caso de la segunda hija de Raimunda Yucuna, después de la muerte de su hija mayor en otra comunidad Faustino decide que el marido de su hija menor debe permanecer en la comunidad con ellos. Y este fue el caso de Humberto Tanimuka con Joaquina. Ambos permanecen hasta hoy en la comunidad de Puerto

Guayabo por solicitud de los padres de Joaquina y como una forma de protegerla de las violencias que sufrió anteriormente con sus otros maridos.

(JHC): ¿tú quieres a Humberto?

(JL): *Si, ya nos casamos, yo lo respeto y el me respeta, él hasta ahora no me ha tocado, no me ha pegado, nunca desde que yo viví ...una vez borracho él me quiso pegar porque le pusieron maldad [una conjuración] pero se arregló.*

Llama la atención que justamente en el único momento en que Humberto haya intentado pegarle a Joaquina haya sido estando borracho, Joaquina lo interpreta como *una maldad* que le hicieron, sin embargo este aspecto de la relación con los hombres es un tema a profundizar puesto que en mis estancias en el Mirití he sido testigo en varios momentos de peleas y violencias hacia las mujeres en especial cuando los hombres ingieren alcohol, en especial la cachaça traída de Brasil y que se consigue en Pedrera a muy bajo precio.

En las experiencias narradas por Joaquina a lo largo de su relato sobre su vida, ella hace un fuerte énfasis en la violencia en pareja. Los recuerdos de estas vivencias dolorosas la marcaron profundamente a ella y a sus parientes, y esto se confirma cuando le pregunté por las relaciones de sus hijas con sus maridos. En ese momento Joaquina me confirma que a sus hijas también las han violentado sus maridos.

(JL): *Me pasa mucho mal me llega como tristeza de yo ver eso a mis hijas, y yo le digo [a sus hijas] –cátese, coja marido que le sirva, marido que usted le tenga la confianza que él va a ser su marido–, ahí es que uno se compromete a casarse por la iglesia, yo voy donde un católico [un cura] y me quita el mal que yo tengo, si yo estoy mal pecadora, sí.*

Joaquina es una mujer de una fuerte creencia católica, ella piensa que gracias a la religión católica *el mal* se le va, que hay que casarse para poder vivir bien, esto lo aprendió de la mano de los curas que empezaron a subir por el Mirití bautizando y enseñando la doctrina católica a las personas de las comunidades. Joaquina elabora entiende la violencia como *maldad* y una de las formas de sanar esa maldad es bautizándose y creer en la religión católica.

(JL): *...así llegaron los españoles, como los padres a bautizar los hijos, y ahí yo bauticé a ella, [a Fany, su segunda hija] –ustedes tienen que tener un compromiso católico es bueno palabra de Dios, para usted quedarse bien, que te quite el mal pensamiento que usted lleva, le va a quitar– me dijo el padre, lo mismo a él [a Humberto], –ustedes tienen que casarse para que su hijita pueda ser católica– sí, pensamos, podemos casarnos, ya se me estaba yendo el mal pensamiento que estaba en mi corazón y en mi mente, hasta que nos casamos por la iglesia católica y por eso yo creo en eso...*

Las formas en que el catolicismo se vive en el Mirití son variadas, recordemos que esta región tuvo una fuerte presencia e influencia católica debido a los misioneros que se establecieron en la región en las primeras décadas del siglo XX y posteriormente con la conformación del internado a manos de la iglesia, la doctrina cristiana se fue expandiendo. Las personas del Mirití combinan su devoción católica con una fuerte resistencia y mantenimiento de los valores culturales. En Joaquina esta situación se interpreta de muchas maneras, ella piensa por ejemplo que las mujeres son importantes en su cultura en la medida en que conocen la historia de su pueblo. Es decir, que así practiquen la religión católica o no, lo importante para las mujeres es que conozcan las narraciones de distinto orden de sus pueblos, esto es lo que denominan como *historias* o *cultura*. Así lo expresa Joaquina:

(JL): *Porque saben la cultura viva, saben historias pasadas, esas son las mujeres duras, hoy en día las mujeres no preguntan, por eso son débiles. Ese que uno lleva en las historias es muy importante, así como dicen ahorita, que tiene que pasar de generación en generación, así yo venía preguntado, yo venía preguntando los cuentos, yo sé los cuentos, todas las cositas, esa es la importancia de una mujer.*

La debilidad de las mujeres consiste en no conocer su historia, lo cual Joaquina también aplica para los hombres. De modo que la violencia es fruto del desconocimiento, de hombres que no han recibido consejo, o que no tienen conocimiento. El conocimiento para Joaquina está directamente

relacionado con el ejercicio del poder, así una mujer al no saber de su historia es más débil, así mismo un hombre al no haber visto el yuruparí, ni haber recibido consejo es más propenso a hacer daño a una mujer por ignorancia. La violencia la entiende como la ausencia de consejo, y esto lo vincula fuertemente con la creencia católica que plantea los valores de la familia y los hijos y otras formas de moralidad.

(JHC): ¿Y tú crees que los hombres indígenas las valoran a ustedes?

(JL): *Si, valoran, porque el que no sabe no valora a una mujer, porque no sabe nada de la cultura, él le cuenta más como vino las mujeres. Esa clase de hombre es el que maneja una mujer, al hombre que no vio yuruparí o no le aconsejaron, ese está mal.*

Como ya se mencionó anteriormente Joaquina aprendió las artes de la cerámica y el tejido cuando estaba muy pequeña de la mano de su abuela Cristina. Fue además una de las mujeres más importantes en el proceso de organización para la comercialización de cerámica, y aceite de seje o mil peso, iniciativas apoyadas por la fundación Gaia Amazonas en la década de los 90s. Al respecto de este proceso Joaquina recuerda a Maria Victoria Rivera, quien ayudaría a organizar a las mujeres y a quien mencionan en los relatos varias de las mujeres entrevistadas.

(JL): *Yo trabajaba con ellos [con las mujeres de la comunidad] pero con un compromiso, juntos trabajábamos y la cerámica iba para fuera, y llegaba el precio de la cerámica y eso lo distribuíamos entre todas las mujeres.*

Joaquina comenzó a participar en el proceso de comercialización de aceite de seje y la cerámica, dada la experticia de su conocimiento y junto con su hermana Florinda fueron reconocidas como grandes ceramistas en el río Mirití convirtiéndose en un referente para otras mujeres. Así fue que enseñó en varias comunidades y a varias generaciones de mujeres a hacer cerámica. También como me lo cuenta ella con orgullo representó al Mirití en varios espacios y encuentros nacionales e internacionales de artesanías.

Joaquina estuvo durante varios años acompañando y enseñando en el proceso de cerámica en Puerto Guayabo y también en otras comunidades, pero ella sentía que no se le reconocían monetariamente igual que a las demás mujeres, lo que determinó la salida de Joaquina del proceso de comercialización de cerámica.

(JL:) Joaquina imitando la voz de Humberto *–usted que trabaja más, usted debería ganar mejor que ellas, usted que hace más mejor que las mujeres, por su nombre, y ellas no aprenden, pero así mismo están ganando igual, eso no puede ser–.*

Es interesante ver como a lo largo de la narración compuesta por Joaquina, ella hace pausas para describir su relación con los parientes y personas más significativas a lo largo de su vida. Al recurrir a su memoria de afectos y cuidados recibidos, así mismo como la memoria de malos tratos y violencia, ella va configurando un relato que describe su relación con lo femenino y lo masculino. Curiosamente su padre, que representa una figura masculina de protección apenas lo nombra en las narraciones, en tanto que posiciona en el corazón de su relato a su madre y su abuela como protectoras y cuidadoras. Por otra parte a las figuras masculinas, en especial a sus ex maridos y a los maridos actuales de sus hijas los describe como figuras negativas generadoras de violencia.

Un aspecto interesante a destacar en la narración de tiene que ver con la educación forzada que recibió estando niña. A Joaquina se la llevaron a la fuerza para el internado, igual que a Regina la hija de Graciela, ambas relatan esta experiencia como un recuerdo nefasto, principalmente por las implicaciones en la ruptura familiar y la interrupción con los saberes que venían aprendiendo de las mujeres de su familia. A Joaquina su abuela y su tía la sacaron del internado porque en ese proceso ella se iba a parecer a “los blancos” y no iba a poder estar con ellas después. Estas son formas de resistencias que se van tejiendo en torno a la presencia de los misioneros activadas desde los vínculos de parentesco y que en este caso puntualmente por las mujeres de su familia evitaron que Joaquina permaneciera lejos de sus parientes.

FOTOGRAFÍA 6: JOAQUINA INTERVINIENDO EN EL DIPLOMADO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS. NOVIEMBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA)



El descontento fruto de los abusos a los cuales eran sometidas las personas por causa de la cauchería y la educación forzada, generarían procesos políticos y sociales que culminaría con la expulsión de los caucheros y los misioneros, y la posterior conformación de las escuelas comunitarias en la década de los 80s. Estos fenómenos generarían una nueva forma de configuración social y cultural; las comunidades empezarían a conformarse tal cual están ahora, y los saberes propios empezarían a convertirse en los pilares de la educación actual, especialmente en las escuelas comunitarias (Rosas 2005).

A propósito de esta experiencia de reacomodo en estas sociedades, autores como Francois Correa para el caso del noroeste amazónico, y Roberto Pineda para el caso de los Andoques en el Caquetá se han detenido a estudiar estas configuraciones sociales fruto del proceso violento que vivieron estas sociedades durante buena parte del siglo XX de la cual producen configuraciones propias que les ayudan a reinterpretar y entender su pasado en función de su presente (cf. Correa 1982; Pineda 2014).

Herminia Yucuna

A mí me gustaba mucho los cuentos de mi papá, y cuando me mandaba a hacer unas cositas, yo le hacía caso, yo nunca era grosera con mi papá yo quería mucho a mi familia, a mi papá, lo mismo ahorita que estoy con mis hijitos, no me gusta.

Herminia tiene 56 años de edad, nació en la comunidad Puerto Guayabo en la parte media del Mirití, *allá está mi ombligo* dice ella. Es hija de Criselia Tanimuka y Pedro Yucuna quien fue uno de los primeros capitanes o líderes de Puerto Guayabo. Cuando Herminia era pequeña jugaba con sus hermanos, pero al morir su madre rápidamente ella asumió las labores de cuidado de los dos hermanitos menores.

Actualmente Herminia vive en Puerto Nuevo, es una mujer de un carácter muy dulce. En sus narraciones me cuenta que no le gusta enojarse, que siempre está alegre, y eso se ve en la forma de expresar siempre sus comentarios. Con Herminia compartimos muchos momentos y a veces nos quedábamos en su casa hasta tarde conversando. Durante esta entrevista sobresalieron aspectos

que tienen que ver con el aprendizaje y consejos que recibió en su infancia, la muerte de su madre, y la conformación de pareja.

Así escribe Herminia este momento:

(Herminia Yucuna Tanimuka): *ella si se murió de parto, como uno puede decir, le pasaba mucha hemorragia, porque no hizo caso, ella tocaba cosas que no era de tocar, este cuando ellos miraban yuruparí, con ese se murió mi mamá, cuando éramos pequeños.*

(JHC): ¿Tu qué edad tenías?

(HYT): *Yo tenía como siete añitos.*

(JHC): ¿Y qué recuerdas de ella?

(HYT): *Yo me recuerdo bien mi mamá, cuando yo era muy inteligente para eso, yo conocía, mi mamá era medio crespita, y cuerpo gordito como morena era mi mamá, ella me llevaba en la chagra para cuidar otros mis hermanitos, yo tenía uno no más que fue que se murió, y después vino el menorcito que fue último, que es Sergio, yo lo cuidé mucho después de que se murió mi mamá, a mí me gustaba cuidar mucho.*

La muerte de su madre estando ella tan pequeña marcó la vida de Herminia, quien empezó a emprender el cuidado de sus hermanos más pequeños. En esto es similar a la historia de su cuñada Adiola Matapí, quien también perdió a su madre en un parto y estando muy niña. Esta situación de orfandad materna configura la vida de una mujer en el proceso de aprendizaje, sin embargo no por ello las niñas no reciben consejos, o no emprenden el camino de aprendizaje de una joven. En estos momentos de ausencia de la figura materna emergen otras figuras generalmente por otras mujeres parientes que apoyan en ese camino.

En el caso de Herminia fue su padre quien asume parte de la enseñanza de su hija, sin embargo solo puede enseñar aquellos conocimientos de los que él tiene dominio, puesto que hay aspectos de los conocimientos de las mujeres de los cuales los hombres no tienen manejo y por tanto no les es permitido enseñar. En el caso de Herminia, al morir su madre, su padre asumió la labor de aconsejarla en los asuntos más básicos.

Esto es lo que recuerda Herminia de algunos de los consejos que su papá Pedro le daba. En algunas de las narraciones Herminia menciona a su hermana mayor como alguien rebelde, que se oponía a los consejos y regaños de su padre.

(HYT): *Si, mi papá me los daba, me aconsejó, me decía –no haga esto–, –ya usted no haga esto–, –ya se murió su mamá, si usted me hace caso–, éramos tres, una era muda, y la otra era la mayor de nosotras, y como ella no hizo caso, y ella decía –yo voy a perderme en medio de los blancos a mí no me importa la curación que me hicieron–, ¡grosera!, ella mi hermana con mi papá. Todo lo que él decía yo hacía caso a mi papá.*

Es interesante ver cómo las relaciones de parentales entre las hermanas no son siempre cordiales ni se presentan siempre como forma de solidaridad. También se producen conflictos y enemistades. Herminia al incorporar los consejos que le daba su padre, compara su actitud con la de su hermana Patricia que describe como grosera ya que no escuchaba los consejos de su papá. En el relato emerge la amenaza a la que se enfrentan los hombres del Mirití, en cuanto a que las mujeres deseen migrar e irse para otra parte, irse para una ciudad y “perderse en medio de los blancos” como dice Patricia. Este tipo de amenazas representa una forma de resistencia extrema que como mencionaba antes las mujeres fueron acogiendo como modo de huir, en especial a las negociaciones matrimoniales realizadas por sus padres y contra la voluntad de las mujeres.



Cuando le pregunto a Herminia por su hermana Patricia, ella me dice que no sabe mucho de ella, que Patricia se fue a vivir a una ciudad, que no quiso regresar al Mirití y con ella no tiene mucho contacto actualmente.

(HYT): Si, mi hermana se quedó ahí [En Leticia], tampoco no hizo caso a mi papá.

Cuando Herminia estaba pequeña, y huérfana de mamá, su padre asumió esa labor de cuidado y de consejo hasta que ella empezó a ir a la chagra. Allí otras figuras femeninas empezaron a enseñarle a Herminia los dominios de la chagra. Ella me cuenta en su relato como aprendió a trabajar la chagra de la mano de su tía Teresa, de quien también recibió cuidados al morir su madre.

(HYT): Me llevaron a la chagra, mi tía, la finada [Teresa Yucuna] –mire hija, sobrina, uno busca la semilla para que cargue más yuca para usted, usted tiene que cortar los ojitos, corte así, si usted quiere largo, así, ensaye, entonces pues usted lo mete, si cargó mucho, ah cantidades, ya usted cogió ese camino, si no sirve deje la mata– algunos siembran así, yo no porque así me enseñó mi tía, – mire coja palito para uno levantar la tierrita y meter la semilla, usted no tiene que meter la semilla al revés, usted no tiene que meter con los pies mirando hacia acá, si no con los ojitos así, para que nazca más rápido, entonces la mamá usted no tiene que botarlo. Ósea la mamá es cuando usted arrancó la yuquita toda, esa es mamá de yuca, usted tiene que llevar así de lejos, para que naciera alentado y la mamá usted no tiene que dejarla, ella cuando usted termine o de sembrar toda esa grande chagra, ella es que va a gritar, y los hijos ya le contestaron todo, porque no están al revés sembrado, eso ella me decía y yo aprendí todo. Yo era para eso, me hicieron curación para tener comida, como se murió mi abuelo, pues quien iba a hacer curación, ahí quedé.

Buena parte de las conversaciones con Herminia giraron en torno a los conocimientos que ella posee sobre todo respecto al manejo de la chagra, y el manejo de la comida. Como ya mencioné el manejo de estos conocimientos es parte de los dominios de las mujeres, los cuales le son potenciados plenamente durante y luego de la iniciación femenina.

En el siguiente relato ella me explica ese proceso de construcción del cuerpo de la mujer y los dominios que ella recibe para manejar las semillas en especial la de la yuca:

(HYT): Cuando uno nace, bebecito, si usted nació con su poder así, una cosita a veces ósea mi esposo nació para saber curación y yo nací para comida. Yo tenía, me cuenta la finada mi mamá, decía que yo era para dueña de comida, yo tenía

como guantesitos así, en la mano, eso es lo que mi finado mi abuelo pensó para que yo era que había nacido, entonces él dijo que para comida, para yo tener comida. Ahí fue que él me hizo curación pero como se murió se quedó, y por eso yo tengo dos hijos que nacieron así, pero son puro hombre.

Al pedirle a Herminia que profundizara en este relato, ella me cuenta que a ella la curaron cuando estaba pequeña, como su padre no sabía de curación, ya que su padre se especializaba en atender maloca y en bailes, fue su abuelo quien la curó, pero al morir su abuelo ella no tuvo quien continuara curándola. Así cuando le llegó el periodo al no tener quien continuara con el proceso de curación como *madre de comida*, su padre decidió desistir de continuar con la curación. Esto marcó profundamente a Herminia y una experiencia a la que vuelve constantemente en su relato.

(JHC): ¿Y cómo fue la curación que te hicieron para hacer comida?

(HYT): *Me hicieron curación para yo hacer comida, para yo atender la gente así en maloca, para hacer baile, para atender baile, para sacar almidón, digamos, como yo no puse dieta con la primera regla que me llegó, yo comí frito, comí moquiado, ahí se perdió.*

(JHC): ¿Y por qué?

(HYT): *Porque quien me iba a curar, si estuviera mi abuelo sí, pero mire, quien va a poner cuidado, ahorita yo voy a esa maloca donde comen de todo [señala la maloca de Ciro] si yo voy se jodió totalmente, entonces mi papá no quiso, –dejemos ya que nadie puede curar–, el solo hizo para mi curación, así aprendí.*

Después de que Herminia aprendió a hacer chagra con su tía Teresa, y le llegó su periodo. Ya era una mujer joven y por esa razón estaba lista para emprender un nuevo camino. En ese momento se produjo la alianza para conformar una pareja, ella no conocía antes a Marceliano, no lo había visto antes, pero supo que era el hijo menor de Ernesto Matapí y Graciela Yucuna con quien también trabajé en esta investigación:

(HYT): *¿Te puedo contar como comenzó? Bueno, como mi papá me decía que hay que buscar, ósea antiguamente pedían con coca, hoy en día ese ya se cambió [hace referencia a la transformación en el protocolo de solicitud de intercambio de una mujer], solo yo me acuerdo en mi época ahí se terminó de pedir mujer para un hombre, esa cantidad de coca y hablan, ellos [Ernesto y Marceliano Matapí] hablan con mi papá, entonces mi papá me llamó y me preguntó y me dijo si yo quería vivir con un hombre, entonces yo pensé, entonces yo pensé un rato, ellos dejan pensar, o si no el hombre va donde usted y hablan los dos. Él se va y dice –sí, ella me aceptó– ahí mi papá fue a llamar a los hermanos, a mi tío, como eran cinco tíos, tiene que hablar con ellos mambear todos para yo vivir con ese hombre, así fue que me pidieron, hasta ahí se terminó, ahí donde usted encontró ya vivió.*

Y continúa su relato

... yo no sabía, de un momento a otro me vinieron a pedir, ahí mi papá me dijo –usted tiene que vivir, piense bien porque es un curandero [Ernesto era un tradicional]... imagínese usted, usted no va a ser pobre, el hijo [Marceliano] va a ser curación para sus hijos, todo, todo bueno, entonces quien no hace caso al papá, yo hice caso pero estoy bien todavía.

La vida de una mujer del Mirití se ve transformada en términos de adquirir más responsabilidades y dejar a su familia de crianza cuando consigue marido. Esta es una experiencia que describen la mayoría de mujeres como un momento muy triste, de cambio y transformación. Sin embargo, con el paso del tiempo, y dependiendo del grado de aceptación de la nueva familia, este momento se olvida pronto y se generan nuevos lazos afectivos con otras mujeres para poder vivir en el nuevo lugar.

En el caso de Herminia esta experiencia no fue tan difícil, ya que su padre seguía visitándola y con ello mantenía activos los vínculos parentales y de cuidado, además de servir como un factor de protección de su hija contra malos tratos o violencias, así describe Herminia esta experiencia:

(HYT): *Me hizo falta mi papá, mi tío, y ya mucho tiempo ya uno se olvida, ya uno se amaña solo, mi papá venía a visitarme, cuando era creciente [cuando aumenta el nivel del agua en el río] para el matar guara o tintín para el moquiar para él, había mucho pescadito, así, así es que ellos venían.*

Después de varios años viviendo en la comunidad del padre de Marceliano y de los parientes de este, hubo un conflicto relacionado con el acceso a sitios de pesca, por lo que Ernesto y sus hijos deciden trasladarse con una parte de su familia a un nuevo lugar de residencia que se denomina como Puerto Nuevo. Esta experiencia de moverse Herminia la relaciona con el abandono de su chagra, ya que ya tenía varios cultivos sembrados:

(HYT): *Yo dejé toda mi chagra allá arriba, una chagra pura amarilla, una para yuca, barbasco, frutal, pero de aquí para allá, yo hice como cuatro viajes no más, muy lejos para remesa, y no había ni peque [motor pequeño para desplazarse en bote]. Aquí fue que comenzamos ya, yo me amañé porque había mucho pescado, uff Joanita, con hoja mismo usted podía sacar; hacíamos artesanía, de todo, menos matar danta así de a cinco no, muy a veces para baile, hice un rancho, maloquita más pequeña que esta, baile nosotros.*



Gráfico 4: Mapa de establecimientos vitales de Herminia Yucuna por el Mirití

Otro de los aspectos sobre los que más transcurrieron las conversaciones con Herminia, tiene que ver con sus embarazos, y la dietas. Al poco tiempo de estar viviendo con Marceliano, Herminia quedó embarazada del primero de los cinco hijos que tiene. Según me cuenta, ella desobedeció algunas de las dietas que le pusieron al principio, y sufrió mucho en su primer embarazo y posteriormente en su parto.

Los fragmentos de las entrevistas con Herminia que presento a continuación constituyen un acercamiento a los conocimientos de las mujeres mayores en el Mirití ligado al manejo de las dietas y cuidados asociados a los embarazos y los partos, los cuales contrastan con el manejo y cuidados que las mujeres más jóvenes poseen sobre estos asuntos, en especial respecto al seguimiento de las dietas ordenadas por el tradicional.

Al respecto Herminia piensa que las dietas durante los embarazos están entre los asuntos que más han cambiado a nivel cultural en el Mirití.

(JHC): Cómo es eso de cuidarse para tener los hijos, ¿eso también ha cambiado?

(HYT): *Si porque no ponen dieta ahora, porque los cuatro [se refiere a los últimos cuatro hijos que tuvo], ahí fue que yo me di cuenta de creer que si uno si puede dar, ósea el consejo que te dio el tradicional hay que cumplir, si usted no hizo caso queda totalmente prohibido, y falta de baño, ese si se cambio, yo he visto, mire cuantos [hijos] que yo tengo es con dieta, yo corriendo, se cayó Solangel [Quiere decir que tuvo de manera inesperada el parto de Solangel], eso es que algunas mujeres dicen que yo no sé qué es dolor, el otro, Conrado que está en Leticia, también de un mes, con tucupí blanco, yacundacito hasta que yo tuve, trabajando diario en la chagra, subiendo mil peso, y ni siquiera terminé tres bultos de fariña ahí, esa tarde nació, ni siquiera yo no sentí dolor, yo estoy muy contenta, y después vino el otro, yo me puse brava, pues comí de todo casi me muero, por eso es que yo digo a mis compañeras, hay que poner dieta, lo que te dijo el tradicional hay que hacer caso. Mire a mi nuera, con el primer niño, ella no quiso nada, no quería nada, usted sabe cómo es profesora, –que eso es un dolor– cuatro días sufrió para poder que naciera la niña, y segundo ella terminó su dieta, y terminó su clase, fue a buscar yuca y ya nació el bebé, por eso es que ella cree ya ahorita, ya ella cree, ya ella dice –lo que dice el tradicional, haga caso, porque si no–, ya ha visto, ya se murió la finada mamá de Adiela [Florinda Letuama] con ese parto, y ahorita casi le pasa a la hija por no hacer dieta, porque ella no mando a hacer dieta a Marce si no a papá de ella, y papá de ella le hizo curación y ella come picalones, que otra cosa, yugo, esa pepa que es de bejuco... por eso mirando fue que, hasta ahí, se ha cambiado mucho lo que eso del embarazo, mucho, mucho.*

Teniendo en cuenta que su madre murió a causa de un parto complicado por no guardar la dieta en el embarazo, Herminia se asegura de hacer mucho énfasis en los relatos sobre su experiencia y en el manejo tradicional de los embarazos y los partos. Ella como una de las mujeres mayores de su comunidad, se encarga de llamar fuertemente la atención de otras mujeres más jóvenes que no creen que haya que seguir cumpliendo las dietas que ponen los tradicionales para no sufrir durante el parto, o no arriesgar la vida.

Al respecto sobre la planificación Herminia me contó este relato, donde se expresa una mirada conflictiva sobre este tema, además en su caso particular debido a la pérdida de uno de sus hijos:

(HYT): *[Sobre la planificación] se cambió totalmente, porque hay algunos que dejan al esposo y se van con otro, dejando cantidad de sus hijos, ese también. A mí no me gusta ese problema, yo planifiqué ahorita después del último que yo tengo ya con 11 años, yo me cuidaba, para no botar enseguidita a mis hijos, cuando me llegaba el mes, como la viejita me contaba así y así, a eso yo me iba, y me llegaba el mes, y yo me cuidaba 15 días, y después así, hasta que cumplían los niños dos años, pero de una vez. Otro embarazo, por eso es que son separados mis hijos, dos años, tres años así*

(JHC): ¿Cómo era la planificación antes?

(HYT): *Planificación antes es con curación, ósea el tradicional te hizo esto, es un maldad, yo decía a mi suegro que me hiciera –no, usted es jovencita, para qué necesita, eso es muy feo– si usted no se cuidó usted se quedó flaco, flaco, flaco, o si no cáncer, así como de ustedes mismos, ahí otro que es medio bueno, ellos lo limpian con curación mismo, con pinta y ya hasta los cuatro o cinco años, y de ahí viene otro bebé, Ese también ya se cambió, ahorita hay muy algunos, con puro planificación, vienen muchos problemas, porque algunos cuando quieren quedar embarazadas ya vienen [he]morragia, [he]morragia, botan al bebé. Yo nunca hasta ahora no sé de hemorragias, no aborté ni uno, solo el que se murió, solo uno no más que se murió, si, de nueve meses fue que murió, paso un viento, que los niños soplaron, mantecoso casabe que yo había comido, es que yo no comí carne, no ve que yo soy muy delicada, yo no puedo*

comer nada, y preciso haciendo reuniones con las mujeres yo sentí un chuzo y el bebé ya había volteado, bien aquí lo cogió [se señala una parte del vientre] si yo iba donde mi tío ahí si lo iban sacado, pero me bajaron para Pedrera pues ya, ya muerto, de 9 meses, no faltaba nada para que naciera, ahí yo me puse brava, semejante hombre, me dejaron como cuatro meses, ahí ya vino Marceliano [su hijo menor] chiquito.

Detrás de los consejos y dietas que establece el tradicional en cuanto a los embarazos, hay también unas formas de moralidad que son establecidas por las sociedades del Mirití, y que entre otras cosas, están dirigidas al control del cuerpo y de la fertilidad femenina como parte de las políticas de la reproducción del *pensamiento tradicional*. Esta es una forma de resistencia cultural frente al cambio y a las formas de planificación y control de la reproductividad desde el punto de vista occidental o no indígena. Las mujeres jóvenes que planifican con pastillas y otros anticonceptivos, suelen tener problemas más adelante de fertilidad fruto del mal manejo de estos mecanismos, pero al mismo tiempo suelen ser más controladas socialmente por medio del chisme y el rumor, ya que la planificación se asocia muchas veces con la posibilidad de la infidelidad a los maridos.

Otro asunto relacionado con la reproductividad, pero en caso contrario, se presenta cuando una mujer no puede tener hijos por diferentes razones. En el Mirití, al igual que en algunas otras sociedades amazónicas, se considera que si una pareja no puede tener hijos es culpa de la mujer, y a pesar de que hubo un caso muy conocido de una pareja que nunca pudo tener hijos y después de que el hombre dejó a la mujer por esta razón, ella al conformar una nueva pareja si pudo tener hijos, la culpa por la infertilidad la asumen las mujeres, y por ende la presión para tener los hijos es alta.

Sin embargo, hay que entender que la fertilidad en el Mirití se presenta de acuerdo a principios cosmogónicos y de orden espiritual que sustentan el pensamiento de estos grupos sociales. En el centro este orden cosmogónico se encuentran las mujeres y todos los símbolos femeninos asociados a la fertilidad. Por esa razón cuando una mujer no puede tener hijos o se piensa que es infértil se asocia inmediatamente con un desorden de tipo cosmogónico o con una enfermedad procedente de orden espiritual.

En este escenario la fertilidad y la reproducción se convierten en un tema fundamental en una pareja, y por eso cuando una mujer no puede quedar en embarazo, el círculo social a su alrededor es inclemente con ella. A continuación veremos un relato de Herminia Yucuna, en donde ella explica porque es importante para las mujeres del Mirití tener hijos:

(HYT): Si, sabe por qué, ese las que no tienen hijos así, el compañero le fastidia, porque los hombres quieren su bebecito un niño o una niña, al mirar al ladito de ellos peor cuando ellos miran a otras comunidades a otras mujeres, compañeros con otros hijitos y ellos nada. Qué paso a mi hermano con Adiela cuantos años vivieron y nada, ahí fue que el comenzó a cuentiar a la hermana. Entonces no sirve eso, se acostumbra, son juiciosas yo digo, miro cuando usted va a quedar enferma solitica quien te va a dar agua quien te va a ayudar a coger leña. Ósea uno tiene que pensar muy bien también, eso es lo que yo veo, me da como tristeza mirando los que son así y la otra compañera de Cornelio ella si no, ahorita ella podría tener como 12 niños ya, como ella ya sabe cómo comiendo va botando eso es lo que ella hace, eso ya es problema.

(JHC): ¿Pero entonces tú crees que las mujeres que no pueden tener hijos igual no son valiosas para las comunidades?

(HYT): No, porque no aumentan la comunidad, esta solita, sin familia.

(JHC): ¿Cuál es el deber de una mujer?

(HYT): Ósea, el deber de una mujer tener como su familia para que se aumente la gente o para la escuela, mire ahorita casi nos fracasamos de los niños, [Hay pocos niños en la escuela, y en la comunidad] porque por problemas mismos la otra compañera que no quiere tener bebé... [...]

En este punto de la conversación Herminia revela la alta valoración que se le da a la reproducción como eje central en la vida en el Mirití, así la abundancia de comida es un valor equiparable a la

abundancia de personas en las comunidades. La reproducción se vuelve en un tema muy importante para las mujeres, ellas tienen que tener hijos para que haya gente en las comunidades, y si no pueden por alguna razón, una no logra quedar embarazada puede ser apartada de muchas de las decisiones que se toman en la comunidad, ser el objeto de comentarios, e incluso ser abandonada por su marido.

Por otro lado, quiero destacar del relato que Herminia la importancia que ella le otorga al consejo, como una de las partes más claves de la formación de las personas en el Mirití, y en general en la formación de las personas en la región. Tanto niños como niñas deben escuchar los consejos de sus padres, estos hacen referencia a valores y conductas esperadas socialmente, respetar, escuchar, dietar, tener disciplina, saber trabajar, no tener pereza, evitar conflictos, entre otros son los temas más importantes sobre los cuales se basan los consejos diarios de los parientes.

Herminia describe además como los problemas y conflictos en el Mirití tienen que ver con transformaciones culturales más profundas que involucran la educación escolarizada, la tecnología y otros elementos que alteran y transforman las relaciones. Ella recibió toda su educación de los consejos y del ejercicio práctico con su tía y su papá, y es algo que ella replica constantemente con sus hijos:

(HYT): Yo hablo a mi hija que está en Mirití, yo le digo cuando ella llega de una vez, deje su cuaderno. Cuando te tocó tiempo ya de estudiar, de mirar. Ya usted llegó tiempo de trabajo, ya usted llegó a su trabajo, aquí tenemos trabajo, desyerbar, sembrar, coger yuca, hacer fariña, ese trabajo te va a tocar, así que deje su cuaderno, cuando hay tiempo, cuando no vamos a tener trabajo usted puede repasar, pero así diario no.

FOTOGRAFÍA 8: HERMINIA Y MARCELIANO PARTICIPANDO EN EL DIPLOMADO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES. NOVIEMBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA)



El dejar de aconsejar, y al mismo tiempo el acercarse a aspectos del “mundo blanco” como ver televisión, acceder a la tecnología entre otros, son para Herminia las causas de que hayan problemas en las comunidades, las telenovelas hacen que los y en especial las jóvenes aprendan otros valores diferentes a los tradicionales, y que no haya respeto. Al mismo tiempo a pesar de que sus hijas fueron al internado, ella piensa que el aprendizaje de la chagra es más importante.

Al respeto Herminia me cuenta una anécdota que vivió hace poco, cuando encontró a su nuera y a las compañeras de sus dos sobrinos de la comunidad viendo televisión.

(HYT): Peor que ellos miraron aquí, ahora será que mi hijo hace un año, estaba Ana, Maricel, Enith, las tres mirando, yo llegaba donde ellas, ¿qué ustedes hacen? –nosotras estamos mirando [mirando televisión] –, –¡ah, tan bueno no!,

¡no necesito problemas de aquí a mañana!, que usted ya va a dejar a mi hijo!, que usted tampoco va a dejar mi sobrino, va a coquetear con otro, que usted...–, –mi tía nos está aconsejando, mire eso es verdad– por experiencia será, mire que está pasando, así no más estamos mirando [risas de Herminia].

El consejo y el regaño pulen las conductas necesarias para vivir en las comunidades, sin embargo Herminia es totalmente consciente de las transformaciones culturales que están teniendo las comunidades.

(JHC): *¿Por qué será que está pasando eso?¿ Será que tiene que ver con el mundo blanco?*

(HYT): *Si, eso es lo que está pasando, peor mirando videos, [risas] eso otro, ya tenemos experiencia, ahí primero, que mirando novelas, que otro, mirando eso se enloqueció, coqueteando que ellos miran.*

(JHC): *¿Cómo así?*

(HYT): *Si están coqueteando los blancos, entonces ella aprendió a coquetear con otros. [Risas]*

(JHC): *¿Qué es coquetear?*

(HYT): *Besar. [Risas]*

Para finalizar me parece importante reforzar dos de los aspectos que surgieron en la conversación con Herminia, ella hace parte del grupo de mujeres mayores que entrevisté, su historia está fuertemente marcada en un primer momento por la muerte de su madre cuando estaba pequeña y en segundo lugar por el hecho de no haber podido concluir su formación para manejar comida. Estos hechos representan para Herminia dos rupturas importantes en su vida. Ambos hechos tuvieron serias repercusiones en su aprendizaje, en especial el hecho de no haber terminado la curación para ser dueña de comida. Ya que para ella la fuerza de las mujeres indígenas radica en la capacidad de producir comida.

(JHC): *¿En dónde está la fuerza de las mujeres?*

(HYT): *La fuerza de las mujeres es hacer su comidita, ese, ahí es que te van a hacer curación, ese es no más que nos ataja, que está defendiendo de nosotras, el resto ya lo escribieron, ¿no te ha mostrado Adiela? Ella cogió ese tema de recuperación de semilla de yuca, cogieron tema, consejos antiguos, ¿cómo se vino a las mujeres y qué estamos ahorita, si estamos cumpliendo?*

Teniendo en cuenta que para Herminia la fuerza de una mujer indígena reside en la capacidad de preparar alimentos, y de trabajar en su chagra, el hecho de que ella no haya podido recibir toda su curación es realmente muy significativo y frustrante. Además, porque en ese saber está la herencia que ella podía dejar a sus hijas mujeres. Esto es algo que la entristece hoy en día.

(HYT): *A mí lo que me haya marcado la vida era lo del poder que me iban a dar y no puse dieta pues, casi me muero con eso, tan desgraciadamente el viejito mi suegro estaba, él fue el que me salvo, y me dio otra defensa, de los Matapí. Eso es lo que yo tengo ahorita, pues mirando eso, ahorita yo pienso entro de mí, ¿por qué será? Como te puedo decir, como una tristeza, solo tengo ahorita defensa que me hizo curación sobre las semillas de yuca.*

(JHC): *¿Ósea tienes tristeza por qué?*

(HYT): *Quien iba a asumir todas esas cosas [se refiere a los conjuros que debe hacer un tradicional] , si no ese mismo yo le iba a pasar a mis hijas dos, así es que yo quería pero...*

(JHC): *Eso es lo que más te entristece de ti?*

(HYT): *Si a veces yo quedo pensando.*

Adiela Matapí

A Adiela la conozco hace algunos años atrás, tiene 38 años, es prima y compañera de crianza de Hermencia Tanimuka, mi amiga y auxiliar de campo. Adiela es una de las figuras que más aparece nombrada en los relatos de las otras mujeres, con las que realicé esta investigación; es cuñada de Herminia Yucuna y sobrina de Joaquina Letuama, así mismo es la nieta de Graciela Yucuna. En casa de Adiela estuve buena parte de mi estancia de trabajo de campo. Con ella más que con cualquier otra mujer que conversé, me reí, compartimos detalles de nuestras vidas. Adiela me preguntó aspectos de mi vida privada que otras mujeres no. Ella me cuidó, y estuvo muy pendiente de mi salud y demás.

Así mismo durante el tiempo que estuve en su casa me asumió como su aprendiz y me llevaba a la chagra en las mañanas para ayudarle a trabajar. Como la mayoría de mujeres a quienes les hacen curaciones y les entregan el manejo de la comida, Adiela piensa y está todo el tiempo muy pendiente de su chagra, esto me impresionó mucho. De hecho en algunas de las entrevistas que realicé con ella, se le ve narrando situaciones de su vida personal en la chagra y con el machete en la mano, y creo que es el espacio donde ella se encontraba más cómoda para contarme parte de sus vivencias.

Con los relatos de Adiela empiezo a presentar a las mujeres más jóvenes con las que trabajé en esta investigación, veremos que buena parte del tono de las narraciones y los temas también se transforman en comparación a los relatos de las mujeres mayores. En las mujeres jóvenes, que en su mayoría nacen en la década de los 80s, prevalecen otro tipo de relatos ya no tan orientados a narrar temas como la cauchería, la educación obligatoria con los misioneros o la conformación del resguardo. Y en cambio se empiezan a hacer más relevantes la aparición de temas personales como la relación con los hombres y en especial la conformación de la pareja, los hijos, los aprendizajes propios etc.

Adiela nació en Wakayá comunidad del alto Mirití, es hija de Florinda Letuama y Ciro Matapí, es la segunda hija de nueve hermanos. Los primeros años de vida Adiela los recuerda acompañada de sus parientes jugando con sus hermanos, buscando frutas, pepas de monte entre otras cosas. Con su mamá ella aprendió el idioma tanimuka y de vez en cuando visitaba a los parientes de su padre y practica su idioma yucuna.

De su madre recuerda como desde muy pequeña le comenzó a entregar responsabilidades como barrer y ayudar con algunas de las labores de la casa, describe además con alegría y orgullo el descubrimiento de su habilidad para pelar yuca estando muy pequeña. Este primer momento de su vida y de aprendizaje empezaría a marcar su conocimiento y saber para más adelante asumir el cuidado de sus hermanos y hacer su propia chagra.

(AML): La finaita mi mamá me enseñó a sacar yuca, a cargar, porque cuando la finaita de mi mamá, yo era pequeña, rayar, a mí me gusta sobre todo pelar yuca, ese era mi trabajo, me gusta mucho. Cuando yo era pequeña, mi papá me cuidada mucho, como yo soy la segunda hija, ahí es cuando uno aprende a hacer cosas de la casa, cargar agua, limpiar el patio, así me enseñaron.

Adiela tiene una relación muy fuerte con su papá Ciro Matapí, después de que su mamá murió ella apoyó a Ciro en el cuidado de sus hermanos menores. En sus relatos Ciro y su abuelo Ernesto adquieren mucha importancia. Ella hace un recorrido durante buena parte de sus relatos por la memoria de sus parientes, los orígenes de sus abuelos y como conformaron la comunidad actual de Puerto Nuevo:

(AML): Mi papá nos cuenta que el finaito mi abuelo [Ernesto Matapí] vivía por allá arriba del Mirití. Más arriba, pasando los chorros, no sé cómo se llama, allá vivían todos. Allá vivían todos. Y llegaron los blancos para trabajar la siringa, a ellos les tocaba bajar por acá a trabajar, y a mi abuela le tocaba quedarse sola por allá unos cuantos meses, solo el finaito mi abuelo iba a buscar coca y fariña, para él venir otra vez a trabajar. Entonces el finaito mi abuelo decidió venirse para acá, primero él decidió venirse para donde vive

Faustino ahorita [actual Comunidad de Puerto Libre] él trajo a mi abuela, él le dijo primero para que ella se quedara en el internado, pero después le dijo que la llevaría para donde él estuviera trabajando, ahí iban a hacer la casita. Ahorita adonde está Faustino era la primera casa, ahí nació mi papá. Ahí está el ombligo de mi papá.

Para Adiola es muy importante este relato puesto que narra las raíces de su padre, algo que me había narrado anteriormente Graciela, recordemos que Ciro es el primer hijo de la abuela Graciela a quien también entrevisté en esta investigación. Ellos trabajaron en las caucherías de principios y mediados de siglo XX, y en este periodo se inició la movilización de buena parte de la familia de Ernesto Matapí hacia la parte media del Mirití.

FOTOGRAFÍA 9: ADIELA Y SUS DOS SOBRINAS EN LA COMUNIDAD DE PUERTO NUEVO. OCTUBRE DE 2018.
(AUTORÍA PROPIA)



Ciro empezó a estudiar como muchos niños de la región de manera obligatoria. Con el paso de los años aprendió la doctrina católica y se volvió catequista, así pasó un largo periodo de su vida hasta que se encontró con Florinda Letuama quien era una joven artesana de la región. Ciro quiso irse a vivir con Florinda y decidió retirarse de su oficio de catequista. Después de este relato, Adiola describe el mismo conflicto que se presenta en el relato Herminia Yucuna al contar cómo decide Ernesto Matapí, el papá de Ciro, trasladarse a un nuevo punto, lo que sería después Puerto Nuevo.

En la descripción que hace Adiola del conflicto, profundiza en elementos diferentes a los que narra Herminia, por ejemplo Adiola cuenta que el conflicto se produjo por la muerte de un familiar de Faustino Matapí, y que a su papá Ciro lo culparon de eso. Sea como sea que se haya generado el conflicto, las versiones varían, en esta segunda versión Faustino Matapí siente resentimiento por Ciro, mientras que en la primera versión, la de Herminia el conflicto se produce por el control de ciertas zonas de la comunidad.

En ese momento mientras se presentaba ese problema, Adiola ya se había ido a estudiar al internado de Mirití, y su experiencia es diferente a la de Herminia, quien ya vivía con Marceliano y quien describe ese episodio relacionado con las peripecias que tuvo que hacer para recuperar sus semillas y parte de su chagra y de la comida sembrada. En el caso de Adiola, que apenas tenía 11 años, ella recuerda este momento asociándolo con su experiencia de estudiante:

(AML): Cuando yo me fui primera vez al internado, mi papá me fue a dejar, yo me puse a llorar porque yo quería regresar. Yo quería regresar, y además no sabía hablar el español, y después si ya, primera vez cuando uno deja a la

familia le pasa eso, después si ya me acostumbré, estuve 5 años, terminé hasta 5° en 1995, y después me fui al colegio de Nazaret en 1996, en el colegio María Auxiliadora [Comunidad Ticuna que queda sobre el río Amazonas, cerca de Leticia]. A nosotros nos abrieron cupo, el padre dijo: –los estudiante que quieran estudiar–, entonces nosotros nos apuntamos y ellos nos abrieron cupo allá. Por aquí no había colegio, los hombre si iban al San Juan Bosco y las mujeres al Nazaret, el que nos llevaba era el avión de los soldados, ahí nosotros íbamos gratis.

En ese momento se apuntaron para viajar con Adiela otras dos jóvenes Gertrudes y Eugenia [nombre cambiado], quien posteriormente se vincularía a un grupo armado. Recuerda Adiela que cuando comenzó a estudiar en Nazaret ya habían otras jóvenes que habían hecho ese mismo viaje antes; Silvia Yucuna, Carmenza Yucuna y Celia Román a quien también entrevistó en esta investigación. Todas iban y volvían en el mismo avión del ejército. En Nazaret Adiela vivió con las monjas y compañeras durante dos años, en ese lapso de tiempo nunca salió a conocer Leticia porque las monjas eran bastante estrictas no las dejaban salir del internado.

Adiela hace un apunte en su relato para abrir un espacio y narrar como fue que se produjo su requerimiento para conformar una pareja. Eso pasó durante un viaje que Adiela realizó a Mirití a visitar a sus parientes en el periodo de vacaciones de clases en Nazaret. Antes de regresar a clases su abuelo Ernesto Matapí habló con Alejandro Román, famoso por el libro del periodista Germán Castro Caicedo Perdido en el Amazonas. Como fruto de esta conversación Ernesto y Alejandro acordaron una alianza conyugal que consistía en el cambio de dos jóvenes que vincularían a ambas familias. Adiela pasaría a ser la mujer de David Román, el hijo de Alejandro; y Celia Román, pasaría a ser la mujer de Edilberto Matapí, el nieto mayor de Ernesto. Esta negociación toma parte importante del relato de vida de Adiela, en él ella describe su situación, los sentimientos que sintió y la experiencia como una situación injusta a la cual se resistió. A continuación presento el relato de Adiela donde cuenta este momento de su vida:



Gráfico 5: Mapa de establecimientos vitales de Adiela Matapí por el Mirití

(AML): *Cuando yo terminé el grado quinto yo estaba preparando para yo ir a estudiar, ya tenía cuadrado mi cupo y todo eso, y yo llegué aquí y me hicieron*

una guarapiada, y ahí el finaito mi abuelo le pidió a Celia [a Alejandro Román], para que ella viviera con Mapuré [su hermano mayor], y él le dijo que le iba a dar cambio para yo vivir con el hermano de ella, David. Entonces yo le dije a mi papá, usted no fue quien pidió a ella, y también el finaito Alejandro quería que la hija [Celia] se quedara acá, ella también estaba en Nazaret [Celia también estaba estudiando en el internado], entonces ella dijo que no quería, entonces el finaito Alejandro le pegó a ella, y la amenazó con matarla. Entonces ella dijo, – si él me quiere matar, yo me voy con él–, entonces ahora si cambio.

Adiela tenía 15 años cuando ocurrió esto. Así recuerda este momento:

(AML): Entonces ya ella vivió con él, y yo pues ya tenía mi plan para irme a estudiar, mi padrino me va a ayudar, abrieron cupo, me van a dar beca, él llegó acá [David Román], entonces mi papá me dijo, –vaya con él, vaya duerma con él–, entonces yo no quise que me tocara, tenía como 15 años, yo le dije que yo no quería. Yo le dije a mi papá: –yo no soy una gallina–, entonces mi mamá me dijo: –viva con él, su papá trabaja mucho, usted se va a quedar por acá– entonces cómo va a vivir uno con un hombre con que usted no tiene ni amistad, ni ha conversado, ni nada. ¿Cómo yo voy a vivir con una persona que no tengo nada con él?. Así obligatoriamente yo le dije, –yo no voy a vivir con él–, y todavía me seguían insistiendo, entonces yo no dormía con él. Yo tenía a mi hermanita. Yo tenía aquí mi bolsa, tenía ahí mis documentos, me fui por un camino, ellos pensaron que me iban a esperar ahí. Yo me subí en una canoa como a las tres de la tarde y llegué a la casa de ... ahí si a uno no le da miedo, cuando uno quiere escaparse, y yo dije, cómo hago para llegar a la casa de mi abuelo, mi tío me estaba esperando, yo no tenía buen remo y entonces me regresé otra vez, entonces guiné mi hamaquita, mis hermanitas eran pequeñitas así como Xochil [su sobrina de 10 años], después de mediodía, yo me regresé, yo llegué ahí y bajó la finaita de mi mamá a lavar ollas [al río] y ella comenzó a llorar, yo le dije: –mamá, usted que hace–, y le dije –¿por qué usted quiere que yo viva con él?–, y ella me dijo, que no era mi papá, era mi abuelo.

Adiela toma aliento en el relato y refuerza constantemente los momentos en los que pregunta a su mamá o a su papá por qué tiene que ir a vivir con un hombre que no conoce. Al revelársele a Adiela que el motivo del intercambio y visto que tenía que ver con una negociación entre Ernesto y Alejandro, y no propiamente de Ciro con Alejandro, ella habla con su papá y logra que su papá la defienda, así lo relata:

(AML): Mi papá llegó y me apoyó y me dijo: –el día que usted quiera usted misma escoge su pareja–, y al otro día ellos iban a hacer minga para el finaito Alejandro. Al otro día venía Alejandro y el hijo de él, mi mamá me quería pegar para que yo viviera con él, entonces yo le dije que iba a tomar barbasco, mi finaito mi abuelo tenía una chagra llena de barbasco, y mientras que yo me fui mi papá le dijo a él [a Alejandro]:–hasta acá termina esto, si se muere mi hija, yo no fui el que pidió a su hija, entonces hasta aquí termina–.

Este apoyo que Adiela encuentra en su padre después que ella amenazó con envenenarse con barbasco, da cuenta que las decisiones respecto a los intercambios matrimoniales se podían modificar si una de las partes no estaba de acuerdo. Ante la negativa de Ciro de entregar a su hija, Alejandro Román, el papá de Celia, quien ya estaba viviendo con Edilberto, hace la solicitud de que Celia siga viviendo con Edilberto siempre y cuando no viva en una maloca y tenga que atender a mucha gente:

(AML):...yo no escuché que le dijo, yo estaba lejos oculta y estaba pensando en irme para siempre. Después regresaron mis hermanos llorando pensando que yo había tomado barbasco, entonces mi papá le dijo a mi abuelito que ya no más, – yo no quiero entregar a mi hija, entonces ahora usted tiene que curar para ella, para que ella no se vaya–. Cuando yo me iba, yo siempre pensaba en volver por acá, yo no quería quedarme por allá. Después de que paso todo eso yo me fui a estudiar, pero yo me quedé para terminar el baile. Yo me quedé y no quise terminar mi estudio... en mis sueños yo estoy terminando mi estudio.

Esta experiencia marcaría la relación que Adiela tiene con su padre, por el hecho de haberle brindado el apoyo para decidir con quién casarse. De hecho durante los años en que he visitado Puerto Nuevo, Adiela y su hermana Turé siempre están pendientes de Ciro, en especial ella, quien después de la muerte de su mamá asumió las labores de sembrar y de preparar los alimentos para su padre. Esta relación de cuidado con el padre fue clave para hacer que Adiela se mantuviera en la comunidad. Es decir, las relaciones de cuidado, responsabilidad y afectos con los parientes hacen que las mujeres opten por permanecer en sus comunidades, aun teniendo la posibilidad de irse para algún otro lugar.

Adiela le da mucha importancia durante toda su narración a las relaciones amorosas y establecidas con el género masculino. Después de haberse resistido al intercambio matrimonial, conoció a Sergio Yucuna, quien es su actual marido, y es a su vez el hermano menor de Herminia Yucuna.

(AML): *Yo miré a él, antes de que ellos me entregaran a David, él me dijo que estaba estudiando, que él quería volver, cuando nos íbamos a bañar él me regalaba jaboncillo, como vivíamos ahí no más, y después él se fue a estudiar y yo me fui a estudiar, después él trabajó en Curare [Comunidad que queda sobre el río Caquetá], y él me dijo que quería ser profe en la comunidad [Puerto Nuevo] ahí me dijo que quería vivir conmigo, él quería mucho a mi mamá.*

Después de haber trabajado por dos años de profesor, Sergio habla con Ciro y le pidió a Adiela. En ese tiempo ocurre la muerte de la mamá de Adiela durante un parto, mientras ella estaba en Bogotá con Sergio. Adiela me narra que prácticamente no tuvo tiempo de hacer el duelo de su madre, porque se fue a vivir con Sergio muy rápidamente. Sobre la historia con su madre, Adiela siente que no alcanzó a aprender todo lo que ella pudo enseñarle, y esto significó para Adiela una de las más fuertes rupturas que tuvo a lo largo de su vida.

Con el paso del tiempo Sergio le pidió a Adiela que tuvieran hijos, pero ella no lograba quedar en embarazo. Como mencionaba anteriormente la presión social hacia las mujeres para que queden embarazadas es enorme. Pero con el paso del tiempo Adiela no podía quedar en embarazo y con el tiempo fue asimilando la idea de que no podría ser mamá.

Cuando yo le pido que me cuente más sobre este episodio de su vida Adiela me cuenta la siguiente historia que a su vez expresa la forma como ella entiende su estado de infertilidad:

(AML): *Después de que yo no quise vivir con David y viví con Sergio, la mamá de David me dio una taza de eso, lleno de chicha, yo estaba barriendo la maloka, entonces yo menstruaba normalmente, entonces yo le dije –¿qué usted hace?–, y ella me trajo eso, y yo con ganas me lo tomé, y yo dejé la mitad, y después yo me lo tomé todo y al mes se me paró, me dio mucha rabia [Adiela se empieza a tornar incomoda], porque yo nunca supe cómo era eso, que era lo que ella me estaba dando, y con eso se me paró, por eso yo sufrí mucho también, no me llegaba el periodo, después tomé lulo con vinagre.*

Adiela presenta problemas de infertilidad según explica, por causa de una bebida que le entregó la mamá de David en venganza por su rechazo al intercambio forzado. Esta era una situación muy difícil para Adiela, puesto que como lo narra el relato de Herminia, de las mujeres siempre se espera que puedan tener hijos y existe mucha presión hacia las mujeres que por alguna razón no pueden quedar en embarazo, en el siguiente relato Adiela expone esa presión, la sensación de impotencia y las acciones que tomó Sergio, Adiela narra de forma rápida y precisa este relato, menciona los hechos, cambia el tono de su voz para imitar la voz de Sergio, dando cuenta de lo importante y doloroso que fue este episodio en su vida:

(AML): *Después si ya él [Sergio] me dijo que quería tener hijos, que él quería tener hijos, y que quería conseguir otra mujer, entonces me dijo que quería vivir con Silvia, por allá en el Mirití con ella, –pero yo no te quiero dejar, yo voy a vivir por allá en el Mirití y usted vive acá–, [trayendo la voz de Sergio al relato] o si no –pues yo hablo con su hermana–, entonces él no me dijo nada, de pronto él ya tenía algo con ella, con mi hermana, entonces yo no sé qué vamos a hacer. Entonces yo no sabía que él estaba con mi hermana ya embarazada, entonces como siempre los chismes, entonces la barriga de ella ya estaba más grande, y ya no le alcanzaba la ropa, y entonces yo le dije, –¿usted está embarazada?–, –*

si- me dijo ella, -¿de quién?- le dije, y me dijo de Sergio, mi papá no sabía nada de eso, entonces yo le dije a Sergio, -usted embarazó a mi hermana, ahora si hay problema-, entonces él me dijo que si nació en la fecha si era de él, él me dijo -si es mío-, entonces él me dijo -sí-, -pero yo no te quiero dejar-, por ser mi hermana... y además yo no tengo hijos, pues ayudar también con los hijos de ella.

Adiela hace una pausa y me dice con un tono de resignación:

Yo no puedo decir nada, yo no tengo hijos.

Al no poder quedar en embarazo Adiela, Sergio inicia una relación con su hermana menor. Sin embargo a pesar de que Adiela es sujeto constante de los comentarios de otras personas en el Mirití debido a esta situación, ella siempre se muestra orgullosa y segura de sí misma. Luego, cuando Ciro se enteró de lo sucedido le exigió a Sergio responder por las dos hermanas, y lo exhortó a permanecer en Puerto Nuevo y no llevarse a sus hijas lejos.

Al preguntarle a Adiela por qué decidió quedarse en la comunidad después de lo ocurrido con Sergio, me responde:

(AML): Entonces él me dijo que no me quería dejar, y yo me iba ir ese día, Helga [Conocida de Adiela que vive en Bogotá] me dijo que para irme a trabajar con ella, y mi papá acá solito y mis hermanitos acá estudiando, todos mis hermanos pequeños, si yo me voy quien va a hacer comida, yo me quedo con mi papá, me dio un poquito de rabia, pero, hacer comida para mi papá. Después de dos años, me dijo Sergio que había hecho una casa con pieza y me dijo que me pasara para la casa. A la mayor de ocho meses yo la empecé a criar, ella me la entregó, mi hermana me decía para qué usted cargue a la niña.

Pero Sergio es muy buena persona, no me pega, no me regaña, así como otros hombres que tratan así como muy, que vive todo el tiempo malgenioso, bravo, que le trata a uno de todo, él es muy educado, y por eso no más yo también me aguanté, porque es buena persona.

El relato de Adiela es revelador en cuanto a las decisiones que toman las mujeres para permanecer en una comunidad, aunque hayan vivido una situación difícil o sufran por la presión y/o los comentarios de otras personas a su alrededor. Las decisiones aparecen como en el caso de Adiela, en una escala de valores, donde el cuidado de los suyos, el permanecer unida a sus parientes, el poder preparar comida para su padre y cuidar a sus hermanos tuvo más peso que la idea de irse lejos de ellos.

Esta dimensión del cuidado es altamente interesante en la medida en que se presenta a partir de decisiones difíciles pero siempre pragmáticas, y resolutivas donde los parientes tienen mucho peso. A pesar de los comentarios de las personas sobre su relación con Sergio, Adiela es una mujer muy fuerte, y no se amarga la vida, tiene una relación muy fuerte con su hermana con quien se organizan para trabajar juntas en la chagra cuando Turé no está en embarazo, y acuerdan con Sergio para otras labores que le corresponden más a los dominios masculinos, como ir a cazar, o rozar la chagra:

(AML): para los trabajos nosotros hacemos, yo le digo:, -usted me tiene que rozar chagra-, o -me tiene que hacer esto-, como mi hermana tiene hijos, ella tiene que quedarse en la casa, él le ayuda mucho, le hace caso.

Ante situaciones de presión social y chismes de las personas de las comunidades, las mujeres tejen sus propios caminos de resiliencia, Adiela por ejemplo decidió tener una buena relación con Sergio y con Turé. Y reconoce con cierto humor, que debido a que no tiene hijos, ella ha podido movilizarse en diferentes espacios y participar en reuniones y encuentros como representante de las mujeres de ACIMA. Ella reconoce que la gente la excluye aún por no poder ser mamá, pero al contrario de desmotivarse lo toma como una situación de la cual ha podido sacar provecho:

(JHC): ¿Y la gente?

(AML): *Si, hay veces, la gente le trata a uno como uno no tiene hijo, digamos en educación, no puede participar uno, porque no tiene hijos, en el trabajo. Así es la gente, yo no me pongo a alegrar con ellos, si uno no puede tener hijos, ¿y para qué tener hijos?, el que tiene 10 o 20 hijos, va a morir lo mismo que yo, sola, lo mismo voy a morir sola también, digamos si yo tengo mis hijos, cuando voy a estar vieja me abandonan, ni siquiera me tiran un pedacito de carne, entonces para qué hijos. Además, eso me ha permitido participar en la reuniones, en la salidas en Bogotá, como yo no tengo hijos no tengo de qué preocuparme.*

(AML): *para los trabajos nosotros hacemos, yo le digo:, –usted me tiene que rozar chagra–, o –me tiene que hacer esto–, como mi hermana tiene hijos, ella tiene que quedarse en la casa, él le ayuda mucho, le hace caso.*

Ante situaciones de presión social y chismes de las personas de las comunidades, las mujeres tejen sus propios caminos de resiliencia, Adiela por ejemplo decidió tener una buena relación con Sergio y con Turé. Y reconoce con cierto humor, que debido a que no tiene hijos, ella ha podido movilizarse en diferentes espacios y participar en reuniones y encuentros como representante de las mujeres de ACIMA. Ella reconoce que la gente la excluye aún por no poder ser mamá, pero al contrario de desmotivarse lo toma como una situación de la cual ha podido sacar provecho:

(JHC): ¿Y la gente?

(AML): *Si, hay veces, la gente le trata a uno como uno no tiene hijo, digamos en educación, no puede participar uno, porque no tiene hijos, en el trabajo. Así es la gente, yo no me pongo a alegrar con ellos, si uno no puede tener hijos, ¿y para qué tener hijos?, el que tiene 10 o 20 hijos, va a morir lo mismo que yo, sola, lo mismo voy a morir sola también, digamos si yo tengo mis hijos, cuando voy a estar vieja me abandonan, ni siquiera me tiran un pedacito de carne, entonces para qué hijos. Además, eso me ha permitido participar en la reuniones, en la salidas en Bogotá, como yo no tengo hijos no tengo de qué preocuparme.*

Al final de la entrevista le pregunté a Adiela cómo se sentía con lo que acaba de contarme y si me daba el permiso para escribir sobre ello, y después de reírse me dijo que ya había pasado lo más difícil de la entrevista, lo que no me iba a contar había terminado diciéndomelo y buena parte por medio de la risa. Y aunque sigue siendo un recuerdo difícil para Adiela, hace parte justamente de lo que lo que constituye sus memorias y la hace fuerte como mujer indígena.

FOTOGRAFÍA 10 : HERMENCIA Y ADIELA CONVERSAN MIENTRAS TOMAN UN DESCANSO DESPUÉS DE TRABAJAR EN LA CHAGRA. OCTUBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA).



Adiela hace parte de una generación de mujeres que nacieron en un proceso organizativo y político del Mirití, en el cual ya habían logrado la constitución del resguardo, y ACIMA como organización

apenas se estaba consolidando. A continuación presento una de las grabaciones que realizamos con Adiola, en la que ella nos cuenta de manera diferenciada dos relatos.

La grabación se realizó el día 29 de octubre de 2018 en la maloca de Ciro Matapí, comunidad Puerto Nuevo. Acabábamos de desayunar y yo hablé con Adiola para ver si podíamos conversar antes de irnos para la chagra. En ese momento se encuentra en la maloca María Teresa Matapí hermana menor de Adiola, con su bebé Nany. También está en la maloca Hermencia Tanimuka, mi auxiliar de campo. En algún momento entra a la maloca Turé, la hermana de Adiola y le pregunta algo en idioma, ella responde y la conversación continúa.

Habla Adiola:

Antes de que se conformara el resguardo yo era una niña, no sabía nada, y después ya me enteré con un abogado que contó, con Guillermo Padilla. Primero por acá no, no, por acá vivía puro indígena, primero pues llegaron los Mirabara, a llevar gente al Brasil, lo esclavizaron, decían que ellos se lo comía. Después vinieron los caucheros, vinieron dos veces, primera bonanza y segunda bonanza, como por acá no estaba protegido el territorio de los indígenas ellos vinieron a hacer lo que quisieron, en ese caso ellos tuvieron enfrentamiento con Colombia, ese en la Pedrera ellos tuvieron enfrentamiento, y pasa eso de ahí, entonces viene este señor, ahh, después vienen los misioneros, los católicos a enseñar la evangelización, ya era a la fuerza estudiar, no podían hablar su idioma, no podían practicar su baile tradicional, viendo eso vino un señor, Martin, cómo es?, que fue el primer antropólogo que vino por acá a mirar, que ellos vieron que no había, ni un artículo a favor de los indígenas, no había ni un documento que podía defender el derechos de los indígenas. En ese tiempo decían los blancos decían que nosotros éramos indígenas que no pensábamos, que no teníamos... que no pensábamos nada, entonces pues gracias al indígena que trabajó en el ministerio, de no sé cómo se llama, los que hicieron las leyes, cómo se llama el señor este, ahí fue que ya pusieron el artículo, los derechos de los pueblos indígenas, ahí ya pusieron que los pueblos indígenas tenían derecho a su territorio, a su propiedad que podían conformar su asociación para ya protegerlo por medio de eso, e hicieron todos esos documentamos ante el presidente Andrés Pastrana, ¿no cierto? No sé cómo se llama, pero fue un presidente [Gaviria], ah sí Cesar Gaviria, ahí fue que él aprueba esa ley para la protección de los pueblos indígenas. En esos tiempos no había nadie que había hablado con los indígenas, entonces acá se mete Martin Von Hildebrand, el primer antropólogo que se mete a hablar eso con los indígenas, y para formar resguardo. En el 91 sale también un artículo para que puedan formar resguardo para los pueblos indígenas. Entonces pues, Ahí ya comienza a organizar la gente para poder sacar a la gente que estaba dentro del resguardo haciendo daño a los indígenas, digamos como uno puede decir, que no dejaban hablar su idioma, lo esclavizaron, con su endeude, mirando todo eso se hizo todo ese trámite, y se ganó el primer resguardo era Mirití, en el 91, parece. Y de ahí se crea, se comienza a organizarse, eso es un solo organización que ellos tuvieron, ACIMA, ACIYA, en esos tiempos no se llamaba, se llamaba OCITEMA, porque OCITEMA cubría todas las organizaciones, pedrera, PANI, ACIYA, y ACIMA, y se trabajó con eso primero, primero, parece se comenzó con CRIMA, no sé qué quiere decir CRIMA, después se pasa OCIMA y después OCITEMA y después ya pasa a otra organización OCIMA, que ya era localmente por resguardo, ya se crearon los resguardo. Entonces pues cada resguardo se organiza a usos y costumbres que tiene cada resguardo de los pueblos indígenas, en cada uno de esos resguardos vive diferentes culturas, lo mismo sale el artículo para organizarse según sus costumbres, entonces pues para crear su educación, la salud, entonces ahí comienzan a, después de eso pasa a ser, no sé en qué año, eso si no me recuerdo los años en que se crea ACIMA, de OCIMAS cambia a ACIMA que es actualmente, que es ahorita, y después, entonces, en ACIMA ya hay representaciones de, digamos de las ATTIs frente al gobierno, para que lo represente, digamos esa es la AATI, como uno puede decir, es una figura que representa a todas las comunidades ante el gobierno.

En su relato Adiola cuenta cómo se produjo el proceso de constitución del resguardo evocando la línea de tiempo que construyeron conjuntamente entre ACIMA y los asesores de la Fundación

Gaia. Alimentándose de historias orales que se fueron recogiendo, documentos historiográficos, y experiencias vividas por abuelos, abuelas y personas de las comunidades. Adiola aprendió esta línea cuando ya estaba vinculada y participaba de las reuniones de ACIMA y era representante de la organización de las mujeres en el Mirití. Aquí es muy interesante preguntarse por la forma de construir la memoria colectiva, cómo se van construyendo y solidificando unos relatos en el tiempo y otros fenómenos se van excluyendo. ¿Qué efectos tiene la presencia de antropólogos e instituciones en la construcción de un relato que posteriormente las personas adoptan y narran como suyo? Esto no quiere decir que las personas o grupos sociales sean agentes pasivos de la constitución de la memoria. Por el contrario en estos procesos se activan agencias sobre las cuales las personas y grupos deciden qué recordar y en función de qué.

A pesar de la constitución de un relato unificado que sostenga buena parte de los eventos colectivos ocurridos en el Mirití durante el siglo XX, es interesante ver como las personas, y las comunidades activan formas sobre las cuales se adhieren, rechazan, complementan o no una memoria colectiva. En el Mirití puntualmente los eventos históricos están matizados por experiencias de tipo cultural, transformaciones que apuntan a asuntos que enriquecen la experiencia de vida de estas comunidades. Es decir, un hecho no se presenta por sí mismo como aislado, se recuerda en la memoria de las personas por relevancia cultural y su efecto en la vida social.

Así mismo es interesante escuchar el relato de Adiola desde su propia memoria psicoafectiva relacionada con algunos de estos procesos. Cuando le pregunté por su propia memoria ella constituyó un relato de tono más personal para mí:

(AML): Yo estaba pequeñita, yo recuerdo las reuniones, yo me recuerdo un poquito cuando estábamos en la bocana de Guacayá, cuando llegó Martín yo era niña, entonces yo vi que llegó un karigua sin camisa, sin chanclas, sin nada, llegó ahí a la casa, entonces nosotros corrimos a llamarle a mi papá que había llegado un blanco, entonces él nos dijo que era un karigua que venía a trabajar con nosotros, que venía a hablar con la gente, después él paso para Puerto Guayabo, pero yo no sabía de qué él estaba hablando, pero vimos que él pasó, pero a remo, y después, en el 95.. en el 92 cuando, cuando se crea esta comunidad en el 92. Ahí es que ellos comienzan a escuchar de las reuniones, tenía como 12 años ahí fue que comencé a escuchar que estaban haciendo un congreso, pero yo no sabía para que era ese congreso, decían que ese congreso era para hablar de salud, todo eso, y yo no participaba, yo era como una niña de esas que están por aquí jugando, [señala a Dany, su sobrina] a mí no me interesaba mucho. Después si ya, comenzaron la comunidad a hacer la escuela, el puesto de salud, yo miraba que ellos ya comenzaban a enseñar, lo que traían las transferencias, entonces pues para la gente, así ellos podían trabajar y recibir su plática, en salud pues, estaban haciendo un puesto de salud, porque tenían un promotor que estaba, que Juan Marco estaba dando un taller capacitación, él si le dotaba los medicamento, y ellos eran los líderes que trabajaba en salud y educación, y se nombraba un tradicional y un capitán. [paramos la grabación porque la cámara empezó a pedir cambio de batería]

En esos tiempos ya la mujeres empezaron a trabajar la cerámica, en eso tiempos vino Maria Victoria, [interrupción de Turé quien le pregunta algo a Adiola en idioma yucuna] entonces pues ya la finaita mi mamá, ya comenzaba a enseñar en la escuela, a las niñas, para que aprendieran a hacer cerámicas y a las adultas también, ella les daba taller para enseñar a hacer las cerámica, y sacar a calidad la cerámica, entonces pues. Y ahí yo comencé a digamos participar, en los proyectos, y aprendí a hacer cerámica, mirando ahí, mmm qué más, desde ahí comencé a ayudarle, porque mi mamá era la capitana, entonces a mí me tocaba [silencio, Adiola pone cuidado a lo que están hablando fuera de la maloca] porque a mí me tocaba escribir, digamos llevar un apunte para ella, y cuando, las mujeres comenzaron a hacer cerámica, y nadie escribía para ellas. Entonces a mí me dijeron usted está estudiando, tiene que escribir para mí, llevar listado de cuando trabajaron cuanto entregaron, porque primero era mi papá el que le ayudaba, después las mujeres me dijeron usted está estudiando tiene que aprender a hacer esto. Y ahí comencé a trabajar con ellas, llevarles

actas de reunión, lo que no sabía pero ahí escribí para las mujeres, y de ahí me iba a estudiar, llegaba y le ayudaba a la finaita de mi mamá hacer ese trabajo.

Adiela se posiciona de manera diferente en estos dos relatos; en el primero, que lo aprendió durante las reuniones con los asesores de GAIA, y es una historia que se presenta de forma lineal en la que se narran los fenómenos como la presencia de los Mirabara, la cauchería, los misioneros, y la conformación del resguardo como algo que pasó en el Mirití. En tanto en el segundo relato, cuando le pregunto sobre su propia experiencia en estos procesos, ella se empieza a nombrar, a aparecer, a narrar la relación con sus parientes, a contar de la experiencia de comercialización de cerámicas sobre la cual se organizaron las mujeres en el Mirití y de la cual su madre fue una pieza muy importante. En el segundo relato Adiela empieza a involucrarse desde su propia experiencia vital, algo que no había realizado en el anterior relato.

Las mujeres jóvenes que entrevisté nacieron después de los años ochenta, y poseen una perspectiva diferentes en cuanto a la cauchería y la presencia de los misioneros, debido especialmente a que no vivenciaron estos asuntos de manera directa y lo aprendieron en los relatos de sus parientes mayores o en las reuniones con ONGs. Por eso ellas hacen más énfasis en sus relatos a temas que pasaron por sus propias experiencias vitales, como la pareja, la amistad, el aprendizaje de la chagra, la educación escolarizada, los hijos, entre otros temas.

En conversación y siguiendo los relatos de las mujeres jóvenes, presento a continuación el relato de Celia Román quien es mencionada en varias ocasiones por Adiela Matapí.

Celia Román

Celia es una mujer de 38 años, es de una calidez y amabilidad asombrosa. Siempre está sonriendo. Aunque hay un sentimiento de nostalgia, que surge en relación a algunas de los temas por los que pasamos durante las conversaciones que tuvimos. Es la compañera de Edilberto Matapí, actual delegado de salud de ACIMA, quien además es hermano mayor de Adiela Matapí. Durante mi trabajo de campo había ocurrido un tema conflictivo en el cual Celia se había visto envuelta, y toda su tristeza se vio reflejada en las entrevistas que realizamos.

Esta entrevista se realizó en la chagra el día 7 de noviembre en las horas de la mañana, la conversación la tuvimos después de desherbar la chagra, hacía bastante sol y nos sentamos sobre un tronco a la sombra de las hojas de un árbol para poder hablar. Como estamos en la chagra hay mosquitos, zancudos, sonidos de pájaros. En algunos momentos tuve que mover a cámara para evitar que se recalentara por sol, y en algunos momentos tuve que moverme yo para espantar los mosquitos o evitar el sol.

Los padres de Celia son Alejandro Román quien perteneció al pueblo Uitoto proveniente de la Chorrera e Inés Miraña quien nació en el Mirití pero es descendiente de familias Miraña provenientes del Caquetá y que empezaron a instalarse en el Mirití a principios siglo XX. Celia tiene ocho hermanos, dos hombres y 6 mujeres. Ella me cuenta que no conoce mucho de la historia de sus padres, nunca les preguntó demasiado. Pero que recuerda que su papá decía que era huérfano, y que sus padrastros le maltrataban mucho cuando estaba niño, por esa razón el huyó hacia el Mirití donde se conoció con Inés.

(Celia Román Miraña): Cuando éramos pequeños, mi mamá y el finao de mi papá si eran malos con nosotros, por eso será aprendimos a respetarnos unos con los otros, nos pegaban, no dejaban las cosas que uno haga como a uno le da la gana. La decisión estaba en él y en ella, si usted hacía las cosas malas, te juetiaban [expresión usada para decir, que le pegaban con un rama], te pegaba, no dejaban que uno jugara con los niños, así como ahorita que están por allá acompañando, nada!, si usted iba por allá sin permiso se ganaba su buena [regañó], así era mi papá y mi mamá. [risas]

Celia no recuerda mucho de sus primeros años de vida, salvo una experiencia en la que casi muere debido a una mordedura serpiente mientras andaba rebuscando en el monte con su mamá. Desde ese momento Celia tiene recuerdos de su vida, dice ella *ahí llegó mi pensamiento*. Su padre le

prohibió ir a la chagra por miedo a que le volviera a pasar algo, por eso, y porque buena parte de su infancia la pasó en el internado de Mirití, ella no aprendió a hacer chagra sino hasta que tuvo 11 años.

Cuando Celia cumplió los 14 años, se fue como Adiel y otras niñas del Mirití a estudiar el bachillerato en el internado de Nazaret (cerca de Leticia), allí estuvo por un año, y cuando regresó se enteró que su padre había hablado con Ernesto Matapí para arreglar el intercambio matrimonial de ella y de Adiel. Como después me contará Celia, Ernesto le había realizado el bautizo de sal de monte, era su padrino, y posteriormente la curación durante el periodo. Desde ese momento, sus padres se habían comprometido con Ernesto Matapí a entregar a su hija cuando estuviera grande.

En uno de los relatos de Adiel, ella amenazó con comer barbasco para que no la intercambiaron y su papá al final la apoyó su decisión de no casarse, en cambio el caso de Celia fue diferente, Alejandro Román quería que su hija se quedara en el Mirití, y no se fuera a estudiar lejos de la familia, como después me lo explicaría la misma Celia.



FOTOGRAFÍA 11: CELIA ROMÁN DURANTE LA ENTREVISTA EN SU CHAGRA. OCTUBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA)

Así recuerda Celia este momento.

Yo tenía 15 años, yo termine en el internado a los 15 años, a los 14 años me fui para el colegio Nazaret e hice sexto grado de 14 años, y cuando llegué acá nuevamente, pues me vino a negociar con coca [se refiere a que Ernesto, el abuelo de Adiel vino a ofrecerle coca a su padre Alejandro], ahí si pues me dio cosa, mi papá me pegó para poder vivir así.

(JHC): ¿Tu no querías?

(CRM): *Si, yo no quise.*

(JHC): ¿Y tú ya conocías de antes a Mapuré?

(CRM): *Si él era muy tímido, también a mí no me gustaba de él, y ahora que el anda en la ciudad él se actualizó, cuando uno le hablaba él era joven penoso, callado.*

(JHC): ¿y entonces no te gustaba?

(CRM): *No me gustó de él, porque las cosas que hablaba nada, uno busca un hombre que le haga sentir bien a uno, expresarse, todas esas cosas.*

(JHC): *¿Y a cambio de quien iban a intercambiarte a ti?*

(CRM): *Si iban a hacer un intercambio por Adiela, y mi hermano iba a vivir con Adiela, pero como supuestamente no quise vivir con él, a cambio de que mi hermano viviera con la hermana de él, ella no quiso tampoco, estuvo una semana y se separaron, [risas] y yo me quedé.*

(JHC): *¿Y por qué te quedaste?*

(CRM): *No sé, en esa edad ya uno no piensa irse, ya quedarse, y me quedé y ya, diciembre.*

(JHC): *¿Tenias miedo?*

(CRM): *Si, tenía miedo a mi papá también, que tal que yo regrese y me pegue o algo así, y me quedé.*

Después de que yo le pregunto por la sensación de miedo, Celia me cuenta que efectivamente sintió miedo a las represalias por parte de su padre y también por parte de Ernesto, el abuelo de Edilberto. Sentía miedo a ser golpeada, pero también a que le hicieran alguna *maldad*, ya que Ernesto era un reconocido tradicional del Mirití. El chamanismo en este caso opera y ejerce cohesión social a partir del miedo que genera ante una maldición (o brujada) en el caso de Celia por rechazar una alianza matrimonial. Ante eso ella prefirió hacer caso a su padre y renunció a regresar a Leticia y continuar sus estudios:

(CRM): *Nada, de repente, usted no quiere una persona y viene un viejo y te viene a pedir, es la obligación de usted, te hace algún daño será por medio de brujería, te maldice digamos, por eso uno tiene que respetar a ellos, porque un viejo que sabe y viene a hacer negocios por medio de la coca [mambe] usted tiene que respetar pues te maldice por medio de la brujería. Pensando todas esas cosas pues me quedé ahí con el nieto de él.*

La autonomía de las mujeres frente a los intercambios matrimoniales es algo de lo que se empezaría hablar en el Mirití a partir de la segunda mitad del siglo XX. Anteriormente las mujeres aceptaban los intercambios sin cuestionar a sus padres, como lo cuentan los relatos que vimos de Graciela, Raimunda, Herminia, y Regina. Y las mujeres de todas las comunidades los veían con buenos ojos, porque ellas se sentían reconocidas y responsables de la generación de ese vínculo con los afines. Pero con la entrada del pensamiento católico a la región, y la conformación de otros valores familiares, la monogamia y la residencia en casas unifamiliares, se produce una transformación en la forma de constituir la familia y también claramente en las formas de conformar una pareja.

A través de las experiencias por fuera de la comunidad e incluso en ciudades como Leticia, Bogotá. En relaciones con investigadores, comerciantes y otros. Así mismo como el acceso a la televisión, la radio, un amplio repertorio musical y la escolarización, se empezaron a explorar otras formas de relaciones afectivas más cercanas al amor romántico de una sociedad no indígena. Esto fue erosionando y cuestionando el establecimiento de los vínculos parentales transformando el modo en que se venía realizando el intercambio matrimonial acordado sin el consentimiento de las mujeres. De modo que “las uniones negociadas” comienzan a ser percibidas por las mujeres y también por los hombres como algo inapropiado y cada vez es menos aceptado, especialmente por las mujeres más jóvenes. Ahora bien, gran parte de las mujeres con las que conversé dan cuenta en su historia de vida de alguna relación que se produjo por medio del intercambio matrimonial, sea el de una abuela, una madre, una tía, o ella misma, lo que da cuenta que este tipo de conformación de la pareja se mantiene y es una de las formas en que se generan actualmente los parientes en el Mirití.

Después de que Celia se fue a vivir con Edilberto quedó embarazada a los pocos meses, y comenzó a hacer chagra para su familia. Viviendo en la comunidad de su marido, Celia empezó a entablar una relación muy cercana con su suegra Florinda ya que ella además de ser quien la acompañó y aconsejó en los embarazos, también le empezó a enseñar la fabricación de cerámica. Celia no

había recibido consejos de su madre anteriormente y cuando se quedó en embarazo fue la suegra quien la cuidó brindándole consejos sobre las dietas y las restricciones más importantes que debía hacer para poder tener un buen parto. Esto es algo que ocurre en muchas situaciones en el Mirití, las mujeres después de este movimiento hacia la comunidad de su marido generan en muchos casos redes muy potentes de solidaridad con las mujeres que viven en esa comunidad, sobre saliendo la relación, en muchos casos, con la suegra, quien pasa a ser como una segunda madre para la joven.

Gráfico 6: Mapa de establecimientos vitales de Celia Román por el Mirití.



A continuación Celia habla de su suegra Florinda:

(CRM): *Ella me quería demasiado, ósea que después de que yo viví con el hijo, demasiado ella me quiso, ella era como la segunda de mi mamá para mí, tan de malas que me quedé sola otra vez, la pobre se falleció, y solo miró las tres [A los tres hijos mayores], el mayor, Carmen y Anderson, no conoció a los pequeños, hasta ahí.*

(JHC): *¿Y cómo te enseñó ella a hacer cerámica?*

(CRM): *Pues ella haciendo cerámica, pues organizando todo, la comunidad, las mujeres, llegaba nosotras íbamos a buscar barro, y otro para la mezcla, después alguno que no salían ella les comenzaba a enseñar, y en eso yo me metí aprovechando.*

(JHC): *¿y te dio consejos sobre cómo cuidar los hijos?*

(CRM): *Si, como uno no sabe, como uno no sabe cómo cuidar a un niño cuando uno está recién nacido, que usted tiene que cuidarle ósea cuando usted tenga tres meses, el papá no puede asomar ni puede acostarse con él, porque ya el niño empieza a molestar se pone bravo, ya no quiere recibir teta. Todo el consejo que ella me daba, hasta los tres meses debe estar separados, y no comer tanto moquiado porque el niño a la medida que va creciendo pues se va engordando también y si usted come moquiado ahí mismo se va a quedar no se va a engordar, cuando se hace curación cuando el niño está recién nacido, nadie puede*

acostarse en la hamaca de él, si un hermanito se acuesta ya como empieza a llorar, esas cositas que ella me dejaba,

(JHC): ¿y tú los seguías?

(CRM): *Si, y mi mamá no me daba consejos, yo no sé por qué será que ella no nos daba consejos, yo aprendí fue por allá escuchando,*

(JHC): ¿y tú aconsejas a tus hijas?

(CRM): *Si más o menos, porque no tengo nietos también, a partir de que ellas tengan hijos yo les doy los consejos que ellos me dieron cuando yo tuve el primer hijo.*

Su suegra era quien más la aconsejaba, en especial durante los embarazos.

(CRM): *Mire, después que vivimos juntos con él, pues diciembre, enero, febrero, marzo parece que ya no me llegó el periodo, y cuando de repente no me gustaba nada de comida [risas] me hacía asco de comer, que uno piensa –de pronto uno está embarazada– pero yo no quería hacer nada, en los primeros tres meses que estuve embarazada, me dedicaba más a estar en la casa que en la chagra. Después se va a pasando esa etapa le coge el ánimo y va a la chagra hasta los nueve meses, pero uno no sabe el dolor que uno siente tan terrible, pero yo pienso –qué será que me duele– dolor ahí.*

(JHC): ¿No te habían dicho nada?

(CRM): *No de eso mi mamá no me había dicho nada.*

(JHC): ¿Y quién te acompañó en el parto?

(CRM): *Si, me acompañó esta mi finada suegra [Florinda] y la abuelita que está ahí, [la abuela Graciela] pero ella estaba un poquito más jovencita, ellas fueron las que me acompañaron, mi mamá vivía por acá abajo de aquí a cuatro vueltas, si eso me empezó como desde las once de la noche hasta las seis, rapidito. Y no hubo tiempo de dejar razón para mi mamá, en la segunda si ya, mi mamá me acompañó y a partir de eso todas me acompañó mi mamá.*

(JHC): ¿El número de hijos que tu tuviste fueron concertado, seis en total, los acordaste con Mapuré?

(CRM): *No [risas] si eso se fue, no nos dimos cuenta, y ya para mantener esa cantidad de hijos [risas] y cuando nos dimos cuenta ya estábamos en la olla, como dice este...Sebastian. –¿usted cómo hizo para tener tantos hijos?– Pues de repente. [Risas de Celia]*

Como he mencionado anteriormente, ella es la compañera de Edilberto Matapí, que ha tenido una fuerte participación en varios procesos organizativos de ACIMA. Edilberto ha sido profesor, secretario de educación, y secretario de salud. Celia recuerda que cuando Edilberto fue profesor de Puerto Nuevo él ser ganaba 150. 000 pesos anuales. –*ahora es que los profesores están ganando plata de verdad*– me dice.

Edilberto se ha ausentado por varios momentos de su casa debido a las reuniones y congresos a los que debe asistir como secretario de educación, al respecto hay un fragmento en el relato de Celia, en el que ella narra cómo ha sido la experiencia de tener por compañero a un líder.

Esta conversación la realizamos en el patio de su casa, era por la tarde. Durante la entrevista se acercan algunas personas de la comunidad, su hija menor Brisney, su hermana menor Milena. Celia empieza a contarme algunos momentos cuando Edilberto era profesor, y se ríe de esa experiencia, Edilberto permanecía en la comunidad durante ese tiempo.

Sin embargo, cuando le pregunto sobre los momentos de ausencia cuando Edilberto era secretario de educación su rostro se transforma y se torna más seria, demostrando un tono de amargura en el relato. También a nivel corporal su postura se transforma, reiteradas veces niega con la cabeza,

baja los hombros y suspira, por último apoya la mirada en el suelo, y se pasa la mano por la cara. Todo este lenguaje corporal de Celia da cuenta de todo el peso emocional que representa para ella este recuerdo.

(CRM): *Yo sufrí mucho cuando él era secretario de educación, a pesar que yo tenía muchos hijos, pero esos sí eran pequeños, de 10 [años] pa abajo, y necesitaba alimentarlos, y otro en el brazo y ¿para rebuscar?, difícil, difícil, y él [Edilberto] estuvo como cuatro años, ahí sí ya, ya él se renunció, [Se pone la mano en la mejilla y mira al suelo] él estaba unos tiempos otra vez de profesor, renunció, él estaba como un año así en la casa, y cuando fue al congreso en... Mamurá, allá fue, ellos [Los capitanes de las demás comunidades] le eligieron para secretario, 2016 también, 2017 cuando le nombraron secretario de salud, pero muy difícil por lo que uno. Ahoritica el salió casi un mes, muy difícil así, uno vivir solo, sin pareja, no sirve.*

(JHC): ¿Y la comida?, ¿dónde la conseguías?

(CRM): *La comida la mayor parte fue el finado mi papá que me socorrió mucho en esa parte, me trajo pescadito a mis niños, más que todo él fue, lo que le dio la comida. Todos los cuatro años que él estuvo, y cuando llegaba yo le reconocía con algo, si eso, la vida es muy difícil para uno vivir solo.*

La experiencia de permanecer por largos tiempos sola con los hijos y arreglárselas para conseguir pescado o carne, es una experiencia que se repite entre las mujeres de los líderes del Mirití. Celia no puede evitar ponerse triste durante este momento de la conversación, ya que como ella me contaría después había sufrido dos abortos *por cargar el canasto tan pesado* y realizar diferentes trabajos de la chagra. Especialmente recuerda su primer aborto, ya que se encontraba en la chagra sola, y su marido estaba en la ciudad participando de reuniones de la AATI, por lo que la socorrieron otras personas de la comunidad.

Por esa razón, y por un conflicto actual del cual nos haré referencia en este texto, Celia expresa su malestar porque su marido sea líder, y participe en reuniones y salidas a la ciudad. Esto para Celia genera afectaciones que no tienen únicamente como consecuencia que Edilberto no esté en la casa o no le ayude rozando o tumbando chagra, tiene que ver con una afectación en el *vivir bien*, como ella misma lo llama ya que afecta directamente las relaciones de cuidado que se establecen con el marido y los hijos.

(JHC): ¿por qué es importante esa labor de cuidar?

(CRM): *Para vivir bien, mire si usted tiene un hogar grande, y usted es un líder, un líder no es estar solamente fuera, usted tienen que trabajar porque le digo, yo le he visto a mi marido trabajando y ya no le da tiempo de hacer chagra, sale un día y sale para otro lado, un día otro día, ósea para las comunidades, a hablar del proceso de salud, llegó ese mes llegó a la casa y salió a la mesa [Reunión con otras AATIS en Leticia], se va unos 15 días y se va a socializar para arriba. Mientras que uno de mujer ya usted tiene que hacer acá, yo he visto mi marido, ahoritica fuimos a la mesa, llegó a la mesa, salió, hizo una correría hasta Mamurá, llegó, y él llegó y como 15 días que él estuvo aquí y hubo el congreso, y después llegan unos tiempos y se va a la mesa o a la reunión, eso es muy complicado, ser un líder es muy complicado.*

En una parte del relato de Celia me cuenta como se empezó a involucrar con temas de participación y organización de las mujeres. Este es un relato que retoma por partes durante la narración, ella me cuenta que a partir de haber empezado a vivir con Edilberto y haber empezado a aprender cerámica con Florinda, se involucró en los primeros procesos de organización para la comercialización de cerámica y aceites. Sin embargo, estando muy joven ella veía a las mujeres organizarse para hacer cerámica así narra Celia este momento:

(CRM): *yo no me acuerdo, lo que me acuerdo es de las mujeres, cuando las mujeres se comenzaron a organizar con la señora Maria Victoria, es una historia.*

(JHC): ¿cómo se organizaron con Maria Victoria?

(CRM): *Yo estaba de estudiante también en, pero si, ellos pasaron por acá, estaban trabajando con la cerámica y seje. Yo entré fue como cuando yo viví con él [Edilberto], en 1995, ahí yo entré a trabajar con ellas, a organización de las mujeres con micro proyectos que fue con la señora Maria Victoria y Nicolás Bermúdez, de ahí empezaron a trabajar la cerámica y el aceite de milpeso eso estuvo unos tiempos, crearon fondos, de todas las mujeres que trabajaban ahí, con eso del fondo sacaban la mayoría, se beneficiaban la mayor parte, fue un encuentro afuera a la feria, al negociar todas las cantidades de cerámica que ellos de aquí lo llevaron. Después se creó un fondo para solicitar la cantidad de los recursos que entraban al fondo, para allá es parte del trabajo que ellas hacían, y llegaban y con el tiempo, algunas mujeres que fueron también hasta que se acabó el fondo de ellas, y lo mismo con el aceite de milpeso, de ahí estuvieron uno tiempos, Adiel era la representante de las mujeres en ese tiempo, ella es la que andaba [D]onde que, la representación de las mujeres afuera, Bogotá, por todos esos lados, ella estuvo unos tiempos, casi desde el 2002, hasta el 2016 será, algo que nosotras las mujeres quedaron conforme también, pero si representaba a las mujeres por ahí, en 2016 nuevamente nos integramos con la ayuda del Parque en la cual, pues nuevamente en la comunidad de Puerto Lago fue donde nosotras organizamos de una vez, llevamos unas propuestas de las mujeres del río, del resguardo, y con la ayuda del Parque donde que nosotras, las tres mujeres estuvimos allá, lanzamos nuestra propuesta, y en la cual estamos trabajando nosotras, y donde se eligió nuevamente como secretaria de mujeres de Acima, la señora Janeth y la secretaria y ellos a partir de eso nos iban a representar a nivel nacional e internacional...*

(JHC): *¿tú qué crees que fue lo que paso que se vino el proceso abajo? ¿Qué fue lo que pasó ahí que falló?*

(CRM): *Pues inicialmente, nosotras las mujeres más que todo, si un proceso, como es que le puedo decir, si un proceso como tal de las mujeres iban trabajando bien, tenían sus recursitos, contentas, todos, y unas mujeres que salieron de repente los recursos lo malgastaron ahí, y así llegó, y ahí como siempre nos quedamos como estancadas ahí, no había nada, y los capitanes –que las mujeres se habían quedado– ósea empezaron a buscar el lado para reorganizar nuevamente, ellos cofinanciaban con transferencias para hacer una reunión con todas las mujeres para organizar de una vez, y eso tampoco se dio, los recursitos que se daban lo invertían en otra cosa.*

Al preguntarle a Celia más sobre por qué este proceso, que fue mencionado por la mayoría de las mujeres en sus relatos, ella me dice lo siguiente.

(JHC): *¿y qué pasa será que las mujeres no son capaces de organizarse bien, tu qué piensas?*

(CRM): *Difícil, a mi parecer, difícil, porque no hay un entendimiento entre nosotras las mujeres, nosotras somos como directo decimos, hay algunas mujeres que no le gusta la forma en que unas mujeres, eso es lo que pasa siempre, queremos organizar, pero si no hay un buen entendimiento no hay nada, una jala pa acá otra pa su ladito, otra para su ladito, en las reuniones tampoco no nos entendemos, eso es lo que ha pasado hasta ahora, vamos a ver cómo es que vamos a seguir.*

Las relaciones entre las mujeres presentan fuertes contrastes, pueden generarse relaciones de amistad y solidaridad muy potentes, en especial entre las mujeres que son parientes o han generado algún tipo de vínculo parental. Así por ejemplo las relaciones de cuidado entre tía y sobrinas, así mismo como en el caso de Celia con su suegra y las hijas de su suegra, sus cuñadas. Sin embargo, en los relatos que se refieren al proceso de la organización de las mujeres, ellas argumentan que el entendimiento entre las mujeres es difícil porque cada una plantea sus propios intereses lo que hace más complicado trabajar conjuntamente.

También durante mi experiencia de campo pude darme cuenta de esta falta de entendimiento, pero pienso que se da más a causa de las herencias, rencillas y envidias acumuladas por procesos

anteriores que se han venido desarrollando en el Mirití que por las propias relaciones que establecen las mujeres. Una muestra de esto es que actualmente existe una fuerte división entre las mujeres que están trabajando con proyectos llegados de instituciones y organizaciones de afuera, las mujeres se nombran así mismas como *las mujeres de Parques*, y por otro lado *las mujeres de Gaia*, es decir las que trabajan en proyectos con una u otra institución/Ong. Cabe resaltar que esta falta de entendimiento tiene efectos en las formas de organización de las mujeres para participar de diferentes maneras en la reuniones y toma de decisiones de la ATTI, sin embargo por los relatos que cuentan las mismas mujeres en cuando a las relaciones cotidianas, las mujeres establecen otro tipo de vínculos entre ellas, generando relaciones de generosidad, solidaridad y apoyo mutuo, especialmente entre las parientes.

FOTOGRAFÍA 12: CELIA ROMÁN EN EL DIPLOMADO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES. NOVIEMBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA).



Celia actualmente representa a las mujeres de Puerto Nuevo en las reuniones de ACIMA en lo referente a temas que convocan proyectos organizativos donde las mujeres pueden integrarse. Al conversar sobre este aspecto yo le pregunto sobre su percepción sobre la participación de las mujeres en este tipo de espacios y ella me dice lo siguiente:

(JHC): ¿Es difícil para las mujeres ser líderes?

(CRM): *Si, porque uno de mujer se encarga de todo, de cuidar los hijos, de hacer la chagra, de mantener la chagra, porque un hombre está ahí, tumbó ahí, y si no lo quemó no hay nada, en cambio nosotras ayudamos a rozar. Ellos solo tumban, y dejan la chagra tumbada y a partir de eso nosotras nos encargamos de todos los procesos, y por eso es muy difícil que una mujer sea líder, a no ser que haya una mujer que para ella sea fácil.*

Los relatos de Celia marcan posiciones en su vida donde en buena medida se la ve limitada en el ejercicio y toma de decisiones sobre su propia autonomía, así mismo como sobre su cuerpo. En especial en los primeros años, cuando fue curada y la presionaron contra su voluntad para conformar pareja con Edilberto. Con los años Celia fue fortaleciendo su propio carácter y toma de decisiones, algunos de las posiciones actuales la reafirman como una mujer fuerte, con una capacidad de resiliencia que se expresa en la relación afectiva que posee en especial con sus hijos, y con su hija menor.

Celia deja entrever que las relaciones afectivas son altamente políticas, puesto que generan los espacios para que las personas sean criadas con valores morales que les permita tomar decisiones para *vivir bien*. En esta medida para ella ese vivir bien significa afecto, compañía, trabajo

complementario, atención y demás aspectos que no posee, puesto que gran parte de las responsabilidades sobre el hogar las asumió ella después de que su esposo se convirtió en un líder y tuvo que desplazarse fuera del territorio.

En este sentido, las mujeres también son capaces de sobreponerse y de tejer alrededor suyos lazos afectivos con otras personas ante la ausencia de un marido. Tejiendo fuerzas que les permita crear y mantener la cultura, como lo veremos en el caso de Trinidad.

Trinidad Yucuna

La primera vez que conocí a Trinidad Yucuna fue en julio de 2018 en la comunidad de Puerto Castaño del río Mirití. Yo hacía parte del equipo para la construcción de la política pública departamental de equidad de género del Departamento del Amazonas, y durante una semana realizamos reuniones con ACIMA. Durante ese tiempo Lucio Matapí, el marido de Trinidad, me había contado que su hijo mayor se había ido con unos curas para el Chocó a estudiar en la Universidad, por lo que necesitaba trabajar para poder enviarle dinero. En ese momento yo aún no contaba con un motorista para mi estancia de campo a realizar en octubre de ese mismo año en el Mirití, por lo que decidí que contrataría a Lucio para que me transportara y así él tendría dinero para poder enviarle a su hijo.



FOTOGRAFÍA 13: TRINIDAD YUCUNA DURANTE LA ENTREVISTA REALIZADA EN LA CHAGRA DE LUCILA YUCUNA SU CUÑADA. OCTUBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA).

En un principio me relacioné con Lucio debido a que él era el encargado de mi movilidad por el Mirití. Durante los trayectos Trinidad siempre lo acompañaba, y a veces también el hijo menor de la pareja. Trinidad y yo hablamos durante los trayectos, ella me contaba especialmente sobre su vida especialmente de cuando era pequeña. Un día Hermencia, mi asistente de campo, no pudo acompañarme en un trayecto porque se enfermó, por lo que decidí ir sola en compañía de Lucio y de Trinidad. Mientras íbamos a la comunidad de Wakayá, Trinidad se me acercó y me contó de manera espontánea de momentos en los que Lucio la había golpeado años atrás. En su relato se describían momentos de mucha tristeza para ella y de mucho dolor.

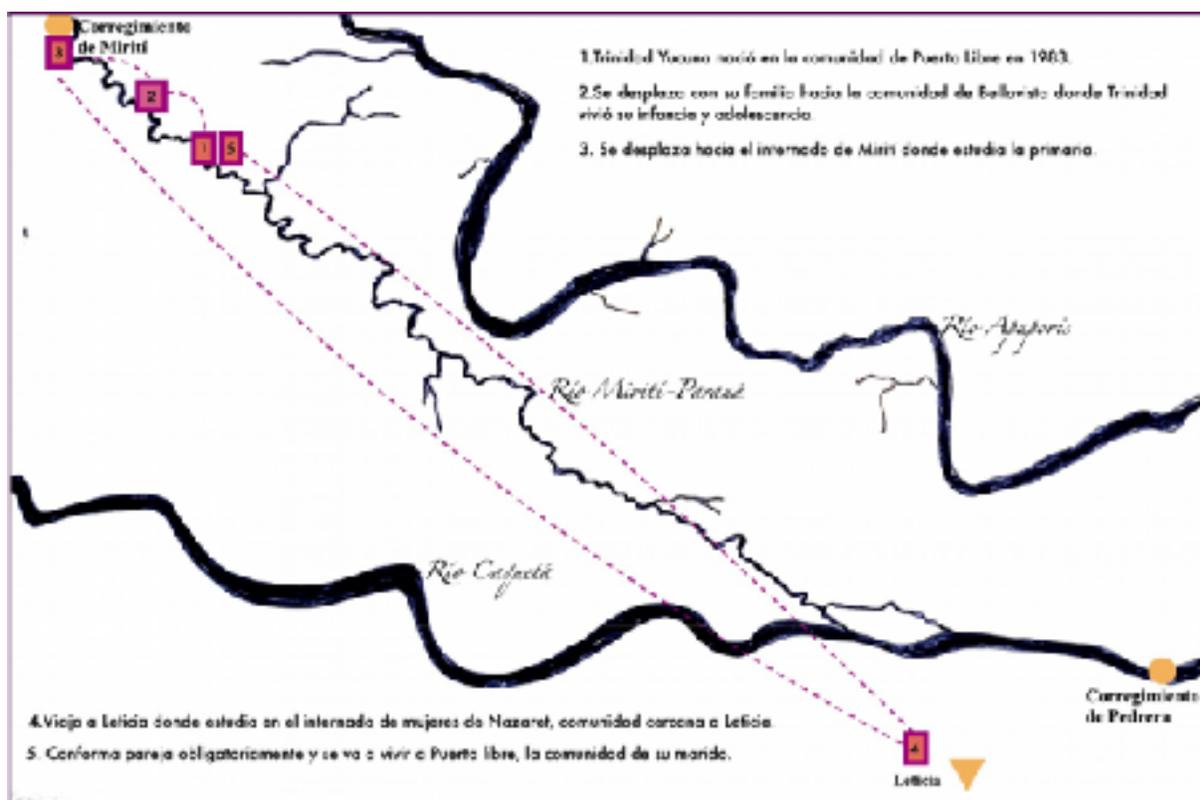
Recuerdo que en medio de ese trayecto me sentí profundamente confrontada con mi experiencia de campo, ya que los comentarios de violencia de como los hombres violentan a las mujeres en el Mirití, los había escuchado anteriormente en algunas comunidades pero, siempre haciendo en alusión a otra persona, nunca de voz de la protagonista, de la persona que lo había vivenciado, sino siempre por medio de una tercera o cuarta persona. Trinidad en cambio, había elegido narrarme esta experiencia en un bote, mientras hablábamos de otros temas. Ella me eligió a mí para contarme esa experiencia dolorosa y yo, por mi parte decidí apagar la cámara en muchos de los

momentos de nuestra conversación, precisamente para ayudar a generar un espacio de mayor comodidad para ella.

Después de llegar a la comunidad de Trinidad, conversamos con Lucila Yucuna, quien es la compañera de uno de los hermanos de Lucio y muy cercana a Trinidad. Ambas se acompañan para ir a la chagra, se visitan en las tardes, y se apoyan en algunos de los trabajos y actividades que hacen, lo que da cuenta de que las redes entre mujeres pueden ser muy potentes. Realizamos entonces nuestra conversación en la chagra de Lucila.

Sobre la entrevista es importante decir que yo había perdido el trípode, y por eso esta entrevista la realicé con la cámara en la mano, lo que genera una muy presente inestabilidad de la imagen. Esta conversación se tornó de forma muy espontánea en un triángulo entre las tres, pero a veces pareció una conversación más entre Trinidad y Lucila, una decía algo y la otra parecía ayudarlo a complementar con comentarios adicionales o le respondía, mientras yo contemplaba ese diálogo entre las dos por medio de la cámara, de vez en cuando yo hacía algún comentario o pregunta para las dos. En muchas ocasiones, cuando Trinidad relata, Lucila interfiere para hacer claridades o para detallar más, y viceversa.

Gráfico 7: Mapa de establecimientos vitales de Trinidad Yucuna por el Mirití



Trinidad es una mujer de 35 años que nació en Puerto Libre. Allí vivió con sus padres hasta que se trasladaron a la comunidad de Bellavista donde Trinidad vivió gran parte de su infancia. Trinidad recuerda en su relato que su mamá le daba consejos sobre cómo relacionarse con sus parientes y demás personas que habitaban en la comunidad:

(TY): *Ella me daba consejo, que era lo que yo no podía hacer, que para no tocar las cosas de la gente, o cuanto ellos están comiendo cualquier cosa usted no tiene que asomarse donde otra gente, usted no mira las cosas de ellos, usted no tiene que tocar, ella me daba consejo, ósea lo que uno no podía hacer.*

La relación con su madre siempre fue buena, ella la trataba con mucho cariño, la aconsejaba y le enseñaba a trabajar la chagra y a hacer cerámica hasta que Trinidad empezó a recibir clases en el internado y posteriormente se fue a hacer el bachillerato, en el internado de Nazaret. Una experiencia similar a la que Adiela y Celia narran en sus relatos.

Trinidad narra con mucha intensidad y risa una anécdota de cuando le llegó el periodo. Ella no entendía muy bien qué era lo que le estaba pasando en ese momento, sentía miedo y ganas de llorar. Esta sensación se repite en todos los relatos de las mujeres entrevistadas, algunas relatan el momento con risa y cierta timidez, en especial por no saber qué hacer en ese momento, pero ninguna relata esta experiencia con vergüenza.

En el caso de Trinidad, me cuenta que ya estudiaba en el internado cuando le vino el periodo, pero que en ese momento ella estaba en la casa con su mamá, por lo que le realizaron curaciones y pudo recibir el manejo de la comida. Trinidad evoca este recuerdo de la siguiente manera:

(Joana Higueta Castro): ¿Cuándo te vino el periodo qué pasó?

(Trinidad Yucuna Miraña): *Primero yo estudiaba y cuando ya empecé a estudiar me fui a la escuela, cuando me llegó el periodo, yo estaba con mi mamá, yo no pensaba que era, yo me asusté, yo grité demasiado, –¿qué será me pasó?– no, ya usted llevo de su edad, por eso fue que te pasó eso–, –¿será que yo voy a volver; ósea esto de aquí me va a pasar o yo voy a estar así todo el tiempo?–, ella [su mamá] decía ese te va a durar como cinco días, y yo le dije, que yo voy a hacer; es lo único para no comer fue casabe, nada así. Hasta que llegó mi tío, [d]ónde que arrimamos, él llevo, mi papá mandó llamarle para que curara así casabe, todo eso así pescadito, y él me curó, y mi mamá me dijo cositas, ella me dijo –ya usted se desarrolló usted para adelante, usted no tiene que ser como una pequeña, ya no es para que usted se vuelva como una niña otra vez, ya usted de aquí para adelante ya usted no se va a meter con los muchachos, ya usted de aquí para adelante usted tiene que defenderse y no estar metiendo con los hombres. Ese es el único que yo te puedo decir, si usted se descuida eso es cosa suya, yo te estoy diciendo para el bien suyo.*

(TYM): Si.

(JHC): ¿O sea que tú eres una mujer de comida?

(TYM): *Él me dijo, –para que usted no sufra con su marido, el día que usted consiga marido así no más, si dios quiere, si no pues, piensa vivir por allá con los... estudiando, eso ya queda así mismo– [es decir, para no perder todas las curaciones que le habían realizado, Trinidad debía quedarse en el Mirití, si se iba a estudiar perdería todas las curaciones y poderes para producir comida], así que me tocó quedar por acá por culpa de la finada mi mamá.*

En el relato de Trinidad vemos el significado que tiene para ella ese momento, ella recibió la curación para el manejo de las semillas y de la comida de parte de su tío por solicitud de sus padres, y con ese poder para producir almidón, también la exhortación para permanecer en el Mirití y no ir a vivir al mundo de los blancos. Desde ese momento ella dice que tiene la capacidad de producir abundante almidón de yuca.

En este punto encuentro una intercesión fundamental con casi todos los relatos (como los de Herminia, Adiola, Raimunda Graciela, Celia), y es que el proceso de construir el cuerpo de las mujeres en el Mirití está atravesado por varios elementos que van acentuando los saberes y dominios de las mujeres, y justo ello se produce en el momento del primer periodo. En el caso de las mujeres jóvenes que tienen deseos de marcharse para otra parte, este momento es decisivo, es un quiebre, y de allí también el nombre que recibe de forma común la primera menstruación: *Naiufatia*, que significa quiebre de forma literal. Este quiebre, como después lo hablaba con Hermencia, es más parecido a un punto de giro. Ya que en este momento o se acentúa la conformación de la persona femenina continuando un camino que inician cuando reciben el bautizo de sal de monte, o por el contrario se produce una ruptura como en el caso de Herminia, a quien no pudieron terminar de conjurar para entregarle la comida, o como en el caso de las mujeres jóvenes que se preparan para vivir en otros lugares, estudiar y no trabajar en la chagra.

Es interesante ver cómo las mujeres reciben *el pensamiento* para manejar la yuca en un proceso lento de aprendizaje y curaciones a lo largo de su vida. En el relato de Trinidad sobresale la experiencia de miedo y el no entender qué le pasaba a su cuerpo. Al mismo tiempo, el

acompañamiento de otras mujeres a su alrededor, en el caso de Trinidad, su madre es una figura fundamental durante este momento. Por otra parte también con la madre se va adquiriendo una conciencia de responsabilidad en cuanto a la relación con los parientes, y puntualmente las mujeres reciben la responsabilidad de ser las productoras de comida.

El cuerpo de las mujeres es entendido bajo la lógica de la abundancia y la producción de los alimentos, como lo relataba Raimunda Yucuna en su historia, y esto tiene una repercusión muy fuerte para la vida de las mujeres, ya que al recibir este *pensamiento* todo su cuerpo se transforma y queda, mediante el chamanismo, vinculando y territorializado con la chagra. Es decir, el cuerpo de la mujer está hermanado con las semillas que siembra, tal como lo explica también Adiela Matapí en su relato.

Después de este relato seguimos conversando sobre el momento en que ella se fue a vivir con Lucio. Este es un momento muy intenso en el relato, incluso cambia el tono de la voz haciendo su narración más pausada y menos enérgica que los relatos que narraba de la experiencia de su infancia. Trinidad no quería regresar al Mirití, deseaba terminar su estudio en el internado de Nazaret, pero su mamá la mandó a llamar.

En este relato podemos ver las intervenciones de Lucila.

(JHC): ¿Cómo fue que te enteraste?

(TYM): *De ahí yo estaba dos años estudiando y la finada mi mamá me mandó llamar; yo vivía con la hermana que está en Leticia y de ahí me llamaron y como ya mi mamá ya había hablado con Lucio para que ellos me entregaran, como él ayudaba a la finada mi mamá, mi papá, todo él les ayudaba, [en Bellavista] fue que ellos quisieron que yo viviera con él [–la negociaron – interviene Lucila] y de aquí llegué acá [Puerto Libre] y mandaron a llamar a Lucio. Toda mi familia estaba de acuerdo, solo uno de mis hermanos no estaba de acuerdo, yo no quise, y que –usted tiene que quedarse con él, que para que él nos ayude en la casa– y yo decía no, que no, todo era no, hasta que la finada mi mamá me garrotió [le pegó] que yo te estaba diciendo, y yo me volé por la orilla del río para embarcarse con el padre que fue a celebrar el 24 [la celebración del 24 de diciembre] en Mirití. Me volé, y mi mamá me persiguió, y ella me encontró, ella le dijo al padre que no me recogiera, y me devolví con ella a la casa otra vez, de ahí yo estaba allá, hasta que el finado mi hermano él me dijo –vívase con él ya que mi mamá quiere que usted viva con él, o si no ella no te va a dejar de garrotiar–, –ella no te va a volver a dejar estudiar– él me decía –aquí usted va a vivir sufriendo de pronto usted va a vivir con él y usted va a estar bien– él me dijo, y después otro hermano me dijo –no, yo no quiero que usted viva con él– y ahí estuvieron a contra peso. Hasta que vino este mi suegro Faustino, él vino a pedirme ya pa yo ir con ellos ya, [–con coca, con un tarro de mambe– interviene Lucila] y yo le dije que yo no quería a su hijo. –Cómo ustedes me van a obligar si es un hombre que yo no quiero–, hasta que la finada mi mamá mandó a hacer... este Carayurú pues para que yo quisiera a Lucio, [se ríe] y él tocó estar ahí con nosotros un mes, ahí jodiendo, y ahí con el tiempo me empecé a enamorarme así pasito, que esto –que yo no te voy a maltratar mal– que –aquí vamos a hacer la casa junto de su familia– y él me decía eso, y hasta que me tocó vivir con él, de tanto joderme hasta que yo viví con él, [risas de Lucila] y después si ya, él me llevó acá [Puerto Libre] donde la familia, ahí si ya él empezó a maltratarme más como yo te estaba contando, que él me pegaba demasiado [baja la mirada] y yo mandé razón a la finada mi mamá y ella me fue a buscar. Y... y después él llegó a la casa a buscarme y de ahí yo volví con él acá y ya me quedé mucho tiempo, me quedé primer embarazo de mi hijo el mayorcito, y después si ya él me trajo acá donde la familia de él, y hasta que yo tuve mi hijito el mayorcito, cuando él tenía los ocho meses, se murió la finada mi mamá, hasta que ya me quedé por acá, con él... [Trinidad se pone muy triste con este relato baja la mirada y de vez en cuando me mira seria]. Así yo vivía mal con él, pero viví con él [risas] y hasta ahora yo sigo viviendo con él, pero hasta ahora ya voy bien, ósea ya él no me maltrata así como me maltrataba tiempo, primero si yo vivía mal [se ríe].*

(JHC): ¿Qué hizo que no te fueras cuando Lucio te maltrataba?

(TYM): *Pues por mis hijos yo me quedé, me tocó quedar, para no dejar mis hijitos, ese era el único me que atajaba, yo pensaba pues la gente no cuida bien a los hijitos de uno, pues, eso yo pensaba pues –tengo que estar con él aunque el me maltrata, tengo que estar con mis hijitos hasta que ellos estén ya grandes–, ahí si yo pensaba ya irme, –me tocó estar con los hijitos– yo no quería dejarlos, por eso fue que yo seguí, y él me dejó de pegar, y ahora que yo no dejo que él me vuelva a hacer otra vez así, [se ríe] ya no es así, hace tiempo yo pensaba, ahora ya yo no pienso así.*

La unión marital de Trinidad se produjo a través de mambe, como en la historia de Adiel, Celia y Graciela. Su mamá la obligó a aceptar el intercambio porque Lucio les ayudaba con algunas de las labores de caza y pesca en la casa. Es decir, ya se había generado una relación de intercambio entre las familias de Lucio y Trinidad, sin que Trinidad lo supiera puesto que ella estaba en Leticia estudiando.

Un aspecto que emerge de manera contundente tiene que ver con la cohesión social fruto a partir de la maternidad. Pensar que sus hijos no tendrían quien los cuidara igual la llevó a tomar la decisión de quedarse con Lucio, a pesar de los malos tratos y la violencia que él ejercía contra ella. Trinidad narra cómo intentó dejar la comunidad una vez, cuando no se había embarazado aún. Sin embargo, después de que se quedó en embarazo del primer hijo le fue más difícil para ella pensar en irse y dejar a sus hijos en otras manos, como ella misma lo narra, lo que da cuenta que la maternidad puede ser un factor de coacción muy importante para las mujeres.

Otro factor que es importante en este relato de vida tiene que ver con la figura de la madre. A pesar que ella fue quien la presionó a ir a vivir con Lucio, cuando este la golpeó, fue la madre quien la recogió la primera vez y la defendió. Esto recuerda el relato de Joaquina, a quien su madre y su abuela respaldaron cuando uno de sus maridos la golpeaba. Sin embargo, cuando la madre de

Trinidad murió, ella quedó sin el respaldo para regresar y por tanto se quedó viviendo en Puerto Libre a pesar de los golpes de su marido. La unión con Lucio también se tradujo para Trinidad en aceptar la idea de quedarse definitivamente en el Mirití y no poder terminar sus estudios, como ella quería. Cuando yo le pregunté a Trinidad por este recuerdo ella me responde con emoción de la siguiente manera.

(TYM): *Si, yo quería estudiar, todos mis hermanos estaban estudiando todos, todos ellos estudiaron, mire solamente nosotros tres que quedamos ósea, así sin estudios, Lucinet, la otra mi hermana que está en la Pedrera, y yo, [Las tres hijas de la familia] y los otros están así bien fresco. Ósea la espalda de ellos no se está quemando, ellos están tranquilos así, solo tres no más, que estamos por acá, nosotros no más que estamos sufriendo todavía.*

Trinidad deja ver en su relato la profunda tristeza que le produce la idea de no haber podido realizar su proyecto de vida como ella lo había pensado. Por eso ella asocia la experiencia del trabajo de la chagra con una experiencia dura de sufrimiento, porque su proyecto de vida era finalizar sus estudios en el internado y vivir en una ciudad.

En el caso de Trinidad, vemos cómo aunque a una mujer joven la conjuren para tener *el pensamiento de la comida*, esto no la hace identificarse inmediatamente con el ser chagrera, ni tampoco valorar o querer incondicionalmente su chagra. Al mismo tiempo esta conjuración por sí sola no le otorga los saberes que debe tener para manejar las semillas. Más bien, estas conjuraciones y dietas vienen acompañadas siempre de una base fundamental que consiste en los trabajos prácticos y experienciales que se adquieren de la mano de la madre y yendo a la chagra. Valga decir que es también durante la realización de estos trabajos que las mujeres le otorgan sentido y valor a la labor de chagrera, despertando muchas veces ese sentimiento que expresaba Adiel de afecto y amor por la chagra.

Sin embargo, para Trinidad fue diferente ya que buena parte de su niñez y juventud la vivió en el internado estudiando y no pudo aprender demasiado esta práctica de la mano de su madre. El hecho de que Trinidad no supiera hacer chagra aumentó el nivel de tensión que ya poseía en la relación con Lucio Matapí, convirtiéndose la chagra para ella en una experiencia muy amarga.

Así recuerda ella su aprendizaje, la intervención y el apoyo de su suegra Raimunda.

(JHC): ¿Cómo aprendiste a hacer chagra?

(TYM): *Cuando yo iba de vacaciones, desde pequeña yo empecé a estudiar pero en vacaciones yo iba a la chagra con mi mamá. Mi mamá no nos mandaba tanto, lo que nosotros hacíamos con ella era deshierbar y sembrar, pues a veces nos decía –que así uno siembra–, eso era lo que ella nos decía, yo si la miraba a ella a ratico, íbamos a deshierbar y a sacar yuca, de colar. Si yo aprendí porque ella nos mandaba a colar o rallar, y ella nos mandaba a hacer casabe porque nosotros no sabíamos hacer casabe, ese si nos mandaba hacer por la fuerza, cada uno de nosotros [las hermanas] tenemos que aprender a hacer casabe, aunque yo hacía todo feito, pero lo hacía, a veces yo quemaba el casabe y ella me regañaba, –este casabe parece que no fuera para gente, este casabe parece para perro– ella decía. Pero así yo, solo eso no más lo que yo hacía, iba solo dos o tres meses no más, ósea con mi mamá... yo vivía y me regresaba a estudiar. Hasta que pues, yo aprendí así poquitas cositas, yo no aprendí a trabajar así mucho, cuando se murió mi mamá, me tocó trabajar con Lucio como una esclava, como yo te estaba diciendo, él me mandaba por la fuerza, si uno trabaja... [se lamenta] hasta con hambre él me mandaba a trabajar. Yo no sabía ni sembrar, yo no sabía sembrar, [sembraba el esqueje de la yuca al revés, al contrario], pero mi suegra si me decía, –así uno siembra– como el [la semilla de yuca] tiene un nudo hacia acá, entonces ese nudo tiene que ir hacia acá y ella me decía que uno sembraba yuca brava y segundo yuca dulce, pero eso sí, mi suegra me decía, –así uno siembra esa tal, ósea tal parte, [d]ónde que se quemaba bien, pues ahí usted sembraba el ñame, el plátano–. Eso ella me decía, eso ella me explicó, yo no aprendí muchas cosas, la viejita era la que me decía, como yo no sabía, la viejita me hizo trabajar con Lucio, así yo aprendí, porque yo era perezosa para la chagra, porque yo no aprendí a trabajar con la finada mi mamá, y así me tocó trabajar con esta gente, pero aprendí, y ahora yo estoy haciendo la comida de mis hijitos, hasta ahora.*

Con el relato de Trinidad vemos como emerge la tensión entre las decisiones particulares y las presiones colectivas de acuerdo al orden social del Mirití, y que influyen altamente en lo que es bien visto y se espera de una mujer indígena. Las decisiones que toman las mujeres respecto a sus propias vidas involucran los compromisos, las relaciones de corresponsabilidad, y las presiones con sus grupos étnicos y familias extensas debido a la red de intercambios matrimoniales y las formas de organización social establecida previamente en el Mirití. En el caso de Trinidad, primero entorno a la alianza con la maloca de Faustino Matapí, ya que Lucio ayudaba con la cacería a la madre de Trinidad, lo que posibilitó generar una relación de aliados entre las dos comunidades y la unión marital de Trinidad y Lucio.

Por otro lado, esta misma presión se manifiesta en cuanto a la decisión de no abandonar a un marido violento y más aún si hay hijos de por medio. Esta es una decisión muy difícil para las mujeres, y en el caso de Trinidad representaba un costo demasiado alto ya que debido a la filiación patrilineal que tiene lugar en el Mirití, lo cual legitima que la custodia sobre el cuidado y la crianza de los hijos después de una separación la tenga el padre. Una decisión de este tipo implicaba para Trinidad alejarse definitivamente de sus hijos.

Muchas de las decisiones que afrontan las mujeres sobre su propio bienestar individual, se enfrentan por otro lado con el afecto y la protección que esto puede significar para los demás parientes, ya sean sus padres o sus hijos. Lo que a su vez confirma que los vínculos y las relaciones sociales son un factor de cohesión social incluso por encima de la propia autonomía o integridad de las mujeres. Lo interesante es mirar ¿cómo las mujeres pueden hacer juego de esto? ¿Cómo ellas pueden revertir los efectos negativos en sus vidas de la presión que acarrea las relaciones sociales y parentales de obligatoriedad? ¿Hasta qué medida se consideran víctimas las mujeres del Mirití de estas presiones? Y más aún ¿está el Mirití como sociedad en cambio y transformación revisando estos esquemas y reflexionando sobre la autonomía de sus mujeres?

El empoderamiento de las mujeres en el Mirití está en función de las relaciones de cuidado y afectivas que establecen con sus parientes, en especial con las redes que tejen con sus parientes cercanos. Desde este factor y porque además se espera que las mujeres sean cuidadas y respetadas, en la comunidad de su marido, es que se generan estas relaciones y alianzas matrimoniales, incluso por encima de la aprobación de la propia mujer. Sin embargo, cuando estos factores de cuidado y

reciprocidad se rompen se presentan situaciones dolorosas que afectan la integridad moral y física de una mujer, como en el caso de un marido violentador. Las mujeres se encuentran en situaciones muy complejas bajo las cuales su nivel de accionar y su vida se ve alterada significativamente y es ahí donde se expresa o no una mayor posibilidad de tomar decisiones de acuerdo a esa misma red de parientes. En el caso de Trinidad, ella me cuenta que después que *sus hijos estuvieron más grandes*, habló con Lucio y le planteó la idea de abandonarlo si continuaba violentándola. Después de esta conversación, Lucio adoptó un nuevo comportamiento hacia a ella y desde ese momento no la violenta más, o así se explica en el relato.

Para terminar con el relato de Trinidad es necesario decir que aunque en ocasiones no hayan las mismas relaciones de corresponsabilidad en el cuidado que deberían recibir las mujeres de parte de sus otros parientes, en especial de su marido, las mujeres con sus cuidados e incluso con sus decisiones, son fundamentales en cuanto a su papel en la configuración social del Mirití y sin duda alguna este papel también genera unas formas de empoderamiento desde la cual las mujeres se sienten orgullosas ya que las labores del cuidado son altamente valoradas y muy bien vistas por toda la sociedad del Mirití en general.

Las labores que ejercen las mujeres desde el cuidado son algo de lo cual la mayoría de las mujeres se sienten orgullosas y desde esta perceptiva pienso que es necesario mirar estas experiencias dolorosas no solo desde una dimensión que entiende estas relaciones como limitantes de la autonomía de las mujeres indígenas, lo cual es cierto, pero que a su vez posiciona a las mujeres como víctimas eternizando su lugar desde la pasividad. Por esta razón considero que también es necesario mirar estas relaciones desde una perspectiva en la que las decisiones de las mujeres les permiten articular discursos que activan sus propias resiliencias, en especial cuando narran esta experiencia a otras mujeres o en otras situaciones en las que encuentran apoyo, como en el caso de Trinidad. Sin embargo, eso no quiere decir que una actitud violenta, o relaciones de cohesión muy fuertes que limiten la autonomía de las mujeres son bien vistas por las comunidades en el Mirití, todo lo contrario, las alianzas matrimoniales forzadas son cada vez más vistas con desaprobación, especialmente por la nueva generación de jóvenes en el Mirití. Por otro lado, la violencia es concebida como una enfermedad porque se traduce en tristeza para las mujeres, afecta las relaciones parentales e impacta en el buen vivir de todas sus personas, como me lo explicaba un abuelo del río.

Para finalizar presentaré el relato de Adriana Yucuna en sus narraciones podemos ver cómo algunas de las ideas y nociones sobre la conformación de la pareja que hemos venido trabajando anteriormente a partir de los relatos de las mujeres más mayores se empiezan a transformar. El relato de Adriana es revelador en ese sentido porque da cuenta de otras ideas en torno al cuidado y los afectos, algo que está vigente y sigue en transformación en el Mirití.

Adriana Yucuna

Adriana tiene 33 años es una de las mujeres más jóvenes con las que pude conversar y con quien también conviví en mi estancia de campo en la comunidad de Puerto Nuevo. Para el momento de mi experiencia de campo Adriana vivía en la parte sur de la comunidad de Puerto Nuevo con sus tres hijas y su compañero Ismael Letuama.

Adriana e Ismael tienen una pequeña tienda en su casa donde vende algunos productos como sal, azúcar, dulces, harina, arroz, gaseosas y también en algunas ocasiones venden cerveza y cachaça. La tienda es conocida por todas las personas en el Mirití ya que permite aprovisionarse de productos y alimentos a mitad de trayecto entre el corregimiento de Pedrera y el corregimiento de Mirití. Adriana dedica tiempo de vez en cuando para viajar a Pedrera a comprar productos para tu tienda y así poder mantener su negocio.

Durante el tiempo que realicé mi campo en la comunidad de Puerto Nuevo Adriana se había visto envuelta en un conflicto con otra familia de la misma comunidad, ella me cuenta en sus entrevistas detalles del conflicto y aunque no me pidió que omitiera o que no grabara algunos de los comentarios que tiene sobre este tema, yo he decidido que para proteger su integridad y la de las demás personas involucradas en el conflicto, que no incluiré en este texto ni en el vídeo que acompaña este trabajo, los fragmentos concernientes a este tema. Quiero además así evitar tomar parte en este conflicto ya que todas las personas involucradas son cercanas a mí.

Con Adriana realicé tres entrevistas dos en la chagra y una en su casa. He decidido tomar para este texto algunos fragmentos sobre todo de una de las entrevistas realizadas en su chagra debido a que en ella se centra en relatar momentos de su infancia y de la relación con sus parientes. La entrevista se realizó en las horas de la mañana; nosotras acabábamos de desherbar la chagra, hacía un sol muy fuerte y buscamos una sombra debajo de un árbol para descansar y poder hablar. En algunos momentos hay mosquitos que incomodan la realización de la entrevista. Al cabo de unos 10 minutos de conversar se escucha la voz de Ismael quien acababa de llegar de rebuscar cacería. Uno de los perros se sienta al lado de nosotras, y durante el resto de la entrevista el perrito nos acompaña.

FOTOGRAFÍA 14: ADRIANA YUCUNA DURANTE LA ENTREVISTA EN SU CHAGRA. OCTUBRE DE 2018. (AUTORÍA PROPIA)



Adriana nació en 1986 en la comunidad Puerto Guayabo, es hija de Mery Tanimuka y Rangel Yucuna. A los cuatro meses de haber nacido ella su padre murió, según me cuenta Adriana envenenado a causa de un conflicto amoroso con una mujer de otra comunidad. Adriana recuerda esa experiencia con mucha tristeza porque no pudo conocer a su padre de quien dice era un hombre muy inteligente. Adriana me cuenta que su padre estaba aprendiendo a pilotear aviones con los antropólogos y biólogos que llegaron a Puerto Rastrojo en la década de los 70.

Adriana relata esta experiencia de la siguiente manera:

(Joana Higueta Castro): ¿tu padre dónde aprendió aviación?

(Adriana Yucuna Tanimuka): *Pues con esos antropólogos, ellos confiaban mucho en él y le empezaron a llevarlo a la ciudad varias veces, como dos años, y en prácticas con ellos, y mi finao papá fue muy inteligente, sabía hacer mallas, él era un buen pescador, y mire, si fuera yo digo, si estuviera mi finao papá yo no estaría por acá. Mi papá se murió, no fue así por cosas, si no que le envenenaron, dice mi mamá, me cuenta, le envenenaron porque mi papá era loco, porque él se metió con otra señora que vivía aquí en Puerto Nuevo que se llamaba... esta de Raúl.*

Adriana permaneció con su mamá sus primeros dos años de vida después de la muerte de su padre. En ese momento Mery Tanimuka toma la decisión de viajar a Bogotá y quedarse una temporada allí trabajando y dejó a Adriana a cargo de su abuela.

Adriana recuerda esta experiencia de la partida de su madre como un abandono

(AYT): ...mi mamá me crió hasta los dos años yo estuve con ella, mi mamá ya se había, mejor dicho, pensó otra cosa, se fue. Mi finada abuelita me quitó de mi mamá y me.. ahí ella me mantenía que se llamaba Flor, ella me cuidó aunque ella tenía muchos hijos todavía, pero bien o mal, pero así como un año. Yo lloraba, me pegaban, mi mamá se fue nueve meses a Bogotá con un señor que la había llevado a trabajar, y allá ella escuchó el cuento que yo ya estaba muerta, entonces ella personalmente volvió cuando el vuelo era 15 mil pesos, en un LAN de Bogotá hasta la Pedrera, ella volvió por mí, yo estaba viva, ella me rescató, ya en la última, ya muy flaquita, degeneradita, ella me rescató a los tres años.

Adriana recuerda esta experiencia de manera muy amarga aunque estaba muy pequeña, su abuela le pegaba y no le daba suficiente comida, razón por la cual Adriana empezó a perder peso y se enfermó. Al respecto este primer relato de su madre se parece a otros relatos en los cuales la relación entre hija e madre se presenta como una relación tensa debido al quiebre entre cuidado y afectos.

Después de que su mamá regresó de Bogotá y recuperara a Adriana se fue a vivir con el hermano menor de Rangel, es decir el tío paterno de Adriana. Al respecto Adriana recuerda este momento con mucho asombro.

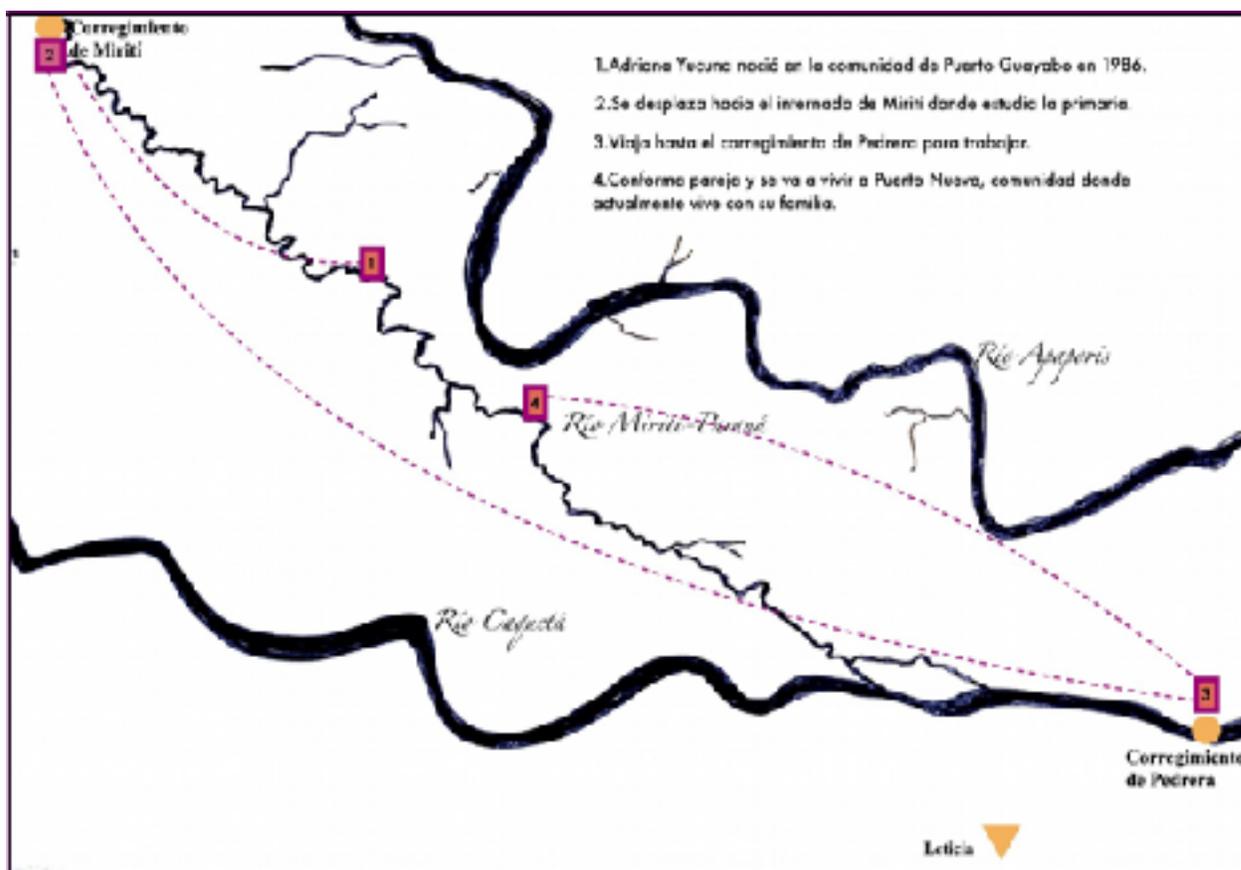
(AYT): ...a los cuatro años, ya mi padrasto, él que me recogió digamos para criarme se puso de acuerdo con mi mamá será, mi tío que es ahorita mi padrasto me dijo que me iba a criar como una hija, entonces me recogió y me crió como una hija. Y yo le decía a mi mamá –¿Por qué usted duerme con mi tío?– Entonces mi mamá me cuenta, y yo en ese momento yo no sabía nada, –no que él te va a criar, que va a ser como tu papá– me decía mi mamá, y yo así poco a poco me fui adaptando a él, él me consentía, me cargaba como una hija, me cuidaba ya bien, tuvo otra, mi hermanita que se llama Nancy, yo no me acuerdo muy bien, yo no le cuidé a ella, vino otro, mi hermanito Elisbán, a él si le cuidé, comencé a bañarle. A los seis años yo no sabía el idioma tanimuka, yo hablaba puro yucuna yo me crié con mi abuelo finaito, que él hablaba puro yucuna, ellos me hablaban en tanimuka y yo no, perdida será, a los casi un año será, yo estuve estudiando con él, poco a poco empecé a hablar el tanimuka. Yo iba a dejar mi idioma, ya casi nadie hablaba conmigo el yucuna, yo me fui a la escuela, estudié, mi padrasto me venía a buscar cada fin de semana, me iba a dejar otra vez, hasta que mi mamá ya tuvo el otro, mi hermanito, ya yo era mejor dicho como, en 1994.

Esta situación en la que un tío asume el papel de padre cuando su hermano se ausenta o muere se presenta en muchas ocasiones en el Mirití, debido a que lo que se busca reafirmar no es la relación de amor entre dos personas sino una relación cuidado entre parientes entre dos unidades familiares, es decir mantener el vínculo y la alianza entre dos familias extensas.

A los años de haber sido adoptada por su tío y bajo la nueva configuración de su familia Mery Tanimuka quedó nuevamente embarazada; primero de su hermana Nancy y años después de su hermano Elisbán a quien Adriana que cuidó desde que estaba muy pequeño. A pesar de que su padrasto le dio una buena crianza y pescaba y cazaba para ellos, a ella le costó superar la muerte de su papá, tanto que su abuelito paterno empezó a hacerles trabajos chamanísticos para ayudarla a superar la tristeza de la muerte de su padre.

(AYT): A mí me dio muy duro cuando yo ya me empecé a acordarme que yo ya no tenía papá, pero mi abuelito me hacía prevención para yo olvidarme de él. Pero yo lo sé hasta los 10 años. Ahí si ya me llegó la prevención que me hizo mi abuelito, ahí ya me olvidé de él, yo lloraba mucho, mi mamá me hablaba muchas cosas, ahí ya dejé de llorar, ya se me fue de la mente, pero siempre mi madrina me mandaba cositas de Bogotá, ropitas, ella se acordaba de mí, pero ahorita es muy difícil, ella lo mandaba a través de María Victoria. Ahora si ella no me puede mandar, porque es muy difícil, no sé con quién mandar así cositas, si, así se falleció mi papá, es un poco triste que yo me crié sin papá.

Gráfico 8: Mapa de establecimientos vitales de Adriana Yucuna por el Mirití



Después de haber cumplido los nueve años Adriana es enviada al internado de Mirití como era común antes de que la educación fuera contratada directamente con las comunidades y existieran las escuelas comunitarias, en el internado de Mirití Adriana terminó de estudiar su primaria. Ella recuerda ese periodo con ambigüedad, por un lado porque las normas y regaños que les ponían las monjas eran muy estrictas como herencia del enfoque católico que tenía el internado, pero también recuerda esa experiencia como un momento en el cual recibió cuidados y afectos de algunas profesoras y le permitió hacer amigas de otras comunidades.

Con el paso de los años Adriana empieza a darse cuenta como a sus compañeras en el Internado les empieza a llegar el periodo. Adriana se empieza a sentir apartada de sus compañeras y a mirar con recelo los tratos que estas empiezan a recibir. Al ver esto y aunque no sabe bien qué es el periodo decide inventarse una mentira para la profesora más cercana y le dice que también ella tiene el periodo.

(AYT): *Y mire cómo será que desde ahí si ya, yo tenía los once años, yo miraba que decía que llegaban los periodos, y a mí también yo quería que me llegara...y yo le dije, –ay me llegó el periodo–, pero era mentira, y ella me regalaba unas toallas de algodoncito [una de las profesoras] para que me protegiera, pero no me llegó el periodo, yo no sabía cómo era que le llegaba el periodo, y esos días no me llegó, –ya ella está muchacha– [decía la profesora]*

Como vimos en los relatos de las otras mujeres la experiencia vital de una joven se transforma cuando llega su primera menarquia ya que recibe un trato especial por parte de todas las personas en su comunidad. A continuación Adriana narra otro relato ocurrido al regresar a su comunidad en el que se evidencia el miedo de su madre ante la posibilidad de que Adriana se enfermara por no decir si le había o no llegado el periodo. Adriana recuerda este relato con mucha emoción, durante la narración se torna contenta y se ríe en ocasiones.

(AYT): *Ya yo era grande como Lucecita [su hija de 10 años] , pero yo era flaquitica, y me dijeron –verdad, hija?– [imita la voz de la mamá] –si usted va a negar, usted se va a morir–, ella me decía [la mamá], y yo decía entre mí, –no, no mamá no me ha llegado–, y yo demoré, –verdad usted se va a morir, que toca a mandar a hacer curaciones, sal de monte, todo eso no es cosa buena–, ella me decía, –no mamá a mí no me llegó–. Y yo esperé y nada todavía a los 11, y a los 12 años, ya casi a los 13, en una noche ahí si me llegó, ¡ay! pero yo dije ¡ay esto que es!, como una manchita, –¿así será que le hace a ellas?–, ahí si yo me puse a llorar, yo no quería ni andar, mi mamá me dio los consejos –que así usted tiene que protegerse con un trapo y usted no lo puede botar por ahí no más porque eso es de uno mismo, de una mujer, que los hombres no lo pueden mirar, si usted lo quiere botar usted lo puede enterrar, o usted lo puede botar en un hueco para que los hombres no lo miren porque eso es de una mujer–*

Este relato de Adriana me hace recordar una experiencia ocurrida en 2016 en el Mirití mientras yo apoyaba un proceso de investigación con los niños y niñas de la escuela comunitaria de Puerto Nuevo comunidad donde vive Adriana y su familia. Durante esa época a Liz hija mayor de Adriana le llegó su periodo, su abuelo Pascual Letuama le realizó la conjuración para protegerla en ese momento y evitar que se enfermara. Recuerdo mucho ver todos los cuidados que se producían alrededor de Liz; la pintura que le pusieron, los baños que le realizaban, las restricciones alimentarias que tenía. Pero en especial recuerdo mucho que antes de que le llegara el periodo ella tenía una actitud más tranquila y desenvuelta con los demás niños y niñas de la escuela y después de su primer periodo su comportamiento se transformó y asumió un carácter más serio y reservado, en especial con el trato hacia los niños y hombres jóvenes.

Al igual que los anteriores relatos Adriana también recibió consejos de parte de sus parientes, en especial de su madre. La mayoría de los consejos eran referente a los comportamientos que debía adoptar desde el periodo hacía en adelante, todos con el ánimo de moldear su carácter al de una mujer trabajadora y saludable:

(AYT): *Ahí si ya vienen los consejos, que mi finada abuelita me dio consejo, – que desde ahorita, ya usted no va a volver para niña, si no usted tiene que pensar para adelante, de como usted va a estar, ya desde ahora usted no puede acostarse con un hombre, no puede acompañarse con un hombre, de pronto él te hace mal, te puede hacer embarazar y usted se queda jodida– pues cosas que le dicen a uno, –que ya usted se tiene que cuidar, no tiene que comer nada, no tiene que comer sal, no tiene que comer absolutamente nada–, bueno, listo y yo me acosté y usted tiene que acostarse en hamaca durante los cuatro días, a irse a bañar, un día sin comer, atardecer si te llegó en la mañanita, tiene que atardecer, y al otro día.*

Es importante decir que los consejos dirigidos a las mujeres, y que se agudizan con la llegada de la menarquia tienen la función de disciplinar a la joven sugiriendo comportamientos esperados de ella en lo referente al autocuidado de su propio cuerpo y en el mantenimiento de conductas moderadas en el trato con las personas masculinas. Estos consejos dan cuenta de la preocupación y el control por la fertilidad, así como el cuerpo femenino en el Mirití.

(JHC): ¿Quién te realizó la curación en tu periodo?

(AYT): *El tradicional, mi abuelo que sufrió por mí, mi abuelito Tomás Tanimuka que está vivo todavía, él ya tiene que curarte agua, con kerapide, que decimos, con un bejuco, pero es jabón, –con eso usted tienen que vomitar todos los días a las tres de la mañana–. [Interrupción de Ismael que le pregunta algo en idioma a Adriana, los perros comienzan a ladrar, Adriana los regaña Ismael se marcha y continuamos conversando Adriana y yo...]*

Y entonces ya la abuela que te va a dar el casabe, ella va ser su madrina que te va a dar casabe, fariña, ella te va a llevar todos los días a bañarte, yo solamente me bañé tres meses no más, usted no tiene que acostarse, usted puede salir a la chagra pero ellos tienen que hacerte prevención del sol, para que la luz de los ojos no se apague, te tienen que curar casabe, el agua, con eso usted tiene que estar hasta que usted va a estar, como a los cinco días, hasta ahí. Hasta los cinco

días, y de ahí si ya, ellos te tienen que hacer, este como es, caliente, para que usted no puede tomar caliente, todo frío. Para que los dientes no se dañen, te van a hacer pescado ya pescado, te van a curar yacundá, este tucunaré, y ellos lo van a hacer como un engrudo, como en una olla, y eso usted lo va comer con casabe duro, bien caliente, recién bajado [recién hecho] de una usted lo tiene que echar en su boca, y usted va a brincar hacia adelante, y usted se para otra vez, y ya. Y eso ya pasó, y ahí si ya usted si puede comer simple, y de ahí si ya, mi abuelo ya me empezó a curar, ya palometa, sabaleta, ya a los meses si, pero de inmediato no, ya usted tiene que demorarse por unos cuatro meses, durante la vacaciones yo me endieté, entonces él me dijo que ya no podía ir [volver al internado] porque yo no podía comer ni charapa, ni cerdo, allá en el internado, yo me atrasé un año, después volví otra vez al internado, ya, como cuatro yo fui a hacer también me dijo que ya no podía ir, entonces yo lo hice en la comunidad, el grado 5°.

Al respecto es importante mencionar la constitución de las escuelas comunitarias como se conocen actualmente; este proceso de educación propia de las comunidades indígenas se produce con la creación del decreto 804 de 1995 donde se especificaba la contratación de la educación para grupos étnicos. Faustino Matapí esposo de Raimunda Yucuna y tío de Adiel Matapí inicia en el Mirití un proceso de solicitud de contratación del servicio educativo con las propias comunidades algo que venía realizando anteriormente la Gobernación del Amazonas y la iglesia, con lo que las comunidades se sentían sumamente descontentas debido a los escándalos de corrupción y mal manejo, así mismo como sobre el poco interés en plantear tipos de enseñanza acorde con las realidades de las comunidades en el Mirití. (Restrepo 2006)

Para el momento en que Adriana era niña las escuelas comunitarias que ya existían en algunas de las comunidades adquirieron el reconocimiento legal y habían empezado un proceso de contratación directamente con las propias comunidades y ACIMA. Esto a su vez generó el impulso de modelos educativos propios, más acordes con los saberes y vivencias de los pueblos indígenas de esta región. (véase Restrepo 2006,: 76-77).

Sin embargo para poder cursar la secundaria los y las jóvenes del Mirití debían transportarse hasta Leticia en donde estaba el internado de Nazaret u otras instituciones como el Camilo Torres o el San Juan Bosco. Un tipo de educación que implicaba mandar a las hijas lejos del Mirití y en términos de dinero implicaba gastos que Mery no podía asumir. Adriana terminó su quinto grado en la comunidad pero no pudo ir a estudiar su secundaria como ella lo explica por falta de dinero en su familia. Por esa razón al permanecer en su comunidad empezó a acompañar a su mamá con más constancia en los trabajos de la chagra y ayudar en el cuidado de sus hermanitos más pequeños.

Así recuerda Adriana este momento:

(AYT): Ahí me quedé porque no había más donde ir, en el internado no había ni sexto, ni en la Pedrera, solo en Nazaret. Ahí yo miraba que mis tías se iban a estudiar en Nazaret, mi tía Enith se fue, Gertrudes se fue, Celia, todas se fueron y yo le decía a mi mamá, –mamá yo quiero ir– y ella me decía que no había plata, ahí yo decía –mamá yo quiero ir–, –que no hay plata–, y en ese momento que la fariña costaba 200 pesos un kilo, ay no, y bueno un año, dos años yo estuve ahí criando a mis hermanitos, yo terminé el 5° yo salí de 15 años. Y después si ya yo estuve ahí con mi mamá, ya yo me enteraba en la comunidad de que es lo qué hacían, trabajaban ya el aceite [de mil peso]. Yo dije –mejor voy a trabajar también con ellas–.

Los relatos de Adriana están llenos de rasgos que marcan unas pautas que pueden ser leídas en términos de hechos significativos para comprender la historia en el Mirití; la comunidad de Puerto Guayabo donde estudió y vivió buena parte de su infancia estaba cercana al lugar donde una década antes los antropólogos y biólogos se habían instalado. Así mismo su mamá empezó a participar del proceso de comercialización de aceites y cerámicas, Adriana que era de las mujeres jóvenes que sabían leer y que no habían podido continuar con los estudios en Nazaret, se vinculó desde muy joven a este proceso apoyando a su mamá. Su trabajo, como me lo cuenta ella consistía en apoyar la contabilidad de los productos que enviaban a Bogotá, ayudando a marcar los sellos de las ollas de cerámica de la mano de Arminda Tanimuka, lideresa conocida en la región.

Sin embargo, la memoria de Adriana no hace énfasis en la importancia de estos hechos en términos de una historia lineal del Mirití en sentido amplio, si no que apunta más a resaltar los recuerdos, los lugares y los episodios vividos, en relación con su experiencia vital, es decir en como todos estos episodios contribuyeron a constituir las relaciones que sostiene y que conforman a la persona que es hoy.

Aquí un fragmento de su experiencia en el aprendizaje para trabajar la chagra.

(AYT): *Yo tenía 16 años, yo me iba a la chagra, cargaba canastados de yuca, como yo ya mi mamá me había enseñado a cargar, bien pisado, había bonita yuca de hecho, y yo mire... bien pisado.*

A los 16 años Adriana comienza una relación con un joven de otra comunidad y durante una guarapiada en otra comunidad a la que Adriana y sus parientes asisten ella se emborracha y se queda esa noche con William. Al despertar se asusta y busca a su madre que ya se ha desplazado hasta la comunidad de Puerto Guayabo dejándola a ella con el joven. Adriana se siente confundida y triste, le pide William que la acompañe para poder hablar con su mamá en ese momento se produce el primer movimiento que marcaría un momento muy importante en la historia de Adriana:

(AYT): *Y bueno nos fuimos, llegamos, mi mamá había llegado de la chagra con un canastado de yuca, no yo no sabía qué hacer, yo quería llorar, mejor dicho, yo no quería dejar a mi mamá, yo pensé que mi mamá me iba a pegar, –¿hija qué pasó?– ella me regañó hasta cierto punto, pero bueno eso pasó, ella me dijo –usted tiene que coger yuca para mí, usted tiene que colar, hasta ahí usted se va a ir– él estaba acostado esperándome, a las tres terminamos, y yo me despedí de mi mamá, a mi tanto me dolía pero me fui, nos fuimos y al otro día llegamos, un día caminando por allá arriba, llegamos como a esta hora [En la mañana] llegamos.*

Este relato da cuenta de otras formas configuración de las parejas en el Mirití que se diferencia de las experiencias de otras mujeres de su generación como Celia, Adielá o Trinidad que fueron forzadas por intercambios matrimoniales. En el caso de Adriana en esta primera relación ella pudo tener un cierto margen de libertad en la escogencia de su primera relación. Esto también se puede entender desde una lógica diferente que tiene que ver con la experiencia de sus padres, recordemos que la mamá de Adriana trabajó y vivió por un tiempo en Bogotá y su padre había trabajado con los antropólogos y biólogos que habían llegado al Mirití, por lo que en su familia posiblemente existían otros referentes para conformar las parejas.

Con el paso del tiempo Adriana empieza a sentirse extraña físicamente y por los comentarios y risas de otras mujeres a su alrededor ella empieza a enterar de que posiblemente está embarazada. Adriana describe esa experiencia de descubrirse en embarazo como un proceso de sorpresa desconocido para ella ya que ni en la niñez, ni durante la juventud ninguna persona le habló sobre lo que pasaba durante los embarazos y para ella fue un proceso de descubrimiento total de su cuerpo.

Por otra parte la relación con su marido se fue deteriorando a lo largo de su embarazo. Él era un hombre muy celoso y en ocasiones la violentaba, aun estando en embarazo. Su madre Mery entonces decide llevársela consigo a la comunidad de Puerto Guayabo y así protegerla de las violencias de William. Aquí vemos una vez más como emerge la red parental como factor de cohesión social y protección de las mujeres. En ese momento Adriana permanece junto a su madre y sus parientes hasta que un día aun estando en embarazo se comienza a sentir muy enferma.

A continuación Adriana describe uno de los momentos más dolorosos de su vida a causa de un aborto con seis meses de embarazo. Ella se enferma de paludismo y se debilita tanto que no puede ir a la chagra a trabajar. Por recomendación de un doctor que pasaba por el Mirití en ese momento se toma un medicamento para la malaria. Sin embargo la persona que se encarga de suministrarle el medicamento no sabe cuántas dosis ni en qué momentos debe suministrárselo. En el relato se hace evidente la presencia de muchas personas que tuvieron que ver en este episodio, el tío que no era promotor y que le dio las pastillas, su madre que no estaba en ese momento con ella ya que estaba en Pedrera y que la socorre tarde, su marido que vivía en otra comunidad, su abuelo que la intenta curar.

Adriana entra en un bucle de su relato acelera y acentúa algunos momentos de su narración lo que da cuenta de lo importante que es este recuerdo para ella. Debido a que pasó varias horas inconsciente tiene lagunas y momentos que no recuerda bien. A veces usa un tono pausado, toma aire y deja ver la tristeza de la experiencia. Con la voz emite onomatopeyas para tratar de explicarse mejor y evoca constantemente la voz de su madre y la voz de su abuelo quienes fueron fundamentales en este recuerdo:

(AYT): *Yo no podía ir a la chagra, ah estaba pero bien flaquita, cuando vino el doctor Onofre, que se llamaba, y Gloria, la otra que era la compañera de él, me vinieron a mirar, me revisaron que el bebé estaba bien, me dijeron que yo podía tomar el remedio que no me iba a pasar nada, me dijeron que no me iba a pasar nada, que eso era paludismo, que salió positivo y me iban a mandar el remedio a la comunidad, desde el internado, entonces me lo mandaron, mi mamá estaba en la Pedrera, ese día iba a llegar, y yo le dije –yo tengo hambre– entonces mi tío me dijo –usted va a tomar seis pastillas–, bueno entonces de mañana si comer casi nada, comí caguanita con casabe, y mi tío me lo dio [el remedio] como a las 8 de la mañana, me lo tomé. Al rato yo escucho el peque abajo, como yo le había encargado una toalla [a la mamá], y yo había ayudado a hacer faraña y le dije –tráigame pan, mamá– y entonces estaba esperando el pancito. Y a la media hora yo, mi abuela estaba pelando chontaduro o yuca, y al rato yo sentí [hace un sonido con la boca] que me bajó como líquido, y yo dije –qué es lo que está pasando– y yo no decía nada entonces comencé a sentir que la cabeza me estaba dando vueltas, eran como las 9, ¡ay no ese día casi que me muero! Me emborraché, cuando llega mi mamá –hija venga ayúdeme– yo hice de la guapa [trató de hacer que no le pasaba nada], yo bajé hasta la bajadita no más, –por qué– yo tomé remedio, pero ese no era promotor, si no que era el otro tío que me estaba dando el tratamiento, el promotor estaba abajo en un taller, bueno –ay mamá yo no puedo mirar, ya se está apagando la luz de mis ojos–, eso era [hace un sonido con la boca] veía estrellitas en mis ojos, –ay mamá yo quiero bañar– me dijo que comiera, no yo no puedo comer, me tiré al agua a la quebradiza y no se me estaba pasando, yo salí y le dije –mamá me estoy muriendo– yo sentí pero, digamos que ya yo no podía, y mi tío se fue a matar un mico, pero para nada porque yo no comía, empecé a vomitar, hasta las 11 am yo me acuerdo, ya mi mamá me dijo que yo vomité a lo último vomité sangre, pero no me bajaba nada, sino que el bebé si se molestaba. Hasta las 10am yo me acuerdo, ahí ya mi memoria se perdió. Yo me acuerdo como hasta la 1 de la tarde, en ese espacio yo no me acuerdo nada, pero mi oído no se perdía, yo no podía ni parar ni andar, ni nada, entonces mi mamá le dijo a mi abuelo, ¡yo escuché! –hágale algo para que el bebé se caiga, si no mi hija se va a morir–, –¿verdad?– dijo él, –sí– dijo ella. Entonces ella preparó como en una taza pura azúcar, y con eso él me estaba curando, como que sacando todo el remedio que tenía, para que yo me mejorara, él me estaba haciendo algo para que el bebé se cayera, [para abortar] aunque el bebé no me dolía nada. Cuando yo me levanté y abrí mis ojos, hasta aquicito nomás tenía la luz, [Se pone la palma de la mano al frente de la cara] cuando ella me estaba alzando para yo coger aire otra vez, mi mamá lloraba, pero ya muy débil, y mi mamá me decía –tome esto–, y me lo echaba en la boca, mi abuelo me curó, y me sacó todo eso lo que era del remedio, por eso yo vivo todavía yo digo, mire que a la media hora, y cuando yo me levanté yo me levanté como si nada, era como si nada, como ahoritica estoy, yo no tenía nada de dolor, si no que el bebé si se estaba molestando, entonces le dije a mi mamá que ya estaba bien, yo quiero comer, y al rato mi mamá me estaba juntando algo para nacer el bebé, para que el bebé se cayera, y al rato como a las tres ya me empezó el dolor, ay yo dije: –mamá yo tengo dolor de espalda–, –el bebé se va a caer– ella me dijo, y eso fue como obligado, y yo me espichaba y me espichaba [se aprieta el estómago] como yo no sabía por primera vez, mi mamá no me contaba nada. Porque cuando uno era niña mi mamá daba luz, ya para salir, mi abuelita no dejaba acercar a nadie, cuando ella está con dolor porque usted puede coger ese dolor para usted y puede sufrir más que ellos cuando este teniendo a su bebé, eso era un consejo que daban. Entonces yo no sabía cómo mi mamá recibía a los bebés, uno no sabía si era con dolor o con nada, yo no sabía nada, mi mamá no me contaba nada, yo miraba los bebesitos recién nacidos, ¡pero yo no sabía*

nada! Ay, mi mamá me decía –puje, puje–, y después vino el bebé con el pie, el bebé todavía se movía, sin nada, sin dolor ni nada, pero me lo hicieron caer; ¡ay ahora si me voy a morir! todavía movía los pies mi bebé, –ahora si me voy a morir– hasta aquí me llegó, como uno no sabe, después me dijeron que –ya vamos a bajarte–. Vino Carlos Farekade, me colocó suero, y ya, él estaba de motorista, ahí estaba mi tía Arminda, mi persona y mi mamá, y cuando me bajaron me bajaron con una hamaca amarrada y me tiraron en el bote, al rato yo siento el dolor, ya era como dar un parto, y yo le decía a mi mamá, ya me voy a morir; y mi mamá –coma, coma– [Le decía que comiera] faltaba medio día para llegar a donde estaba viviendo, y ya, se cayó el bebé, mamá alumbre, algo se me está cayendo, mi mamá me encerró con una cobija y reviso el bebé, era una bebesita, ya estaba muerta. Faltaba la placenta, pero ya no me dolía tanto, mi mamá lo cogió con una toalla y lo envolvió, –algún día usted vuelve donde mí, nieta– así ella le habló, –lo vamos a enterrar acá– donde teníamos una casa de piso, entonces se salieron a escarbar con Carlos, yo me quedé en el bote, salieron, yo estaba muy triste, la enterraron, y bajamos hasta aquí, hasta Puerto Nuevo, estábamos yendo a la Pedrera, entonces yo le dije, vamos para la casa, subimos otra vez, mi mamá me cargó, con una cobija, me cargó, yo estaba ya para morir; yo no pesaba nada será, yo llegue, me colgó mi hamaca, –ya usted no puede entrar, va a estar hasta los cinco días acá afuera–, en una casita sencilla, [afuera de la maloca] me encendió una luz con lámpara, yo no podía dormir; siempre que tapaba mis ojos, el bebé ya me llegaba, [recordaba la bebé] yo amanecí, otro día mi mamá me dijo, ya usted perdió el bebé... –así será que uno tiene el bebé–, me sané, mi abuelito me curó otra vez. Bueno ahí si yo escribí una carta, le escribí una carta al que era mi marido, el bebé ya lo perdimos, –yo con usted no quiero saber nada– yo pensé otra cosa, yo le mandé esa carta, después él volvió otra vez, él estaba muy triste, me sentí mal, yo estuve tres meses con mi mamá.

Esta fuerte experiencia marcaría de manera contundente la relación entre Adriana con su mamá Mery. A pesar de que la relación se haría más fuerte y unida entre las dos Adriana pasaría un periodo de tristeza muy profundo a raíz del aborto de su primer embarazo y esta sensación de tristeza la llevaría a tomar la decisión de marcharse de la comunidad por un tiempo e ir a Pedrera para trabajar en una casa de familia.

Las mujeres que han tenido experiencias vitales fuertes que atraviesan el cuerpo y producen rupturas emocionales muy profundas van generando un conocimiento que se traduce a su vez en fortaleza, resiliencia y determinación. Es decir, el conocimiento ligado a esta experiencia de dolor contribuyó a formar un criterio en Adriana que la impulsaría más adelante a tomar sus propias decisiones reproductivas y a marcar pautas de lo que quiere o no para la vida, en especial sobre la relación con sus hijas. Por esa razón, por la inexperiencia, por no saber qué ocurriría en ese momento con su embarazo, y además por la debilidad fruto de su enfermedad Adriana no pudo tomar la decisión de continuar con el embarazo, y en cambio la decisión fue tomada por su madre.

Pasados varios meses Adriana decide viajar para la Pedrera a trabajar en la casa de una comerciante, pero durante este periodo su ex marido aún la perseguía e iba en ocasiones a visitarla a la Pedrera. Ante el temor de que Adriana regresara con William y volviera a quedar en embarazo, su mamá solicita a un tradicional una curación chamánica, sin consultarle a Adriana, y así evitar un segundo embarazo de su hija.

A continuación presento el relato de Adriana sobre este momento:

(AYT): Yo ya tenía dos meses donde doña Bety y me dijo que yo me estaba exagerando que yo parecía marrana [se había engordado], y cuando llega mi mamá, ella [Bety] me había dado ropita de segunda para yo regalar a mis hermanitos, que era de sus hijitos, yo le regalé a mi mamá y mi mamá, qué será ella piensa, fue donde Eugenio Tanimuka, le fue a decir para que yo no tuviera más hijos, ella mandó a hacer para yo no tener más hijos, definitivo será. Y uno sin saber, uno inocente, yo a mi mamá la quería mucho, ella me dio sal, ella me decía, así amarradito, era sal –hija, yo mandé a rezar para usted, que va a

trabajar bien, me dijo el señor, cada comida usted tiene que echar de este salecito para que usted lo coma– yo dije –bueno, listo– Después que ella me lo dio en un almuerzo y en un almuerzo yo lo comí dos veces no más, y yo dije, ¿para qué será esto? Mejor yo no lo voy a comer más, bueno. Yo hacía aseo donde doña Bety, lavar, planchar, doblar ropa, yo lavaba loza pero no hacía la comida. Yo estaba tranquila cuidando la hija última que es Camila, era tranquilo, porque a mí me gustaba cuidar las niñas, yo le peinaba, le amarraba, de repente después que se regresó mi mamá a los meses, doña Bety me confiaba, ya ella sabía que yo era así, yo no salía para la calle, y ella me dejaba salir los sábados hasta las 10 de la noche para yo salir a tomar gaseosa con mis amigos, así yo permanecía bien, bien, y cuando una vez yo no salí un fin de semana, me llegaba el periodo normal, y a los cinco días, yo siento que en mi sueño, pues como un bulto de fariña me colocaron aquí [se señala el vientre], y eso era muy pesado para mí en mi sueño yo decía –sáquenme esto que me pesa mucho– y yo lo empujaba, pero era muy pesado para mí, de pronto eso será me dio efecto por dentro. Como a las tres de la mañana yo me levanto, como con un dolor de estómago, ahí estaba otra compañera a mi lado, –yo estoy muy enferma, no sé qué hacer– desde eso no pude dormir, llegó doña Elena, yo no pude hacer café –hija cómo amaneció– [imita la voz de Elena] –yo estoy enferma–, ella me hizo té de canela, –tome esto es bueno– yo no sabía qué hacer, y así mismo yo monté el café y como a las seis y treinta era la hora de llevar el café al cuarto de ellos, le dije que estaba enferma, ella baja como a las siete, y yo ya no podía andar con ese dolor, ella me da una pastilla, y tampoco, me dijo –vaya al hospital–.

Después de haber comido la sal que le dio su mamá Adriana empezó a presentar problemas con su periodos, dolores muy fuertes y debilidad, sin embargo no le prestó demasiada atención en ese momento ni tampoco relacionó la sal con algún tipo de curación chamánica que tuviera efecto en su fertilidad hasta cuando unos años después quiso tener hijos.

Después de cuatro meses trabajando para una comerciante en Pedrera Adriana decide regresar a Puerto Guayabo y se empieza a vincular al proceso de organización de las mujeres que en ese momento aún estaba vigente en el Mirití. Ahí conoce a Ismael Letuama cuando este trabajaba como motorista para la fundación Gaia transportando a algunos profesionales que se desplazaban en el Mirití en las reuniones con las comunidades.

Adriana me cuenta con gracia que al principio que no se sintió interesada en Ismael, pero él se empezó a acercar a ella y poco a poco fue ganándose la confianza de Mery, la mamá de Adriana. Pasado un tiempo Ismael se sentó con su abuelo y hablaron sobre la posibilidad de que Adriana se fuera a vivir con él. Todos en la familia de Adriana esperaban que ella aceptara pues Ismael era buen cazador y pescador, pero Adriana dudó en tomar la decisión.

Después de varios días pensando si aceptar o no a Ismael, Adriana termina por tomar la decisión de vivir con él. A continuación presento su relato sobre este momento puntual, en el que sobresalen las sensaciones que sentía Adriana por conocer a su suegra Blanca y el temor que le producía no llevarse bien con ella:

(AYT): Llegamos como a la una de la tarde y pasamos, y mejor dicho yo no sabía qué hacer, –si ella me va a regañar yo voy a regresar– yo fui, ella me saludó, bueno, –ya usted vivió con mi hijo– ella me dijo, –ahora yo no quiero que usted le viva celando a mi hijo, porque usted ya tuvo marido– ella me dijo así, –bueno, yo le dije a ella –si su hijo no es celoso bueno, yo no le voy a celar, si su hijo me va a celar yo también le voy a celar, porque yo no nunca pienso en celar, si su hijo es celoso es problema de él–, yo le dije así a ella, bueno –aquí está la casa–, me dijo ella, mi suegra era pobre, no tenía chagra, porque mi suegro [Pascual Letuama] andaba mejor dicho en la ciudad casi 10 años.

Adriana y Blanca se fueron acompañando en los trabajos de la chagra y así fueron afianzando la relación entre las dos. Sin embargo con el paso del tiempo Adriana no podía quedar en embarazo debido a la sal que le había entregado su mamá en Pedrera. Por su parte su suegra Blanca la presionaba y se molestaba con ella cada vez que le llegaba el periodo, tras años de intentarlo Adriana e Ismael deciden viajar al Apaporis durante la celebración de un baile de chontaduro, y así aprovechar para visitar a un abuelo que pudiera curarla y ayudarla con el problema de infertilidad.

Así recuerda Adriana esta experiencia, en el relato deja ver la presión que sintió en ese momento para quedar en embarazo:

(AYT): *Entonces yo le decía a Ismael, –si usted mira que yo no tengo hijos–, –sí, yo sé que ya tenemos dos años–, –si usted mira que yo no tengo hijos vaya déjeme en el lugar, porque de aquí yo no puedo regresar– si fuera cerquita sí, pero esa distancia, desde la bocana de Oiyacá hasta la bocana. Él no me pegaba, me mezquinaba, él era muy callado, jugábamos, la que se molestaba era mi suegra, y por último él me dijo –si usted no tiene hijos, vamos a ver– el finao abuelo me hizo curación para yo no dejarle a él, pero ya en pinta, pero yo no quiero, por eso es que yo digo cuando uno vive con los letuama, es muy difícil, – vamos a intentar ya que usted no puede tener hijos– y ese dolor, porque por dentro yo ya estaba tradicionalmente bien amarrada, yo no podía tener hijos, eso había sido por lo de la sal, y después mi mamá me contó, pero después, cuando yo volví, y nos fuimos donde Rondón [El abuelo Rondón Tanimuka], hice mambe, fariña, y en una muñequada nos fuimos para allá, y en esa noche él me curó, sacó como un balón, unos bejucos bien amarrados, ese es el que no me dejaba tener hijos, bien amarrado, bien amarrado, él [Rondón Tanimuka] dijo que esa era brujería mala, eso me iba a matar, –desde ahora usted no va a comer nada– el [Ismael] me compró pescado, chontaduro, y así yo demoré casi seis meses.*

Después de varios intentos por quedar en embarazo Adriana se hace curar por el abuelo Rondón y después de varios meses consigue embarazarse. Esto y el hecho de que se compartían los trabajos de la chagra con su suegra hizo que la relación con Blanca mejoraba y se generaran vínculos de afecto y cuidado entre las dos.

Los relatos de Adriana nombran aspectos como la llegada de los antropólogos, la movilidad de personas hacia Pedrera para buscar trabajos, la educación escolarizada en las comunidades, entre otros aspectos de la vida social de hoy en el Mirití. Pero al mismo tiempo sus relatos denotan un fuerte aspecto en función de la relación con sus parientes, en especial con la figura ambigua de su mamá Mery, quien fue su maestra en los aprendizajes de la chagra y la persona que más la ha cuidado y protegido a lo largo de su vida, sin embargo también es la figura que más intervenido en la fertilidad de Adriana, provocando su primer aborto y después solicitando una curación para que Adriana no tuviera hijos, sin la autorización previa de su hija. Esto marca el tipo de relación que tiene Adriana con su madre, que si bien está basado en los afectos también está configurado por las situaciones que Adriana ha vivido.

Por otra parte, en el relato de Adriana sobre salen aspectos que dan cuenta que las mujeres jóvenes de la región, incluso aquellas que han tenido referentes por fuera del Mirití, siguen teniendo relaciones muy fuertes con el pensamiento chamanístico. Esto determina la forma en que se produce el control de la fertilidad y la sexualidad, y para el caso de Adriana la forma de practicar la anticoncepción no consentida. Sin embargo aunque las mujeres estén acudiendo a sistemas de control de la fertilidad con métodos occidentales, como lo escuché en varios momentos durante mi experiencia de campo, las formas de control de la sexualidad y la fertilidad siguen estando fuertemente conectadas con el pensamiento chamanístico debido a que la fertilidad está ubicada en el centro de lo que se entiende como la persona femenina en el Mirití.

Capítulo 4: Aproximación a la política nativa

3.3. Una política de los tejidos sociales

Como se planteó anteriormente la sociedad amazónica que nos ocupa se encuentra desde hace más dos siglos en una dinámica de cambios documentados a partir de registros de exploradores, datos etnográficos, informes de misiones coreográficas, entre otros (Dominguez 1995, Cipolletti 2017, F Correa 1982). En la región del Mirití estas transformaciones han provocado cambios y rupturas significativas en el modo de organización social que tienen una fuerte incidencia en las formas en que hoy en día se ejerce el poder político.

En un primer nivel la forma tradicional de organización del poder político se sustentaba en el control de la fuerza de trabajo que ejercía el maloquero o dueño de maloca a través de la realización de diferentes rituales donde exhibía y reafirmaba su dominio cultural y chamanístico. En un segundo nivel, esta capacidad de mediación a partir de elaborados bailes y negociaciones con otros maloqueros estaba sostenida por la capacidad de producción material realizada por las mujeres y demás personas de la maloca. Es decir, este poder ritual tenía una base material y económica mediada por la fuerza de trabajo disponible para cada maloca (Santos Granero 1986). Sabemos que las mujeres eran y son las encargadas del trabajo y producción en la chagra, lo cual es considerado por varios autores como la base del poder político y de la abundancia para las personas de esta región (Guzmán 1997; Jackson 1990-1991; Mahecha 2015; Van der Hammen 1992). Pero más allá de la función material encabezada por las mujeres, ellas también se encuentran en el centro de los intercambios y alianzas entre las malocas ocupando un lugar prioritario en las relaciones de reciprocidad establecidas por los maloqueros y contribuyendo a través de la función del intercambio al apaciguamiento de tensiones, el establecimiento de relaciones y la concertación de alianzas entre malocas. (Gasché 2003, Santos Granero 1986). Las mujeres eran entonces las tejedoras y el tejido básico de las sociedades amazónicas del río Mirití.

Es interesante pensar que con las transformaciones en torno a la figura de la maloca multifamiliar y el poder de los maloqueros surgió otro tipo de organización social que amparaba la construcción de casas o malocas más pequeñas en función de una familia monógama y unifamiliar. La figura de familia nuclear se consolidó especialmente a lo largo del siglo XX, sumado a la organización en forma de comunidades donde estas unidades familiares tenían lugar teniendo en cuenta los recursos y la distribución del espacio⁶

Aunque la transformación de la organización social en el Mirití produjo que la maloca como unidad multifamiliar se disolviera, la figura de la chagra y el trabajo material se mantuvo a lo largo del tiempo. Las mujeres siguieron realizando la chagra y manejando los aspectos que tienen que ver con la reproducción y la fertilidad. Sin embargo, el efecto del trabajo desarrollado por las mujeres y hombres dejó de concentrarse en alimentar el estatus de una maloca y una unidad social a su alrededor. Esto quiere decir que se establecieron otras formas de gestión social del territorio,

⁶Si bien las comunidades empezaron a conformarse desde la década de los 20, solo hasta la conformación de un resguardo en los 80 y tener los papeles concernientes a los límites administrativos, las comunidades comenzaron a emerger tal cual las conocemos hoy en día. (Dato tomado de la línea de tiempo construida conjuntamente entre ACIMA y los asesores de la Fundación de Gaia, la línea de tiempo pude conocerla en el Diplomado de Participación Política de las mujeres Nov/2018)

que si bien continuaron basadas en los aspectos rituales y cosmogónicos así como en la producción material, no dependían y/o no estaban basadas únicamente en la relación entre maloqueros.

En esta nueva configuración de la organización social, también los niveles de agenciamiento se fueron constituyendo de maneras variadas. Lo que interesa mirar aquí es que al producirse un cambio cultural y ubicar otros referentes que influenciarían en la unidad cultural en la región, los niveles de participación de las mujeres también empezarían a emerger en torno a la configuración social que se estaba presentando, por lo que las mujeres eran más conscientes y ejercían mayor presión sobre los vínculos parentales que sostenían influyendo en la transformación de las relaciones en el Mirití. Este fenómeno se empezó a vivir con mayor intensidad en la década de los 70 cuando las mujeres, en especial aquellas que habían adquirido otros referentes sociales, empezaron a ejercer mayor resistencia frente a la manera de llevar los intercambios y alianzas matrimoniales. A su vez, estas alianzas matrimoniales también se fueron transformando en la medida en que fue entrando en el Mirití un tipo de idea de amor romántico que obedecía a una noción de familia monógama y nuclear como he mencionado anteriormente.

Esto es interesante de observar en los relatos, ya que en la medida en que las mujeres recuerdan y nombran los momentos más significativos de sus experiencias vitales aparecen apropiaciones de algunos de los procesos sociales que fueron configurando la sociedad del Mirití. Por ejemplo, en el relato que Joaquina Letuama la presencia de la fe cristiana y la decisión de casarse de forma católica se produjo debido a la influencia de los curas que introdujeron un modo de idea de familia más acorde con el mundo “blanco”. Joaquina también explica en su relato que la decisión de casarse por la iglesia se justifica por la protección que el matrimonio católico teóricamente le ofrecía contra violencia conyugal que había sufrido con sus otros maridos. También el relato de Adiola Matapí puede ser entendido en el marco de esta transformación social, ya que su papá, Ciro Matapí, rompe la alianza matrimonial realizada por Ernesto Matapí (papá de Ciro y abuelo de Adiola) con Alejandro Román. Adiola amenaza con suicidarse con barbasco para así llamar la atención de su papá quien habiendo recibido una educación católica seguramente ya tenía presente otros referentes sobre las formas de constituir la pareja, lo que le fue beneficioso para Adiola en la medida en que fue a partir su intervención y apoyo que recibió de su padre lo que permitió que la negociación se echara para atrás.

De esta manera las acciones de las mujeres sobre las formas de unión y conformación de la pareja empezaron a estar influenciadas por la presencia de otros valores, adquiridos en gran medida por la educación católica, pero también por los referentes que se adquirían en viajes a otras regiones, como la mamá de Adriana quien viajó a Bogotá a trabajar en una casa de familia, o la propia Adriana Yucuna quien vivió y trabajó en Pedrera, así como Celia, Trinidad y Adiola que estuvieron viviendo y estudiando en el internado de Nazareth. En este sentido el dominar el idioma castellano y poder obtener recursos económicos por su propia cuenta también se convierte en uno de los elementos importantes.

Estos cambios de actitud se evidencian también en las acciones activadas por las mujeres principalmente hacia conductas inapropiadas ejercidas por personas de su propia comunidad o de comunidades aledañas a través de dispositivos sociales como el chisme, o la voz a voz como estrategia de corrección y control social. Paralelamente, las acciones de solidaridad y apoyo, por ejemplo cuando una mujer no puede hacer chagra por alguna razón y recibe alimentos de parte de algún pariente o persona cercana, también se reactivan a pesar de no vivir bajo una misma maloca.

Este fue el caso de Celia Román quien recibió apoyo de su padre y su madre durante el tiempo en que Edilberto Matapí, su marido, permanecía en reuniones prolongadas en las ciudades con motivo de su participación como secretario de salud de la AATI.

Es este sentido en el Mirití emerge un tipo de política que, si bien continua apuntando a las relaciones parentales como base estructural de las relaciones sociales, el papel de las mujeres adquiere mayor relevancia en términos de la organización interna de estas sociedades. Este tipo de política está en función de las relaciones entre personas y apunta al mantenimiento de valores sociales y culturales antes que en función a un gobierno, y propende por una forma propia de cuidar y multiplicar la vida.

Esta política desde el hilo parental posiciona las labores que realizan cotidianamente las mujeres en el centro de la cuestión social y política. La experiencia de las mujeres se expande como gestoras de vida del territorio tejiendo los hilos de una sociedad basada en el mantenimiento de las

relaciones de cuidado entre los parientes, participando en relaciones de tipo horizontal dentro de sus propias comunidades y en función a otras casas y malocas pequeñas. En una sociedad donde los cuerpos se constituyen colectivamente y donde el territorio y la chagra no son ajenos al cuerpo, las mujeres se expresan con una fuerza política más fuerte que la representación.

Si lo vemos desde un plano más amplio, el Mirití es un tejido de relaciones cambiantes, moldeables y tensas en algunos momentos. Ante ello, no existen respuestas preestablecidas para asuntos que se van presentando, más bien la cualidad más importante de esta política tiene que ver con la forma como se sobrelleva la contingencia a través del cuidado del tejido afectivo entre las personas. Ahora bien, para entender porque hay un política de tipo nativa, orgánica y afectiva en el Mirití hay que pensar que en esta sociedad las personas están constituidas por las relaciones que sostienen o, como diría Marcio Goldman, “las relaciones no conectan a las personas, las relaciones crean a las personas” (Goldman citado por Quiceno 2015: 92). Por esa razón los relatos de las mujeres se centran en los acontecimientos en que sus relaciones se rompen, transforman o intensifican lo largo de su vida: las relaciones con la madre durante la infancia, con los chamanes en la menarquia o con la pareja en el momento de tener hijos, son esenciales para la construcción de la persona. Pero también los eventos sociales marcan el devenir colectivo y se establecen en la memoria íntima de las mujeres: los acontecimientos como la conformación del resguardo, la participación en asuntos de la ATTI, o recuerdos de la llegada de organizaciones u otras personas fueron siempre asociados en los relatos orales a los vínculos y redes sociales que poseen las mujeres (Jelin 2001).

Es importante decir que casi todos los relatos presentan una marcada curva de transformación cuando pasan de ser niñas aprendices a ejemplificar sus historias de vida y lanzar criterios de moralidad sobre asuntos para vivir bien en las comunidades. El aprendizaje se convierte en consejo a través de las acciones dirigidas a cuidar los vínculos con los parientes, a mantener las relaciones activas y dar prevalencia a valores como la capacidad de trabajo, la autenticidad y creatividad para la vida.

Ahora bien, las mujeres reconocieron y exaltaron en sus relatos las formas puntuales en que se presentan las relaciones que las atraviesan y que ellas atraviesan a su vez: las primeras son las relaciones de tipo sexual con las figuras y símbolos masculinos, y femeninos. Otro tipo de relaciones que se entablan tienen que ver con lo cósmico y ritual, que transcurre durante toda la vida, en especial en los momentos del nacimiento, la menarquia, los embarazos y partos. También sobresalieron los aspectos que tienen que ver con la conformación de su identidad de género como mujer indígena, sus saberes y dominios a través de la constitución del cuerpo femenino, las curaciones y dietas y el aprendizaje práctico de la chagra.

La presencia masculina emerge principalmente en la forma de un padre que puede ser una figura protectora y dulce, como en los relatos de Herminia Yucuna, Adiel Matapí y Adriana Yucuna; pero también emerge el padre como una figura autoritaria y poco afectiva, como surge en los relatos de Celia Román y Trinidad Yucuna cuando nombran los fuertes castigos que recibían de niñas de parte de sus padres. La otra figura masculina que sobresale es la del marido o pareja. Como la mayoría de los casos, las relaciones con la pareja se establecen a través de uniones por medio de alianzas matrimoniales (a excepción del caso de Adiel Matapí y Adriana Yucuna). La relación con los hombres como pareja significa para las mujeres dejar sus hogares y aprender buena parte de las formas de la familia aliada. Ello se refleja en las narraciones como momentos de ruptura, momentos de gran tristeza e incluso de violencia para poder adaptarse a la nueva familia. Sin embargo, las mujeres reconocen en sus relatos la posibilidad de crear y hacer vida a partir del momento en el que conforman una pareja y se movilizan a otra comunidad expandiendo el territorio y convirtiéndolo en una red parientes y afectos. Esto también les da la posibilidad a las mujeres de adquirir un agenciamiento nuevo, debido a las relaciones que establecen y que componen, y al mismo tiempo, por la llegada de la maternidad que tiene gran valor en el Mirití y que empodera a las mujeres desde su capacidad de crear gente para este mundo.

Las relaciones con lo masculino también representa fuertes tensiones en la capacidad de tomar o no de decisiones sobre los embarazos y la cantidad de hijos. Siendo las mujeres el centro de los asuntos relacionados con la fertilidad, las mujeres que no pueden tener hijos son tratadas con inclemencia por sus comunidades porque esta situación atenta directamente contra la posibilidad de mantenerse cultural y socialmente en este mundo. Aunque, como hemos visto en el caso de Adiel, también de esa situación se elaboran estrategias para sobrellevar la vida.

Durante mi estancia de campo y en todas las ocasiones que viajé por el Mirití escuché historias de mujeres golpeadas, de peleas entre parejas y de la violencia de los hombres contra las mujeres, incluyendo aquellos considerados de gran prestigio por sus conocimientos y sabiduría tradicional. Algunos de los relatos dan cuenta de la normalización de esa violencia, no obstante debido a la vergüenza que sienten algunas mujeres de contar este tipo de experiencias, cómo me aseguraba Hermencia Tanimuka, hay un relativo silencio sobre este tema. Probablemente se trate de un aspecto demasiado privado y parte de aquellos asuntos de la investigación que la grabación con una cámara puede comprometer. Aun así, dos de las ocho mujeres entrevistadas hacen referencia a esta experiencia. Tanto Trinidad como Joaquina centraron buena parte de su narración en detallar con intensidad y tristeza este episodio de sus vidas. Hicieron énfasis en el hecho que, aunque hayan pasado varios años desde el momento en que fueron golpeadas, la experiencia sigue siendo recordada con tristeza. De hecho, cuentan ellas, este tipo de situaciones dolorosas afecta de forma permanente la vida de las mujeres. Pero a pesar del dolor y la vergüenza, se activan otros mecanismos de protección, como el sarcasmo o las burlas contra los hombres maltratadores, para hacer frente a estas experiencias.

Cabe resaltar que estas situaciones de violencia hacia las mujeres se producen especialmente en momentos donde confluyen situaciones de celos y enojo con episodios de ingesta de alcohol. Los hombres en el Mirití están accediendo cada vez más a licores provenientes de Brasil, y es fácil y económico conseguir una botella de cachaça. Ante esto, las mujeres han solicitado en varias ocasiones que se empiecen a reglamentar los controles por parte de ACIMA para la venta de licor especialmente dentro del resguardo, sin embargo, el tema permanece como una cuestión sin resolver.

Otro aspecto mencionado en los relatos en relación a las situaciones de violencia tiene que ver con el parentesco como factor de protección a través de diferentes niveles de injerencia de los familiares para proteger y salvaguardar la vida de la mujer violentada. Así lo expresaron Joaquina Letuama cuando su madre solicitó el apoyo del capitán de Puerto Guayabo en el conflicto, y Trinidad Yucuna cuando su madre aún estaba viva y fue a recogerla a la comunidad donde vivía con Lucio Matapí para que este no la golpeará más. En otras palabras, para las mujeres la cadena de afectos y cuidados de sus parientes toma un peso fundamental. La intensidad y detalle con que son narradas las alianzas sociales y parentales pone en evidencia cómo, antes de entender la participación en asuntos políticos de forma individual, las mujeres propenden por establecer una relaciones equilibradas con las personas que las rodean, demostrando la enorme importancia que adquiere el vínculo social como asunto político.

Por otro lado, la presencia de la esfera femenina resulta fundamental para asentar los lazos sociales de las mujeres. Pero en este tipo de relaciones las mujeres tienen puntos que difieren ampliamente en las percepciones de unas y otras. La figura más importante para ellas es la madre de quienes reciben los consejos, el afecto y el cuidado. También con ella pasan buena parte de su vida cuando son jóvenes y es la madre el referente principal de feminidad que poseen las mujeres en todo el resguardo. Por eso los recuerdos alrededor de esta figura ocuparon buena parte del contenido de los relatos. Al mismo tiempo la madre es la primera figura en ejercer un nivel de control y cohesión social inculcando valores como la fuerza para el trabajo de la chagra alejando la pereza, o el valor al cuidado de los parientes, entre otros, que aportarán a la construcción de la identidad femenina.

Generalmente cuando se produce la ausencia de la madre por haber viajado fuera del territorio, como en el caso de Adriana Yucuna, o por muerte, como en el caso de Herminia Yucuna o Adiola Matapí, otras mujeres cercanas, normalmente parientes, toman su lugar y enseñan a la niña los oficios y saberes que corresponden a las mujeres. Sin embargo, tanto en el caso de Adiola, como en el caso de Herminia reconocen la influencia decisiva del padre aconsejándolas después de la muerte de la madre.

Otras mujeres emergen con fuerza en los relatos, marcando un tipo de referente contrastante con las madres y parientes: las profesoras o monjas, para el caso de las niñas que se desplazaron al internado de Mirití o el de Nazareth; y las mujeres antropólogas que empezaron a hacer presencia en el territorio. En ambos casos, estas mujeres adoptaban, en cierta medida, el papel de una segunda figura materna que aportaba cuidados, valores y conocimientos muy diferentes a la tradición cultural. Un caso del cual todas las mujeres hablan y recuerdan en mayor o menor medida es el de la asesora de la Fundación Gaia María Victoria Rivera, quien impulsó el proceso de comercialización de aceite de Seje y cerámica con el que muchas mujeres aumentaron su nivel de

autonomía tanto en términos de experiencia organizativa, como por los recursos materiales y económicos que recibieron a lo largo de la década de los 90, antes incluso de la llegada de los recursos nacionales de Transferencias manejadas, en gran parte, por los hombres y líderes del resguardo (Rosas 2005).

La fuerza y autonomía de las mujeres revierte directamente sobre el colectivo. Lo que las mujeres hacen, dicen y producen tiene una dimensión explícitamente colectiva y por ello, ha de considerarse explícitamente política. La capacidad de sostener, de romper, de mantener los vínculos sociales es una parte fundamental del agenciamiento colectivo de las mujeres, es decir, de su capacidad de incidencia sobre el ámbito político haciendo presión, regañando, apaciguando, protegiendo, cuidando, dando consejos, produciendo alimentos y fuerza para sostener la vida.

Ahora bien, mi interés por indagar en los relatos de vida de las mujeres del Mirití y tratar de analizar los relatos enmarcados desde las trayectorias vitales, tiene que ver con el hecho de pensar precisamente las posiciones de los agentes en un espacio sujeto a la transformación como en este caso es la sociedad del Mirití Paraná. En esta medida las prácticas y acciones puntuales de las mujeres también se ven modificadas y por ende, su capacidad de agenciamiento transformada. Un ejemplo de ello son las acciones vinculadas a la reproducción y la fertilidad vistas desde la perspectiva de la diferencia etaria. Allí por ejemplo aparecen situaciones donde las mujeres mayores tuvieron menos decisión que las mujeres jóvenes en la conformación de la pareja, la cantidad de hijos y los métodos de planificación familiar que empiezan a recibir las nuevas generaciones. Esto marca una diferencia que se empieza a notar con el tiempo en el Mirití, ya que las mujeres más jóvenes están adquiriendo más referentes de sociedades externas y esto está influyendo en la forma de relacionarse con sus parientes y en la toma de decisiones sobre asuntos referentes a su propia sexualidad y fertilidad.

A su vez ello hace que se produzcan otros mecanismos de control social a través del chisme o de los comentarios de otras personas, incluyendo aquellos de las mujeres mayores para proteger comportamientos morales ante nuevas tendencias y referencias externas. Así se manifiesta en el relato de Herminia Yucuna cuando regañaba y aconsejaba a su nuera, a quien encuentra viendo novelas románticas y escenas de besos en la televisión. Ante eso, Herminia le aconseja a su nuera advirtiéndole sobre este comportamiento (...) *no quiero problemas (...) que ya usted va a dejar a mi hijo*. De ese modo, los comportamientos morales esperados, las redes de parientes y las prácticas de cuidado de las personas son fundamentales en tanto espacios en los cuales las mujeres ejercen altos niveles de incidencia social y constituyen la base de una política nativa, de carácter más relacional y orgánica (cf. Lea 1994).

Uno de los ámbitos donde más se perciben las transformaciones vividas en la región es en la crianza de los hijos e hijas, lo que a su vez está íntimamente relacionado con las estrategias chamanísticas de construcción de los cuerpos. Todas las mujeres entrevistadas manifestaron las diferencias entre las formas actuales de crianza y las formas más estrictas de aprendizaje y formación de la persona femenina en el pasado. A las mujeres las encerraban durante la menarquia, les hacían conjuraciones más complejas, las dietaban de forma más estricta. Actualmente muchas de las mujeres jóvenes tienen su periodo por primera vez cuando están en los centros educativos y por esta razón se produce una interrupción en la conjuración para poder recibir el pensamiento de la comida en muchas de ellas. (Mahecha 2004).

Ante estas transformaciones culturales y sus efectos en las formas de recibir la conjuración para sus dominios como mujeres de comida, las mujeres en el Mirití van asimilando e incorporando otros ámbitos y espacios de acción y de saber. Recordemos por ejemplo el relato de Herminia Yucuna quien solicitó a su marido que conjurara a sus hijas para que ellas trabajaran y “les fuera bien” en el mundo del “blanco”. En este sentido estas incorporaciones de los cambios son ante todo respuestas vitales para enfrentar las transformaciones históricas del territorio y poder aprender y dominar los oficios desde la perspectiva del mundo no indígena. No se trata de adoptar la cultura del “blanco” o de buscar oportunidades fuera del territorio, sino de apropiarse de los poderes externos para fortalecer a la persona femenina, a la familia, al territorio y a la vida. Esto demuestra hasta que punto el chamanismo, las conjuraciones y la construcción de la persona femenina puede tener puntos de flexibilidad y expansión, y los cambios sociales pueden ser incorporados y se manifiestan en la creación de las diferentes formas de ser de las personas en el Mirití.

Es importante decir también que estas relaciones y vínculos entre humanos no serían posibles sin la mediación chamanística que influye en todas las esferas en que se desarrolla la vida en el Mirití.

Todo está en la brujería, me decía Hermencia Tanimuka. La constitución de las relaciones y de las personas se basa en buena medida en la protección chamanística y así se evidencia en el fuerte énfasis que las mujeres ponen en sus relatos, especialmente cuando narran aspectos entrecruzados entre el cuerpo, la fertilidad y el manejo de la chagra. *El cuerpo de las mujeres es comida*. El pensamiento, el conocimiento, las prácticas y todas las relaciones que las mujeres tejen están mediadas por su manejo de las plantas y la chagra. El cuerpo de las mujeres literalmente está asociado a plantas de la chagra, como explicaba en el apartado donde doy desarrollo a la formación de la persona femenina. Todo está documentado en esta tesis y en otras que podemos consultar (cf. Lasprilla 2009; Cabrera 2018; Mahecha 2015; Nieto 2017) lo que confirma la conciencia de las mujeres sobre todos estos asuntos como parte de su papel en el cuidado de las relaciones con los no humanos, con las plantas que maneja de forma directa, y con el cuidado de las mismas, aunque con la protección chamanística de los hombres, en un universo donde las personas son constituidas no solo por los humanos sino por la yuxtaposición de otros seres que también tienen agencialidad, y con los que se establecen relaciones de afecto.

Las enfermedades también están asociadas a la relación entre chagra y cuerpo: un mal manejo de una semilla o no seguir una dieta o una restricción puesta por un pensador puede generar que se disminuya la cantidad de almidón que se extrae de la chagra, o que la plantación comience a tener enfermedades, lo que a su vez, puede producir enfermedades en el cuerpo de la mujer. Botar las semillas de la chagra sin sembrarlas, como me decía Adiel Matapí, genera que la semilla se muera y que los brazos de la mujer empiecen a doler. Esta relación es fundamental y todas las mujeres la reconocen y la exaltan en sus relatos. Una mujer solo se constituye como persona femenina si está mediada por estas relaciones cósmicas en relación a las semillas, la fertilidad y los saberes prácticos que la configuran como tal.

Las mujeres narran en sus relatos que en el momento del bautizo y en el momento de la menarquia se producen dos eventos que configuran el pensamiento de la mujer como dueña de comida. Así, el tiempo de las mujeres está organizado dando prevalencia a los hechos y aspectos reproductivos (Delgado 2006). Y esto adquiere un nivel muy importante en los relatos de las mujeres ya que esta relación con la fertilidad no solamente cobija el ámbito de las relaciones humanas y de género, sino las relaciones ecológicas y cósmicas que afectan simultáneamente las relaciones entre humanos y no humanos.

En esta investigación vimos como los relatos de las mayores Graciela, Raimunda, Herminia y Joaquina, se esfuerzan en dar cuenta que las labores que las mujeres realizan están enmarcadas en un mundo cultural que les reconoce su papel como conectadas con las esferas rituales y políticas (van Der Hammen 1992; Hugh Jones 2011). Sus acciones giran siempre alrededor de la gestión y multiplicación de la vida. Cabe recordar lo que cuenta Joaquina Letuama cuando dice que una mujer no puede ser fuerte si no sabe de su cultura, si no conoce su historia. Para que una mujer sea fuerte en el Mirití tiene que conocer de su cultura y al mismo tiempo mantener sus dominios como son la producción de alimentos, el manejo de las semillas, el cuidado de los parientes. Lo importante de esa fuerza es la capacidad de mantener las relaciones fértiles que nutren la vida y el conocimiento sobre este mundo. Así pues, sea cual sea la figura gubernamental de gestión política ésta debe vincularse con la esfera fértil manejada por las mujeres para que la cultura encuentre pies y sueños en este mundo.

3.4. ¿Representación o aparición? El fuego de las mujeres.

Como hemos visto después de la segunda mitad del siglo XX, la red de parientes y la organización social en el Mirití se fue transformando bajo el influjo de nuevos vectores que afectaron todas las esferas de la vida humana. Esta nueva coyuntura abrió paso a una forma de participación política más cercana e influenciada por los procesos políticos importados desde el Estado colombiano y la constitución política de 1991. Es este contexto se fue configurando finalmente la conformación del resguardo y la AATI ACIMA. Con ello, los hombres jóvenes y más cercanos a los lineamientos de una política no indígena de carácter representativo empezaron a participar, a gestionar recursos y a dinamizar procesos en el Mirití. Estos procesos, constituidos desde un plano más administrativo, le permitieron a las sociedades de la región sostenerse en un territorio frente a las amenazas

provenientes de fuerzas externas, tales como la presencia de los colonos, los actores armados, los grupos mafiosos y las empresas mineras, entre otras fuerzas cuyo objetivo está más planteado desde la idea del despojo y el destierro de las comunidades. (cf. y García 2004).

Sin la activación del conocimiento y las herramientas de la política occidental que fueron adquiriendo los líderes en las últimas décadas no se hubiera podido gestar un proceso que culminaría con la demarcación y la conformación del resguardo, lo que a su vez no les hubiera permitido a las comunidades expulsar los actores que imponían estas lógicas violentas y poco armoniosas con las formas culturales y rituales de la sociedades del río Mirití.

Cuando pienso en este proceso, recuerdo las palabras de un amigo Muinane que vive cerca de Leticia: *los hombres deben cuidar a sus mujeres para que ellas puedan hacer lo que hacen*. Lo que nos indica que las fuerzas y las formas de participación política de carácter masculina, de una u otra manera se articularon y aprendieron los lenguajes administrativos occidentales justamente para proteger en parte las fuerzas femeninas de creación de la vida, haciendo que estas pudieran continuar manifestándose en el Mirití. En esta medida también los papeles de hombres y mujeres y los roles de género empiezan extenderse hacia zonas menos rígidas, para responder a nuevas necesidades. Me parece que la metáfora que mejor se presta para explicar este movimiento se refiere a las mujeres como fuerza creadora para este mundo, en tanto que los hombres imprimen un sentido a las acciones y dan forma a esa creación. Por eso el dominio cultural y espiritual están estrechamente relacionados en cada paso y acción para lograr el bienestar de cada persona y del colectivo (Franky 2004; C Hugh Jones 2011; van Der Hammen 1992; Mahecha 2004, 2015).

Sin embargo las figuras administrativas, de gestión y de representación en el Mirití encabezadas principalmente por los hombres han cristalizado unas formas de participación en las cuales las mujeres parecen no tener voz ni participación. Un ejemplo de esto son los espacios de interlocución entre las mismas comunidades como son los congresos regionales de las AATIS, y los niveles departamental y nacional y las mesas de interlocución con el Estado.

Ambas figuras tienen como escenario la palabra y el ejercicio del pensamiento pero discurren por lógicas diferentes. Si bien los mambaderos en el Mirití son un espacio masculino, están llenos de símbolos femeninos. Como me explicaba Raimunda, cuando una mujer apaga su fogón y se va a dormir, es un mal agüero para el maloquero, porque ella le está quitando poder a él. El mambadero solo se activa cuando se relacionan dos fuerzas complementarias (sean de distinto género, edad, especie o nivel espiritual). El nivel simbólico de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino afecta profundamente las relaciones cotidianas entre mujeres y hombres. Así por ejemplo, el poder simbólico del círculo de la palabra en el mambadero se alimenta del trabajo material y complementario desde el que las mujeres mantienen el fuego prendido y en ocasiones repartiendo caguana y los hombres sostienen con el chamanismo y la palabra.

Cuando una mujer tiene pensamiento de comida, conoce de historia, y sabe de semillas, puede sentarse en el fogón con la maloquera y compartir los saberes entre las dos. Este espacio está dimensionado como un espacio de poder, igual que lo es el mambadero para los hombres. Las mujeres como Raimunda, Graciela, Herminia y Joaquina tienen poco que envidiar de un mambadero, porque encuentran en su fogón su escenario de conversación, de aprendizaje y de pensamiento, es decir un escenario donde está también el ejercicio de su poder como mujeres indígenas, curadas y dueñas de la comida. No sienten curiosidad por entrar en una conversación que tienen los hombres en el mambadero, ellas comparten desde su fogón la experiencia de los saberes femeninos y sus dominios, que no son inferiores que los dominios que poseen los hombres. En cambio si observamos las formas de ejecución de la política de tipo participativo-administrativa impuesta por el Estado y otras instituciones, a menudo bajo formas de organización como secretarías, delegaciones y coordinadores en su mayoría labores ejercidas por hombres, vemos que las mujeres parecen apartadas porque no encuentran elementos simbólicos, ni físicos desde los cuales ellas puedan desplegar sus conocimientos y saberes como mujeres indígenas.

Esto es interesante de pensar en la medida en que las mismas mujeres en sus relatos planteaban que en muchos asuntos, ellas no se han sentido recogidas por las decisiones que se toman en los espacios de gobernabilidad o en los congresos regionales de la AATI, y sin embargo, tampoco muchas mujeres se atreven a participar cuando les solicitan de algún modo su intervención. En numerosas ocasiones, invitar a las mujeres a participar y activar liderazgos femeninos provoca reacciones de timidez, falta de confianza, envidias de parte de otras mujeres, y malos comentarios de los hombres.

Esta reacción me parece que se debe fundamentalmente a que las mujeres no han encontrado el vínculo simbólico que las conecte con esta esfera político-administrativa que de forma relativamente reciente se ha venido presentando en el Mirití. No tienen un escenario de poder como su fogón o su chagra, donde hay pensamiento de mujer. Es fácil darse cuenta que la mayoría de las veces que las mujeres participan en estos espacios de reunión lo hacen acompañadas de sus maridos y normalmente por asuntos que tienen que ver con la elaboración de la comida para la gente del congreso.

Al comienzo de este texto explicaba mi participación como parte de la construcción de la política pública de equidad de género en el departamento del Amazonas. En esta experiencia previa a mi estancia de campo, viajamos un equipo del cinco personas, tres mujeres y dos hombres, y realizamos reuniones de tres días con las cinco AATIs del Caquetá, con la intención de escuchar principalmente a las mujeres. Durante este tiempo pude darme cuenta que para las sociedades de esta zona el Estado es percibido como simbólicamente masculino. Si bien éramos un grupo con mayoría de mujeres, los hombres se establecieron en la palabra organizando y controlando el resto de voces.

El silencio y la apatía de las mujeres pueden ser mejor comprendidas como un mecanismo de protección de las mujeres frente a la presencia de la figura masculina y dominante que representa el Estado (Segato 2014). Cuando se invita a las mujeres a hablar en público supuestamente se les está garantizando un derecho, pero simbólicamente se les ofrece un regalo, un espacio en el que los hombres les permiten hablar a las mujeres tal como ellos mismos lo harían. Al no tener un espacio simbólico propio, ni reconocimiento explícito de su saber y exigírseles, además, que se empoderen de herramientas que ellas nunca han manejado como la vocería y la escritura por ejemplo, la vinculación con este tipo de política genera en ellas temor y vergüenza. Las mujeres se refugian así en sus saberes y se mantienen distantes, lo que hace que los hombres continúen participando y dominando estos espacios, ya que ellos parecen encontrar mayores ecos masculinos con el masculino occidental en estas formas de organización.

Ahora bien, esta timidez y falta de confianza para ejercer la participación política desde la lógica de la representación no evita que las mujeres expresen su incomodidad y malestar frente a la forma como los hombres entienden, desarrollan y manejan esta forma de política. Al contrario, las mujeres relataron situaciones de manejos abusivos de recursos, de ausencias prolongadas de sus maridos, de rupturas familiares producto de infidelidades y relaciones con mujeres de otras regiones, de alcoholismo entre los líderes hombres, etc. Lo cual provoca el repudio entre las mujeres y malestar en las comunidades. En esas situaciones se evidencia cómo la lógica del cuidado - como símbolo del poder político de las mujeres - choca muchas veces con la lógica de representación política - como ha sido entendida y puesta en práctica en estos territorios. Toda esta reflexión nos lleva a que si pensamos lo político en relación a figuras concretas en los que se supone se ejerce el poder político, ya sea en el consejo departamental o en el mambadero, no alcanzamos a ver todo el universo que se ensambla a su alrededor, puesto que la política o quizá, la micropolítica⁷ (Guattari 2013), se haya en los espacios pequeños y mínimos donde generalmente no ponemos atención, porque nos entretenemos con lo grandilocuente. Quizá hay que poner cuidado a las pequeñas formas y ejercicios de resolución de conflictos, de resiliencia y de cohesión social, que con la persistencia se van convirtiendo en acciones de gran alcance social. Allí están precisamente las formas prácticas en que las mujeres tienen altísimos niveles de agenciamiento e injerencia social.

Ahora bien la participación política de las mujeres en el Mirití invita a pensar una política de puertas para adentro, dicho de otra manera, a partir de los relatos e historias de vida de las mujeres aparecen espacios donde lo político como el fuego de su cocina es encendido poniendo atención al cuidado de los parientes, lo cual sugiere formas políticas más cercanas a lo orgánico (en contraste con las formas mecánicas en que se ejerce el poder establecido), a lo invisible (en contraste a la visibilización y representación del poder), a lo contingente (en contraste a los rígidos principios de la política), a lo afectivo (en contraste a la frialdad de la polemización de la escena política), a lo sugestivo (en contraste al cumplimiento obligatorio de reglas). Es posible decir que tratamos aquí con formas políticas menos patriarcales y más fértiles.

⁷ Habría toda una línea de investigación teórica que va desde el interaccionismo simbólico y la microsociología de Erving Goffman, pasando por el concepto de micropoder de Michel Foucault hasta la micropolítica de Guattari que probablemente nos llevaría más lejos y nos ayudaría a construir el concepto de política nativa. Sin embargo por razones de la envergadura del presente trabajo solo lo dejamos apuntado aquí.

“Los lirios crecen de forma desordenada, su apariencia es una apariencia anárquica, mientras que es contingente, traza por el contrario senderos nuevos de pasajes cuyo mapa es huella, tanto como las conexiones de efectúa una micropolítica del deseo siempre singular” (Guattari 2013: 13). p3

La capacidad creadora de las mujeres, de resolución de conflictos, de experiencias para el manejo de las contingencias diarias pone en circulación un modo de política, que está descolocada de las esferas tradicionales y representativas, y en cambio se acerca más a esferas que tienen que ver con el aparecer y el emerger.

Estas formas de acción política tienen como centro de gravedad el ejercicio mismo de la vida bajo el mar de contingencias que la atraviesa, y sus principales herramientas surgen de la experiencia cotidiana del cuidado y del agenciamiento colectivo y afectivo a través de los vínculos parentales. Las mujeres indígenas en el Mirití pertenecen a un plano donde el ejercicio del poder político es de carácter orgánico, afectivo, cotidiano. En este sentido la política nativa se juega sobre el escenario performativo de lo cotidiano, de la contingencia y de la creatividad para cada momento y cada situación como expresaron las mujeres en sus relatos. No se trata de un ejercicio de planeación y organización a través del discurso, se trata de un ejercicio de acción con la vida. La capacidad creadora de las mujeres para la resolución de conflictos, de experiencias para el manejo de las contingencias diarias pone en circulación un modo de política que se aleja de las prácticas hegemónicas de la representación y se acerca más a esferas que tienen que ver con el aparecer y el emerger.

Las mujeres desde sus labores afectivas y de cuidado hacen que la vida sea posible: sembrar, preparar alimentos, tener los hijos e hijas, cuidarles, lavar la ropa, barrer el patio de la casa o maloca, brindar consejos, generar redes de afecto, apaciguar los conflictos entre parientes, recibir a los invitados, preocuparse por los parientes lejanos etc. A partir de estas prácticas las mujeres entrevistadas construyeron los relatos presentados anteriormente. En estas prácticas y habilidades para la vida las mujeres participan de manera activa demostrando que las personas en el Mirití “viven por causa de lo que hacen” (Overing 1999: 86) a través de la reproducción de la vida y la manera de sobrellevar las contingencias en un mundo que opone permanentemente un amplio abanico de posibilidades y necesidades inmediatas.

La participación política de las mujeres es también un ejercicio de resistencia a ser asimiladas por el Estado. Aunque en los 90 se haya dado un proceso de organización de las mujeres para comercializar y movilizar comida y mercancías para sus familias, su motivación está más ligada a la creación de mejores posibilidades para el bienestar individual y colectivo, que a la obtención de un espacio de representación propio. Sus labores están ubicadas en un plano de resistencia frente al cambio de mundo, que se interpreta como inseguridad para mantener la vida y el bien estar en sus comunidades.

Existe actualmente una tensión que surge desde estos dos tipos de política. La tensión se presenta porque ambas formas de poder están constituidas por aspectos que las distancian: si la política representativa occidental clásica busca generar las condiciones para un gobierno y para la gestión de un territorio, la política nativa, más orgánica, afectiva, desde la matriz, busca salvaguardar la vida y la experiencia vital haciendo lo que siempre hacen las mujeres; encendiendo el fogón donde se cocina el presente.

Conclusiones

En este trabajo he querido acercarme a las percepciones sobre participación política de las mujeres indígenas del río Mirití Paraná por medio de sus relatos orales, grabados en vídeo y la observación etnográfica llevada a cabo durante mi estancia de campo en el Mirití. La idea de acercarme a ellas por medio de sus relatos orales tenía ver con observar los aspectos de sus narraciones en los que sobresale la conciencia que ellas mismas poseen sobre sus labores y saberes que las posiciona como agentes políticos.

En este sentido las mujeres asignaron en sus relatos mucha importancia a las relaciones y el tejido social que sostienen con las demás personas a su alrededor. Diferenciaron las relaciones parentales que sostienen con las figuras femeninas de las que sostienen con las figuras masculinas, y detallando de estas relaciones los aspectos que tienen que ver con el aprendizaje y la constitución de los saberes como mujeres indígenas. Las respuestas que las mujeres generan ante situaciones estresantes, conflictivas y de ruptura a su alrededor dan cuenta de estos vínculos parentales como un factor de protección y de resguardo ante diferentes tipos de amenazas.

En buena parte de las narraciones sobresalen aspectos que evidencian las relaciones espirituales mediadas por el chamanismo y que permanecen en la vida de las mujeres desde el nacimiento hasta la muerte. Sobre este tipo de relaciones las mujeres detallaron cómo se produce la construcción de su cuerpo y de su pensamiento como mujeres productoras de comida y reproductoras de personas para este mundo. Todas estas relaciones cósmicas atraviesan a las mujeres entrevistadas, y si bien en las mujeres más jóvenes se pueden empezar a percibir cambios en las formas de conjuración y conformación de la persona femenina, todas las mujeres manifestaron que de una u otra manera habían recibido alguna conjuración para poder trabajar la chagra.

Una parte fundamental de los relatos tiene que ver con los aspectos emocionales que sobresalen en las narraciones de las mujeres. Los quiebres, las tristezas o alegrías que les produce recordar algunos acontecimientos de sus vidas, refleja la importancia de la experiencia vital como experiencia política constructora de vínculos sociales y generadora de distintas posibilidades de acción. La nostalgia como una forma de exploración por la experiencia vital que al ser enunciada permite dimensionar la importancia de un hecho en la vida.

Así como las prácticas del cuidado de la chagra, de las semillas y del monte apuntan a la reproducción de los frutos, y a la generación de abundancia, el cuidado de los cuerpos y el mantenimiento de los vínculos sociales permiten continuar tejiendo la vida. El territorio en esta medida es configurado como un tejido de relaciones que las personas crean y que a su vez crean a las personas, las mujeres hacen parte de esto puesto que nutren constantemente estas relaciones.

En esta medida las prácticas y acciones que desarrollan las mujeres plantea un tipo de política más orgánica, más cercana a los cuidados parentales, una política nativa en términos de lactancia, una política de la nutrición de la sociedad. Esta política es lo que permite navegar la contingencia, crear con sabiduría y paciencia alternativas para la vida, sobrellevar los conflictos y dificultades, y de posibilitar la permanencia y la vida en un territorio.

Sin embargo, durante este trabajo abordé la tensa relación producida debido al encuentro entre un modo de configuración y organización político administrativo en el cual se han insertado y

participado más activamente los hombres, y las formas de desplegar la política desde las relaciones parentales, la producción de comida y las labores diarias de las mujeres. En esta medida me interesé por reflejar en algunos momentos de este trabajo cómo se produce esta tensión, en qué momentos se encuentran las dos esferas y cómo las mujeres la entienden desde su propia experiencia.

Esta investigación ayuda a dimensionar las prácticas domésticas y el cuidado de los vínculos parentales como prácticas altamente políticas y necesarias para el desarrollo y mantenimiento de la vida. Contribuyendo a un tipo de investigaciones que busca poner la atención a la forma como se crean, se mantienen y nutren las relaciones humanas, y al mismo tiempo invita a poner cuidado a los relatos orales como formas, desde las cuales las personas dimensionan los acontecimientos de su propia vida y le otorgan un sentido al ser narrados para otros.

Por último, hay aspectos que esta investigación menciona pero que no alcanza a abordar, y que espero puedan ser abordados en otros trabajos ya que dan cuenta de todo un universo de experiencias y tejidos sobre la sociedad tan rica y compleja del Mirití-Paraná. El madre solterismo, la migración de mujeres del Mirití hacia ciudades o cascos urbanos, la homosexualidad abierta, las experiencias relacionadas a la sexualidad con personas foráneas al Mirití, las transformaciones en las masculinidades producto de los cambios culturales. Todos estos aspectos permiten dimensionar las lógicas de transformación, cambio, adaptación de las cuales las mujeres y hombres indígenas participan y a la vez gestan nuevas formas de tomar decisiones, y mantener relaciones con sus parientes.

Anexo 1: *Ahí está mi pensamiento*: Capsula audiovisual de 15 min.

Anexo 2: Glosario de palabras locales

Balai: Es un tipo de plato tejido y en el cual se sirven los alimentos, en especial el casabe.

Banco de pensamiento: Una especie de silla o asiento de madera para usos rituales usado generalmente por los tradicionales o pensadores para realizar sus labores chamanísticas.

Brujería o chamanismo: Sistema de conocimientos y prácticas espirituales, ejercido especialmente por los tradicionales y pensadores. La brujería puede ser usada para hacer maldades y generar enfermedades, como para curar, mejorar las relaciones y demás.

Caguana: Es un tipo de bebida a base de almidón de yuca mezclada con agua. En ocasiones lleva frutas como lulo.

Cantor: Es una persona que ejerce la práctica y el cuidado de los cantos usados para los bailes de tipo ritual. Requiere una formación y preparación especial.

Capul: Parte del cabello que cubre la zona de la frente. También llamado flequillo en castellano local.

Carayurú: Es un tipo de pintura corporal que se prepara de una planta (*Bigonía chica*) y ha sido preparado y rezado por un sabedor por medio de trabajo chamanístico para una determinada función.

Casabe: Torta de a base de harina o almidón de yuca, hace parte de la dieta básica de las comunidades de la región.

Cernidor: Colador usado para el procesamiento del almidón de yuca.

Chagra: Espacio de horticulivo de gran importancia para estas sociedades. Los hombres generalmente ayudan a tumbar y rozar, en tanto que las mujeres son las encargadas de sembrar y manejar gran parte de los cultivos que allí se siembran.

Cumare: Es una fibra natural extraída de la palma *Astrocarium Aculeatum*, o que se produce en la región amazónica, en algunas zonas de la Amazonía es también es conocida como chambira.

Curaciones: Prácticas chamanísticas los tradicionales o pensadores para sacar o curar una enfermedad en una persona. Hay que entender que la noción de enfermedad para las sociedades de esta región no es la igual a la occidental que se basa en dolencias del cuerpo, la enfermedad para estas sociedades es más de tipo relacional, cuando se rompen restricciones sociales dentro de la comunidad y/o hay afectaciones por incumplimiento de restricciones con otros seres del cosmos.

Cuya: Recipiente redondo u ovalado extraído de totumas.

Dietas: Las dietas alimenticias dirigidas a evitar comer ciertas frutas o animales son recetadas por un sabedor o curador después de realizar un procedimiento, sea una curación, un bautizo, una prevención entre otros. La idea de la dieta es poder pactar con el dueño de un animal o fruta para garantizar la protección de la persona a la que se le realizó la curación.

Guayuco: Vestido o traje tejido que cubría los genitales usado principalmente por los hombres.

Maloca: casa o vivienda colectiva y de uso ritual.

Maloquero/a: Persona que maneja y atiende la maloca.

Mambeadero: Espacio de conversación, generalmente en la maloca. Es un espacio exclusivo de los hombres.

Matafrio: Es un tipo utensilio usado por las mujeres para exprimir los líquidos del almidón de yuca. Tiene forma cilíndrica y debido a que es de tipo tejido y posee flexibilidad para escurrir el agua sobrante.

Mezquinar: Tiene dos significados que dependen del uso. Puede significar ser alguien egoísta, que no comparte/ Puede significar cuidado, querer y celar a alguien.

Moquear: Acción de ahumar.

Pilón: Mortero de madera usado especialmente para triturar las hojas de tabaco o coca.

Tucupí Es una salsa a base de almidón de yuca de consistencia espesa y oscura, que dependiendo de los gustos culinarios de cada pueblo y/o mujer que lo prepare puede ser más o menos espeso y llevar ingredientes adicionales como hormigas o ají.

Yuruparí: Ritual sagrado para los pueblos de esta región, es exclusivo de los hombres. También es considerado como una deidad originaria del mundo y de la vida. Para Mahecha (2015) “El complejo cultural del yuruparí comprende un conjunto de construcciones simbólicas, rituales y prácticas seculares que propenden por la regulación de la fertilidad de los seres humanos y no humanos y por mantener el orden cósmico vigente. De modo que la menstruación, entendida como el yuruparí de la mujer, y el ritual masculino de yuruparí son dos lados opuestos pero complementarios del mismo núcleo: el control de poderosas “fuerzas, energías, esencias”, generadoras de vida y bienestar, pero que a su vez son peligrosas, ya que potencialmente originan enfermedad y muerte. Mahecha 2015: 163.

Anexo 3 : Glosario de animales

Cucha: *Dekeyseria amazónica*

Danta: *Tapirus terrestris*

Dientón: *Acestrorhynchus falcirostris*

Guara: *Dasyprocta fuliginosa*

Mojarra: *Cichlasoma amazonarus*

Picalón: *Pimelodus blochii*

Sabalo: *Prochilodus lineatus*

Sabaleta: *Brycon Henni*

Tucunaré: *Cichla monoculus*

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah. 1997. *¿Qué es política?*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- ARDÉVOL, Elisenda. 1994. La mirada antropológica o la antropología de la mirada. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, formato electrónico de la autora.
- BAMBERGER, Joan. 1974. The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (Ed.), *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, pp. 263-280.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de luna, genero, sangre y memoria en los pueblos amazónicos*. Fondo editorial de la facultad de las ciencias sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- CABRERA, Juana. 2018. Relatos de cuidados o sobre estar-juntos en una comunidad nativa amazónica. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- CALDERON, Alejandra. 2016. Nosotros no somos de papel. Tesis de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá.
- CASSÚ CAMPS, Enric, RUFINO PARENTE, Alexis, & DUQUE, Santiago R. 2019. Cambio Climático y desorden social: visiones desde el conocimiento ecológico tradicional tikuna en: Bustamante y Canedo (Eds) *Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático*. Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro Agua- UMSS). Cochabamba, Bolivia.
- CAYÓN, Luis. 2008. Ide ma: el camino del Agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda* (7). Julio- Diciembre.
- CIPOLLETTI, Susana. 2017. *Sociedades Indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y Adversidades (siglos XVII-XX)*. Abya Yala. Quito Ecuador.
- DELGADO, Carolina. 2006. Análisis del testimonio como fuente oral: género y memoria en: *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles* (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España. CEEIB, pp.113-114.
- DOMINGUEZ, Camilo. 1994. *Nación y Etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia 1750-1933* Disloque Editores- COAMA. Bogotá.
- ECHEVERRY, Juan Álvaro. 2004. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Dialogo intercultural? en: A. Surrallés y P. García. (Eds.) *Tierra Adentro*. IWGIA. Documento 39. Copenague, pp. 259-275
- FERRAROTI, Franco. 1983. Biografía y ciencias sociales. *Cuadernos de Ciencias Sociales 18. Historia oral e historias de vida*, Flacso, San José, Costa Rica, pp 94
- FOLEY, Douglas. 2004. El indígena silencioso como una producción cultural. *Cuadernos de Antropología social*. (19), pp: 11-28.

FRANKY, Carlos. 2004. Territorio y Territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuca de la Amazonía Colombiana. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonía. Leticia.

FRANKY, Carlos. 2011. "Nuestro Territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar": Lógicas Territoriales Indígenas y Ordenamiento Territorial en la Amazonía Colombiana en: *Amazonía Colombiana, imaginarios y realidades*. Echeverry, J. A., y Perez Niño, C. 2001 (Eds) Memorias de la Cátedra Jorge Eliecer Gaitán. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, pp. 253-275.

GASCHÉ, Jorge. 2003. El complejo cultural y lingüístico del Caquetá Putumayo (Amazonia Noroccidental) 9 hipótesis sobre el cacicazgo witoto tradicional en: *51 Congreso Internacional de Americanistas*, 14-18 julio. Santiago de Chile.

GOLDMAN, Marcio. 1999. Uma Categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa en: Goldman, Marcio (Org.) *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro.

GOMEZ, Mariana. 2010. De Género, Mitos y Rituales: notas críticas sobre los Estudios de Género en Amazonía. *PUBLICAR*. Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. (19). pp 141-165

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Claredon Press-Oxford. New York.

GRIFFITHS, Thomas. 1998. Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. D.Thesis. University of Oxford.

GUZMAN, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre*. Abya-Yala. Quito.

GUATTARI, Felix. 2013. *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Cactus. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

HALBEWACHS, Maurice. 1968. *La Memoria Colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

HERRERA, Leonor. 1975. Kanumá el mito de los Yucuna Matapí. *Revista colombiana de Antropología*. Vol 18. enero-junio, pp. 387-416.

HILDEBRAND, Elizabeth R von. 1976. La manufactura del Budare Entre la Tribu Tanimuka, Amazonia Colombia. *Revista colombiana de Antropología*. Vol 20 año 1976, pp. 179-189.

HUGH JONES, Cristine. 2011. *Desde el Río de la leche*. Procesos espacio.temporales en la Amazonia noroccidental. Universidad Central. Bogotá, D.C.

HUGH JONES, Stephen. 2011. *La Palma y las Pleyades*. Iniciación y cosmología en la Amazonía Noroccidental. Universidad Central. Bogotá, D.C.

JACKSON, Jean. 1990-1991. "Rituales tucano de violencia sexual", *Revista colombiana de antropología*. Vol 28, pp. 25-52.

KOLHER RIESSMAN, Catherine. 2008. *Narrative Methods for the Human Sciences*. SAGE Publications, CA USA, pp. 244

LAGROU, Els. 2012. Existiria Uma Arte Das Sociedades Contra O Estado?. *Revista De Antropologia* 54 (2). <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39645>.

LANGDON, Ester Jean. 2013. Medio Siglo de Investigaciones de Campo: Reflexión Autobiográfica sobre las Contribuciones de la Perspectiva de Género en: *Manguaré*. 27 (1), pp. 215-240.

LASPRILLA, Victoria. 2009. Chagras y mujeres indígenas: Significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena Ticuna. San Sebastián de los Lagos. Tesis presentada para optar por el grado de: Magister en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia.

- LEA, Vanessa. 1994. Género Femenino Mebengokre en: *Cadernos Pagu*. Centro de Estudos de Gênero. UNICAMP (3), pp. 85-115.
- LISÓN, José. 1999. Una propuesta para iniciarse en la antropología visual. *Revista de Antropología social*. Universidad Complutense, pp. 15-35.
- LUGHOD, Abu. 2012. Escribir contra la cultura. *Revista Andamios*. 9 (19) pp. 129-157.
- MAHECHA, Dany (2015). *Masã goro: la crianza de personas verdaderas entre los macuna del Bajo Apaporis*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . MAHECHA, Dany. 2009. *Del mito de la invisibilidad femenina al mito de la complementariedad: Representaciones de lo femenino en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía. (9).
- MATAPI, Carlos y Matapí Uldarico. 1997. *Historia de los Upichia*. Tropembos Colombia.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2003. *El Mundo de la Percepción, siete conferencias*. Fondo de Cultura económica. Buenos Aires.
- MURATORIO, Blanca. 2005. Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *ICONOS Revista de ciencias sociales* (21), sede académica de Ecuador. Quito, pp. 129-143.
- NIETO, Juana Valentina. 2017. Uno de Mujer es Andariega: palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade. Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis SC.
- OVERING, Joana. 1999. Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *MANA* (1), pp. 81-107.
- PEREIRA, Edmundo. 2012. *Um povo sábio, um povo aconselhado Ritual e política entre os Huitoto-Murui*. Paralelo 15. Brasília.
- PINEDA, Roberto. 2000. *Holocausto en el amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Espasa Forum. Bogotá.
- PINEDA, Roberto. 2014. *Los huérfanos de La Vorágine: los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Academia Colombiana de Historia. Bogotá, D.C.
- QUICENO, Natalia. 2016. *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencia Humana. Bogotá.
- RAMOS, Alcida Rita. 2015. Sobre malentendidos interétnicos. *Universitas Humanística* (80), pp. 53-75.
- RESTREPO, Gustavo. 2006. La experiencia de coordinación Estatal en: *Educación, escuela y territorio en la Amazonia colombiana*. Fundación GAIA Amazonas, pp. 263-296.
- ROSAS, Diana. 2005. El dinero aguas arriba en el Mirití-Paraná: Cuestión de líderes. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Leticia.
- SANTOS, Abel. 2014. Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía. Leticia.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1986. Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland south America en: *Man New Series*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 21 (4), pp. 657-679.
- SEGATO, Laura Rita. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. La edición Puebla: Pez en el árbol.
- SEGATO, Rita. 2015. Género y colonialidad: El patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad en: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

.——. 2014. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres en: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (Eds.). Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

SISKIND, Janet. 1973. *To hunt in the morning*. Oxford. Oxford University Press.

SCHÖNGUT, Nicolás y PUJAL Margot (2014) Narratividad e intertextualidad para el ejercicio de la reflexividad en la investigación feminista: el caso del dolor y género. *Athenea Digital*, 14 (4), pp. 89-112.

SCOTT, Joan. 1996. El género: Una categoría útil para el análisis histórico en: Lamas Marta (Comp) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México, pp. 265-302.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA Pedro. 2004. *Tierra Adentro. Territorio Indígena Percepción del Entorno*. (IWGIA) Lima Perú.

ULLOA, Astrid. 2016. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Revista Nómadas*. Octubre de 2016 (45), pp. 123-139.

VAN DER HAMMEN, María Clara. 1992. *El manejo del Mundo, naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Tropicbos Colombia.

VON HILDEBRAND, Martín. 1975. Introducción a la estación antropológica de la pedrera. *Revista colombiana de Antropología*. 18, pp.15-18.

.——. 1975. El origen del mundo según los Ufaina. *Revista colombiana de Antropología*. Vol 8, pp. 325-382.