



El camino de la abundancia: aliento y fuerza de la gente de centro de la Amazonia

Victoria Andrea Lasprilla López

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonia

Leticia, Colombia

2023

El camino de la abundancia: aliento y fuerza de la gente de centro de la Amazonia

Victoria Andrea Lasprilla López

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Estudios Amazónicos

Director:

Ph.D. Juan Álvaro Echeverri

Línea de Investigación:

Historias y Culturas Amazónicas

Grupo de Investigación:

Etnología y Lingüística Amazónicas

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonia

Leticia, Colombia

2023

*Eiño Fareka buinaño, maiña kue komeki
naime, para que en las futuras generaciones
perdure este aliento y esta fuerza.*

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Victoria Andrea Lasprilla López

Fecha enero 17 de 2024

Agradecimientos

Agradezco a este territorio y a su gente que desde el primer día de mi llegada en el año 2000 me sorprendieron e inspiraron a pensar cómo vivir mejor. Ineludiblemente a sus mujeres, madres, abuelas quienes tienen una fortaleza incomparable, una sabiduría profunda y toda la abundancia del universo para propiciar amor y cuidado a sus semejantes.

A las abuelas de abundancia en San Sebastián de los Lagos, Ruth Lorenzo, Juliana Rufino, Pascuala Fernández, María Helena Fernández, Magdalena Fernández. En Araracuara, a Raquel Andoque, Alicia Sánchez, Leopoldina Kudo. En el Kilómetro 11, a Tomasa Alban, Laura Alban, Lucinda Vásquez. En Puerto Nariño, a Juliana Ipuchima y a Luz Marina León. En Tarapacá, a doña Alba Tabares y a María Silva. También, a doña Mariela y doña Blanca, dueñas de baile en la carretera. Finalmente, a Sandra Fernández y Rufina Román, jóvenes y valientes líderes de sus pueblos.

A los señores que también las acompañan en esa misión de padres y madres del mundo, en especial a don Oscar Román, don Jorge Ortiz, al abuelo Fernando que nos dejó, y claro a mi suegro Jesús Vásquez, Mo. A mi tío por el arte y la estética de la vida.

A la Universidad Nacional de Colombia, mi *alma mater* y más que eso mi segundo hogar acá en el Amazonas. A Juan Álvaro Echeverri, mi orientador y quien además de las recomendaciones y observaciones teóricas me alienta siempre a la creatividad y a escribir desde el pensamiento y la palabra indígena.

A la Gobernación del Amazonas, de nuevo a la Universidad Nacional y a la fundación CEIBA por haber hecho amanecer la posibilidad de estudiar un doctorado en este lugar con comodidad y libertad de dedicación.

A mis amigas de hace tanto, Catalina Trujillo que desde la distancia siempre ha dado buen consejo; Eliana Jiménez, reflexión permanente sobre las dificultades de la vida; Aleja Currea, oasis de alegría; Francly Quiñonez, compañía; Angela Huérfano (ahí estaremos siempre); Lina Gallego que va y viene. A mis cuñadas Antonieta Vásquez, Gloria Vásquez, Alexandra Natorre, Juana Gómez, quienes me han acompañado en la crianza.

A mi madre por la vida, por todo absolutamente todo. A mi querida y admirada suegra doña Esther Gómez, ojalá estas palabras enaltezcan tu labor.

Gracias a Arnold por acompañarme a pensar, a sembrar, cosechar y disfrutar de esta vivencia que día a día nos sigue construyendo como pareja. A la señora Carmen (q.e.p.d) Yaya, Caro y Cami, mi amada familia pastusa. A mis hijos Leónidas y Salvador, luz, color y música de mis días, más que gracias, para ustedes es este trabajo.

A las mujeres de mi vida.

Resumen

El camino de la abundancia: aliento y fuerza de la gente de centro de la Amazonia

Esta investigación presenta el pensamiento indígena sobre los principios de generación y sostenimiento de la abundancia. Esta abundancia no es solo un asunto material, consiste en ser prolijo en conocimientos, alimento, familia, en general bienestar para la humanidad y el territorio. Para comprender lo que esta generación requiere, nuestro trabajo se dedicó a buscar principios éticos y políticos de la gente de centro sobre las enseñanzas del cuidado de la vida, la organización social/formación de humanidad, la conformación de territorialidad y el origen de la fuerza/capacidad/poder. Estos aspectos se desarrollan a partir de la comprensión de la relación de la gente con la comida cultivada, en especial de la agencia de las mujeres como orientadoras del cuidado por medio del cultivo, la transformación y la circulación de alimentos. Las reflexiones que se presentan hacen parte también de una experiencia vital de la autora, quien es ella misma sujeto de aprendizaje de esta ética de cuidado al hacer parte de una familia indígena en la comunidad Nimaira Naimeki Ibiri Kilómetro 11, en el municipio de Leticia (Amazonas, Colombia). Estas experiencias se conectan con la etnografía que se llevó a cabo en otros territorios del departamento del Amazonas (medio río Caquetá), en donde se recorrieron chagras, malocas y se visitaron dueños y dueñas de casas grandes y desde donde se traen esos pensamientos y palabras para comprender el camino de la abundancia como una de las teorías nativas principales en la orientación para el bienestar de la gente de centro de la Amazonia.

Palabras clave: Gente de centro, chagra, abundancia, monifue, teorías nativas, Amazonia colombiana, murui.

Abstract

The path of abundance: breath and strength of the “people of the center” of Amazonia.

This research presents indigenous thought on the principles of generating and sustaining abundance. This abundance is not only a material matter, it consists of being prolific in knowledge, food, family, and in general well-being for humanity and the territory. In order to understand what this generation requires, our work was dedicated to seeking ethical and political principles of the people of the center on the teachings of caring for life, the social organization/formation of humanity, the conformation of territoriality and the origin of force/capacity/power. These aspects are developed from the understanding of the relationship of people with cultivated food, especially the agency of women as care guides through the cultivation, transformation and circulation of food. The reflections that are presented are also part of a vital experience of the author, who is herself a subject of learning this ethic of care by being part of an indigenous family in the community Nimaira Naimeki Ibirí Kilometer 11, in the municipality of Leticia (Amazonas, Colombia). These experiences are connected with the ethnography that was carried out in other territories of the department of Amazonas (middle of the Caquetá river), where chagras and malocas were visited and owners of large houses were visited and from where these thoughts and words are brought to understand the path of abundance as one of the main native theories in the orientation for the well-being of the People of the center in Amazonia.

Keywords: People from the center, chagra, abundance, monifue, native theories, Colombian Amazon, murui.

Contenido

Introducción	1
<i>Aprendiz de chagrera</i>	<i>3</i>
<i>Nuestra chagra</i>	<i>13</i>
<i>La chagra y los rituales</i>	<i>19</i>
<i>Sitios de trabajo</i>	<i>24</i>
El Resguardo Tikuna-Huitoto	24
Otros territorios, otras chagras	25
<i>La escritura</i>	<i>29</i>
<i>El camino de la abundancia o la estructura de esta tesis</i>	<i>30</i>
Capítulo 1 <i>Monifue Uai</i>: Formación de personas en la siembra de alimento para el cuidado de la vida	33
1.1. <i>Las plantas y la gente ¿Qué es una chagra?.....</i>	<i>35</i>
1.1.1. La búsqueda de la palabra de abundancia.....	41
1.1.2. Mi chagra soy yo.....	48
1.1.3. <i>Koko Iyimo</i> ‘En nuestra chagra’.....	51
1.2. <i>Escuchar consejo en la chagra</i>	<i>54</i>
1.2.1. Mi chagra es mi valor: consejo de la abuela Laura	57
1.2.2. La chagra es un hijo: consejo de Rufina	60
1.3. <i>Dietas, cuerpo-canasto y fuerza.....</i>	<i>62</i>
1.3.1. Aprendiendo a ser por medio del comer	66
1.3.2. <i>Kue mairiki</i> : La fuerza.....	72
1.4. <i>Kibama y Kibaño: hombres y mujeres de la abundancia</i>	<i>78</i>
1.5. <i>El cuidado de los Uruki también viene de la chagra.....</i>	<i>80</i>
Capítulo 2 <i>Kokoie monifue</i>: nuestra abundancia, manejo territorial y autoridad.....	83
2.1 <i>Territorios de abundancia</i>	<i>85</i>
2.1.1 Territorialidad en el km 11. Sembrando nuevos territorios	90
2.1.2 Nuestra territorialidad.....	96

2.2	<i>O mairiki: poder, capacidad y autoridad</i>	101
2.2.1	¿Qué es tener autoridad para los murui?.....	101
2.2.2	Buinaiño y Buinaima: Rituales y Manejo territorial.....	105
2.2.3	<i>O mairiki: la familia, tabaco, coca y yuca dulce</i>	116
Capítulo 3 Rafue: haciendo ruido: la magnificación de la abundancia		121
3.1	<i>Rafue: El baile se hace para dar de comer al pueblo, para compartir la abundancia</i> 122	
3.1.1	La circulación de alimentos y bebidas	129
3.1.2	La gente en el rafue	131
3.1.3	Padre y madre de abundancia: la maloca del clan Piña de los Fééneminaa	136
3.2	<i>Los cantos son memoria</i>	143
3.2.1	Rorañi: los cantores.....	146
3.2.2	Don Jesús y sus cantos.....	148
Capítulo 4 Cerrando: monifue riño y eiño fareka buinaiño la dulzura y el enfriamiento		159
4.1.	<i>Madre de los alimentos</i>	164
4.2.	<i>Amaneció Fareka</i>	168
4.2.1	<i>Ser fareka riño</i>	169
4.2.2	Endulzar y enfriar	175
4.2.3	Ya hay semilla, la fuerza de la familia crece	176
4.3	<i>Fareka uai-Palabra fuerza de mujer</i>	178
4.3.1	Tocar el corazón de la madre	180
4.3.1.1	El sufrimiento y el consuelo de la mujer <i>fareka</i>	182
Anexo A: Relato de campo		189
Anexo B: Listado de plantas principales manejadas		195
Anexo C: Glosario general		197
Apéndice fotográfico		205
Bibliografía		293

Lista de fotografías

Fotografía 1. Don Jesús Vásquez..... 152

Fotografía 2. Arnold Vásquez con los niños de la familia aprendiendo un canto. 152

Lista de mapas

Mapa 1. Corregimientos del departamento de Amazonas (fuente: Corpoamazonia).....	23
Mapa 2. Resguardos indígenas del departamento de Amazonas (fuente:Corpoamazonia)	23

Introducción

Siempre me han gustado las chagras llenas de buen alimento, risas, trabajo y autonomía, y siempre me ha interesado la vida política de los pueblos indígenas. Cuando pensé en realizar el doctorado, una de mis opciones era dedicarme a pensar cómo se entrecruzaban y problematizaban las figuras de ordenamiento territorial estatales y la territorialidad indígena. Sin embargo ello requería abandonar mi experiencia de investigación en el tema de chagras sobre las que me ocupé en mi trabajo final de pregrado y en mi tesis de maestría en estudios amazónicos, sobre el sistema de chagras del pueblo tikuna (Lasprilla-Lopez, 2009; Lasprilla-Lopez & Mesa, 2003). En ambos estudios, presenté las chagras desde una perspectiva de cambio y la relación entre las prácticas de cultivo y la consolidación de las identidades femeninas. En un estudio más reciente, inicié una caracterización de las chagras andoque en Araracuara relatando aspectos culturales y de manejo; allí conocí a Raquel Andoque, una abuela y dueña de baile del pueblo andoque. En los diálogos con ella, se visibilizó la pertinencia de la triada chara-maloca-baile: “eso es lo que hay que sostener”, me dijo ella. Doña Raquel me dio estos tres hilos que dieron el entramado para tejer una teoría sobre los fundamentos de la vida social y la gobernabilidad en donde las chagras se presentan como una agencia estructural.

El camino me llevo entonces a la búsqueda de la comprensión del *tejido de este “canasto”*¹ que contendría a la chagra y las expresiones políticas de los pueblos indígenas. Esa tesis se refiere de muchas maneras al cuidado de la vida, como política y como modo ontológico de las sociedades amazónicas. Allí la chagra y el cuidado de la vida se entrelazan

¹ El canasto y el tejido del canasto hacen parte de una retórica que alude a la conformación del cuerpo y también de los pensamientos de la gente, uno es un canasto y en ese canasto uno va depositando sus experiencias y saberes. Ese es su “equipaje” para la vida, tejer también puede entenderse como dialogar, trabajar... una acción que construye vinculando.

expresando toda una ética y una política que se manifiestan en la cotidianidad en el seguimiento de recomendaciones para el cuidado de los demás seres, plantas animales, y que se transfiere después de la experiencia de aprendizaje al cuidado de los hijos. Se apoya en los planteamientos de Joanna Overing (2000), que resalta la importancia de estas acciones comunes y diarias como la crianza, la culinaria y en este caso el trabajo de la chagra como contenedores de expresiones ontológicas y el arte de lo cotidiano ligado a filosofías morales como lo expresa en su trabajo sobre los piaroa (Overing, 1999).

Este estudio hace referencia al manejo de las plantas por parte de la gente de centro.² También, como profundizaré en el siguiente apartado de esta introducción, el desarrollo de este doctorado, así como el proceso de investigación, han hecho parte de mi experiencia familiar y personal, pues mi vida se ha visto entrelazada íntimamente con los asuntos de la chagra y el pensamiento indígena. Por momentos, este escrito se torna en una auto etnografía llena de relatos y reflexiones personales que cuestionan diferencias entre diferentes mundos y pensamientos, pero que pueden permitir integrar al lector a la experiencia etnográfica y aportar a la comprensión de una realidad vivida más allá de la descripción.

Esta tesis trata sobre la fuerza de la gente, sobre cómo esta fuerza viene de su alimento, y cómo tener la capacidad de manejar ese alimento de manera abundante forma gente poderosa, gente que sabe organizar su trabajo en comunidad, conoce su territorio y lo

² Por Gente de centro me refiero a un conjunto de grupos etnolingüísticos que hablan lenguas de tres troncos lingüísticos diferentes: witoto (uitoto o murui-muina, ocaina y nonuya), bora (boramiraña y muinane), arawak (resígaro, hoy en día prácticamente extinto) y la lengua aislada andoque. Aunque diferenciados lingüísticamente, estos grupos comparten muchos rasgos culturales, particularmente en lo que se refiere al tipo de plantas cultivadas y sus derivados (notoriamente el uso de coca en polvo, el tabaco en forma de ambil, la cahuana elaborada a partir de almidón de yuca, el cultivo de una variedad de yuca “de manicuera”, y una serie de otros tubérculos y frutales), la organización social (terminología de parentesco de tipo hawaiano, en contraste con los terminología dravídicas de todos los otros grupos vecinos) y una organización ceremonial muy similar y contrastante también con la de todos los grupos vecinos (Echeverri, 2022; Gasché, 2009). Esta denominación es producto de una construcción histórica relacionada con el periodo cauchero y que se da respuesta a la necesidad de una identificación étnica conjunta de los pueblos. La gente de centro se autodenomina también como “Hijos de tabaco, coca y yuca de dulce”.

administra y comparte con alegría el buen alimento. Es un trabajo sobre los ideales sociales que se transmiten en las palabras del consejo de los ancianos de la gente de centro, pero que también está inscrita en la existencia de los cultivos y la pervivencia de las recetas, en todo lo que se come. Este trabajo se construyó a partir de una experiencia personal que tiene ya una historia, se nutre de todas las enseñanzas que me han entregado chagreros y chagreras, así como de recorridos por el territorio visitando espacios de cultivo; también se alimenta de noches de baile, de cantos y principalmente de la cotidianidad de mi vida en donde permanentemente me es entregado consejo. Pero principalmente tiene asiento en una chagra, donde esas plantitas van allí creciendo, madurando, alimentándonos, para recordarnos que significa la fuerza y el poder de alimentar, compartir, cuidar y estar contentos en familia.

Hasta ahora he pretendido introducir los temas de los que trata este trabajo, quiero resaltar la consideración inicial de que esta tesis es producto de una experiencia de vida familiar y no de un trabajo de campo delimitado por tiempos o espacios; por lo anterior este texto refleja cierta intimidad y emotividad. En segundo lugar, se presenta el asunto del cuidado de la plantas como principio de cuidado de la gente, y en consecuencia los conocimientos para la formación de personas que trae consigo el sostenimiento de una chagra. También, se caracteriza brevemente la chagra como núcleo de configuración territorial, así como extensión de unas prácticas de manejo que se irradian a territorios ampliados. Finalmente, se introduce el tema de las chagras y los bailes, su significado y su relación con las comida cultivada, así como la importancia de los cantos en el nombramiento de estas relaciones y en su publicación y enaltecimiento en la vida social y ritual. Sobre estos asuntos tejemos este escrito, se torna en un diálogo circular y reiterativo, pero atiende a la misma lógica de la vida indígena y a su forma de aconsejar y enseñar que repasa y repasa, es tejido de canasto espiral que va y viene por entre gruesas fibras entramadas, reiterando, aconsejando, recorriendo varios caminos que se entrecruzan hasta lograr darle forma a algo.

Aprendiz de chagrera

Mi actual compañero, Arnold Vásquez, es un indígena murui del clan Gidoní y habita en la comunidad Nimaira Naimeki Ibiri, conocida como “Kilómetro 11”. La gente murui vivía originalmente en las cabeceras de los ríos; según sus relatos históricos, sus ancestros

vivieron en los ríos Igaraparaná y Caraparaná, en los sectores que ahora corresponden a los corregimientos La Chorrera y el Encanto y en donde se encuentran actualmente los mayores asentamientos de la población. La historia de los murui, así como la de muchos otros pueblos amazónicos, estuvo marcada dramáticamente por la bonanza genocida del caucho y las migraciones que de ello se derivaron. En su intento por salvarse, muchos grupos familiares de diferentes clanes huyeron por los quebradones Yaguas (afluente del río Putumayo) y Ampiyacu (afluente del río Amazonas) hacia Perú; muchas de estas familias formaron nuevos asentamientos en las riberas peruanas. Algunas personas continuaron su migración buscando retornar a territorio colombiano, entre ellas la de mi esposo quienes finalmente y después de una generación nacida en los reasentamientos peruanos, llegaron a Leticia, un pequeño pueblo en formación, y se establecieron en el actual barrio José María Hernández, en el Umarizal, en el sector de Xingú (en Brasil), en el río Tacana (a ambos lados de la frontera) y, finalmente, en el Kilómetro 11 que es en donde mi suegro y mi suegra se conocieron y formaron una familia.

Arnold nació en una casa-chagra a orillas del río Tacana, y su familia ha manejado muchas chagras para sostener a sus hijos. Actualmente, está viviendo en el núcleo poblado de la comunidad; sus hermanas tienen empleos asalariados así que la chagra dejó de ser una actividad principal en sus vidas; sin embargo, mi suegro mantiene vivos sus cocales, pues es un mambeador y mi suegra tiene un solar llenísimo de plantas medicinales, frutales y semilleros. Cuando nuestra relación empezó, Arnold se encontraba abriendo una chagra como parte de su proceso de crecimiento y maduración como hombre. Dentro de la formación indígena tradicional, se debe asumir el aprendizaje y la experiencia de la chagra como parte de la consolidación de una persona. Él tenía el reto personal de socolar, tumbar, quemar y sembrar una hectárea de tierra, tareas que hacen parte del proceso de constitución de un espacio de cultivo.

La chagra como sistema de horticultura ha sido ampliamente descrito en la literatura, sin embargo, hacer una chagra, además del dominio de conocimientos especializados, implica la integración del trabajo familiar, el acceso a semillas y territorio, pero sobre todo es la declaración de un compromiso social en donde se busca la abundancia de alimento para el bienestar y la alegría de todos.

Una chagra comienza por el reconocimiento y la selección de un terreno con suelos adecuados. Ese terreno se socola, que consiste en el desbroce de latizales para despejar

los palos grandes. Después de la ubicación del terreno, esta es la segunda caracterización del territorio donde uno va a trabajar, es “*conocer a la mujer con la que usted va a vivir*”, dice Arnold con naturalidad al personalizar la chagra. También, me dice que la socola es una formación, es el estudio de “la parte del machete, donde esa herramienta puede traer alimento o puede dañar, herir, traer destrucción; esa herramienta está presentando esa educación”.

Después de la socola, viene la tumba, trabajo masculino, riesgoso y que trae consigo muchas recomendaciones y cuidados. Antes de realizar la tumba de una chagra, la gente se sienta la noche anterior a mambear, planear y proteger dicha actividad. La tumba de la chagra tiene un significado muy especial para un hombre: *tiede, botaide* —goiza—. Tumar una chagra es enfrentarse a las dificultades, expresar y demostrar la fuerza masculina en trabajo que se va a volver alimento. La tumba de esos árboles es una batalla librada entre el hombre y la selva para hacer aflorar abundancia. Los más jóvenes pueden empezar tumbando en rastrojos (bosques secundarios), pero su verdadero valor se mide cuando se tumba el monte virgen y los árboles más grandes.

Sigue la quema como etapa transformadora, la purificadora del terreno por medio de la candela, que lo deja limpio y abonado para poder sembrar: *jobaide* —quemar, se ilumina ese lugar; que quede bien quemado implica que la chagra irá bien.

Finalmente, la siembra, *jirite* (sembrar yuca), *rite* (sembrar frutales): la demostración de fertilidad, fecundación de la tierra, la sexualidad; es la conexión de la naturaleza y la demostración de los roles de hombres y mujeres en la reproducción de la vida. Ese trabajo tiene un orden, debe armonizar, están presentes los niños y niñas, los cuerpos que aún no se han “calentado³”, también los cuerpos “curados⁴” y que serán más benéficos para la semilla.

Los alimentos cultivados en la chagra tienen diferentes temporalidades de producción y el manejo y aprovechamiento de esta abundancia se da en diferentes escalas de tiempo. El uso más intensivo del espacio se da en los primeros tres años, que es cuando se pueden realizar resiembras anuales de yuca, ñame, plátano y piña, los cultivos de mayor rotación. A mediano y largo plazo la chagra empieza a producir diferentes clases de frutales, entre los cinco y diez años se abandonan las labores de cultivo intensivo y estas chagras

³ Similar al uso de “endurecer”, el cuerpo se calienta cuando inicia su vida sexual.

⁴ Con oraciones y dietas se “curan” los cuerpos para que el trabajo sea abundante.

cambian de nombre, ya pasan a ser sitios de recolección de frutas, son lugares que marcan la territorialidad de una familia y a donde se sigue acudiendo a buscar alimento.

El lugar que Arnold seleccionó para hacer su chagra era un rastrojo secundario de aproximadamente 35 años de edad, que había sido la chagra de sus padres. Se eligió este terreno por la cercanía a la comunidad, tres kilómetros aproximadamente, y porque esta zona siempre ha sido el territorio en donde ha vivido la familia. Cuando nos conocimos, nuestras conversaciones incluían la chagra, el trabajo, las plantas y los alimentos. Empezar a conocer y recorrer estas trochas, ver las etapas del trabajo, participar, acostumbrarme, cansarme, así poco a poco fue apareciendo muy fértil este camino, ya sabía quién sería mi pareja —y mi tema de investigación. De hecho, ser abundante, tener la capacidad de producir abundancia, es un valor importante en la formación de parejas; en la ética murui, en una mujer representa su fertilidad y en un hombre su fuerza, y en ambos su *mairiki*: la fuerza, el poder que proviene de ese alimento que se produce y del que se va a alimentar a la familia. Así entonces, Arnold era un hombre fuerte, saludable, vital y trabajador, en términos indígenas un buen prospecto de pareja.

Hasta ese momento yo nunca había sembrado una chagra, pero conocía a grandes madres del alimento. Además del trabajo con doña Raquel, me había acercado a chagras, chagreros y chagreras, mujeres como doña María Silva de Tarapacá, indígena bora que me decía que ella era como una guarita⁵ porque donde ella iba tenía que estar sembrando, gran cocinera preparadora de ají negro, siempre pensando en sus plantas. Doña Alba Tabares, indígena murui, también habitante tarapaqueña, quien como hija de maloquero pensaba en poder tener grandes chagras para hacer baile, llenas de manicuera y de sus plantas de poder que tan celosamente cuidaba. Sandra Fernández, tikuna, líder indígena del Kilómetro 6 en Leticia que sabe lo que vale una chagra y que a pesar de ser joven y haber tenido la posibilidad de “salir de ese mundo” sigue fielmente sembrado su alimento y alimentándose espiritualmente de él. Las abuelas de San Sebastián con sus chagras universo y su celebración de la fertilidad. Las enormes chagras que conocí por el río Igaraparaná; las de Pedrera de chontaduro y piña; doña Laura Albán, abuela murui, una de las matriarcas de la comunidad del Kilómetro 11 que todavía tiene el poder de *Jitoma* (el Sol) en su cuerpo, para trabajar la chagra; las cantoras del 11 que acompañan en los

⁵ Guara: mamífero roedor *Dasyprocta fuliginosa*.

rituales para exaltar y honrar a la *fareka* (yuca de manicuera) y a la abundancia. Todas estas experiencias me habían nutrido de conocimientos, pero más allá de eso, de un sentir especial que empezaba a compartir, la fuerza de producir alimento, la fuerza de la abundancia.

Con intereses compartidos, mi vida personal y profesional se entretrajeron aún más en la vivencia de una relación que incluía una chagra como una de sus metas más importantes. Mi tema de investigación se convirtió en parte de mi cotidianidad; en casa estaba en campo, no tenía la distancia de la objetividad, pues era parte de. Acomodarme entonces me fue comprometiendo desde el corazón.

Debo mencionar que desde que llegué por primera vez al departamento del Amazonas hacia el año 2000, la mayoría de mi tiempo y trabajo en el Amazonas ha transcurrido más en las comunidades indígenas que en la zona urbana. Entre el 2005 y el 2010, viví en Leticia y conocí de cerca la realidad de las chagras y las sociedades indígenas periurbanas. Con el trabajo de tesis de pregrado en conjunto con una ingeniera forestal, describimos diferentes dimensiones de la chagra, la que fue definida como un “proceso de apropiación territorial” que implica conocimientos especializados y que deriva un “dominio familiar” sobre las áreas intervenidas. Se resaltaron los aspectos de manejo y uso ecológico de los recursos desde una perspectiva de cambio histórico en donde se incluyen nuevas prácticas de manejo mediadas por la introducción de nuevas tecnologías y la necesidad de adaptación a nuevos contextos. Asimismo, se resaltó el papel “cohesionador” social de la chagra en cuanto escenario de trabajo comunitario y educación propia.

Mi investigación de maestría quería entender la chagra en relación con la identidad femenina, así como hacer reflexiones sobre los cambios de las chagras en contextos periurbanos. Esta pudo visibilizar los cambios en la significación de las chagras en diferentes generaciones, así como su relación con la ritualidad y los principios de la identidad femenina tikuna poniendo en el centro el asunto de la fertilidad de la tierra y la fertilidad de la mujer como asuntos consustanciales.

Después de mi grado de maestría, he podido trabajar con ONG's e instituciones estatales y gracias a ello he podido conocer otros lugares del departamento. Trabajé en La Pedrera en temas de conservación y en ese trabajo se consiguió hacer un diagnóstico socioeconómico de las comunidades del medio Caquetá. En este, logramos tener datos de consumo de alimentos de 6 comunidades y estimar el gran aporte de la chagra a la

soberanía alimentaria de la población. Durante la maestría, participé como asistente en el proyecto de investigación “Chagra y Selva”, proyecto que buscaba una valoración económica de la producción de la chagra en las economías locales y el reconocimiento de los ingresos ambientales como aporte sustantivo al buen vivir amazónico. Ese trabajo en Caquetá me permitió ampliar este análisis y reconocer la chagra como un sistema económico y de bienestar central y de gran magnitud para la región.

Un par de años después viví en Tarapacá durante cuatro años. Allí me dediqué a un proyecto enfocado en la gobernanza forestal a partir del fortalecimiento de la gobernabilidad y la exploración de actividades económicas innovadoras. Aunque la chagra no era un tema explícito del proyecto, conocí muchas chagras y chagreros y lideré un diplomado sobre gobernabilidad, que implicó visitar las chagras y hablar del sostenimiento y autonomía de la población indígena.

Estos 20 años de convivencia con los paisanos me han hecho cambiar. A lo largo de mi quehacer, he dejado atrás mucho de la mentalidad urbana con la que me formé, he aprendido sobre otra forma de ser social y he incorporado en mí formas de pensar y hacer. Ese reconocimiento e incorporación de asuntos epistemológicos nativos y la necesidad de ser consecuente con un compromiso ético y político empezaron a pasarme la cuenta. Más allá de querer ser indígena, o aparentarlo, se trató de un cambio de mentalidad sobre mi quehacer y sobre la división entre el trabajo intelectual y material que no tiene cabida en las sociedades amazónicas, donde las practicas, el ejemplo y la materialización demuestran realmente quién tiene capacidades y conocimientos. Con estos antecedentes, las raíces de este trabajo son más profundas que el trabajo de campo que se realizó en mi etapa del doctorado. Esta tesis presenta las vivencias y reflexiones de una relación con el territorio y con la gente del departamento, en él se inscriben reflexiones sobre estas y experiencias y están presentes los hombres y mujeres con quienes compartimos el pensamiento, la palabra y la materialización de la siembra y el cuidado de la vida.

En lo que concierne a la Gente de centro, existen tres momentos para el accionar humano: el pensamiento, la verbalización y la acción, es decir la materialización de la palabra, que en términos del *yetarafue*⁶ se expresa como *rafue monaitade* (“hacer amanecer la

⁶ Palabra de consejo: preceptos éticos que son transmitidos oralmente de generación en generación.

palabra”). Cuando uno piensa o habla cosas que no tienen consecuencia en la realidad, estas palabras y pensamientos son desvirtuados, no valen. La chagra es la materialización de la palabra de abundancia, así que al hablar de chagra y de plantas y no tenerlas sembradas es “hablar en vacío”, lo que puede significar enfermedad o debilidad para sí mismo y para la familia. Las plantas son consideradas “defensas” para el bienestar físico y espiritual de las personas. Las oraciones y nombramiento de las plantas que se realizan con fines curativos deben estar “respaldados” por la presencia material de las plantas en los huertos o las chagras de quien las enuncia, pues, si no existen materialmente para respaldar mi fuerza, también me estoy arriesgando a la enfermedad o a un ataque porque ellas son la fortaleza de la persona, la “*verdadera medicina*” de tenerlas sembradas y consumirlas proviene la fuerza: *kue mairiki*.

Este asunto se volvió central en el desarrollo de esta investigación. Al estar vinculada familiar y socialmente con esta sociedad, mi comportamiento empezó a tener otros criterios de juicio. Mi ética y mi praxis profesional se han visto cuestionadas y aleccionadas por este principio de comportamiento que trata de la materialización y de buen comportamiento según la ética indígena. Hablar de chagras y haber dedicado mi investigación a ello me demandaba tener la experiencia de una chagra; ahora aparecía una posibilidad de ser consecuente, ya tenía un compañero que me apoyaría en el trabajo, era parte de un proyecto de chagra de pareja y queríamos tener nuestra propia abundancia, un lugar donde tener una casa y en el futuro hijos que pudieran comer los frutos allí sembrados. Esta era una oportunidad de seguir conociendo y materializando, así que me decidí por ese proyecto de investigación que pensaría, hablaría y materializaría la vivencia de las chagras.

Ya desde hace un tiempo me siento menos urbana, *más paisana*; es decir, quiero familia, sembrar, cosechar, y este era un paso más hacia construir mi vida con otros ideales. Esta tesis me ha permitido decidirme por una opción de vida diferente, o al menos aventurarme a intentarlo. Nuestra apuesta no es la de realizar exclusivamente un aporte académico; estamos situados en el territorio, tenemos una posición social y política y es nuestro deber comprometer nuestro diálogo con acciones y puntualmente esto significa tener la experiencia de cultivar. Hacer este trabajo despertó sentidos que no conocía, no sabía que me gustaba sembrar, o lo relajante que puede ser deshierbar, no sé si mi idealización de la situación, los años que llevo aquí, o el enamoramiento, me hicieron ver la chagra como un escenario aún mucho más enriquecedor y aportante a la vida familiar y social de lo que

ya intuía, un trabajo duro, “sufrido”, formativo, disciplinado, pero sereno, proyectado a largo plazo, familiar, comunitario, redistributivo, alegre, con fiesta de vez en cuando.

Recuerdo cuando el profesor Jorge Gasché nos hablaba de los bosquesinos, estas sociedades amazónicas con una denominación que sonaba algo fantástica y a los que empezábamos a pertenecer, en donde se acentuaban principios sociológicos disidentes de los de la modernidad y la urbanidad. En su libro *Sociedad Bosquesina* (Gasché & Vela Mendoza, 2011), Gasché logra acentuar aspectos de la vida social de la gente de la selva como las de organizar su ritmo de vida con autonomía, según sus gustos y presta especial atención a las particularidades de los sistemas de cultivo de los habitantes de la Amazonia y dedica una parte de su trabajo a distinguir en ellos asuntos como la complejidad del manejo ecológico para la producción, la diversidad como valor frente a la alta producción, el valor y prestigio social que tienen las mujeres chagreras en estas sociedades, enunciando valores sociales bosquesinos como la libertad y autonomía de la unidad doméstica y viendo en las chagras un potencial de desarrollo “propiaamente amazónico”. Así mismo, en el plano social expone la situación de cómo la sociedad bosquesina evoluciona con indígenas “amestizándose” hasta cierto punto y los mestizos “indigenizándose” en cierto grado” (Gasché, 2006). Gasché fue un habitante de la selva, la conoció, la describió, pero por sobre todo la vivió así que sus textos están impregnados de ese sentir crítico por el desconocimiento de las posibilidades de la vida con bienestar en la selva frente a la imposición dominante de la vida urbanizada y “moderna” que es tan común en el pensamiento y acción de la gente de la región.

Poco a poco me fui transformando; sé bien que mi cuerpo no se formó para vivir de la chagra, pues de esto siempre se habla, desde niñas, hay conjuraciones, dietas, posiciones para poder ser fuerte y mujer de chagra; definitivamente no estoy formada así, mi cuerpo “*ya está duro, no está tierno*” (el cuerpo se endurece con la maduración, después de la primera menstruación, el inicio de la vida sexual, la gestación de los hijos asuntos que veremos adelante); además no dependo de ella, y que esto cambia el sentido de mi participación. Sin embargo, el tiempo que he pasado entre esas plantas me ha cuestionado y me ha enseñado sobre la fuerza, la voluntad, la paciencia, la planificación, la administración, la fertilidad, la fragilidad de la vida y la importancia de cuidarla, la satisfacción de ver la tierra producir y que significa la soberanía, me ha hecho desear vivir de esa manera. En este sentido, la chagra debe comprenderse como una expresión social

de un proyecto ético y político particular de las culturas de las tierras bajas, que además ha sido una respuesta permanente a los conflictos y afectaciones generados por los diferentes desplazamientos y violencias de las que han sido sujetos (Tobón, 2008). La chagra se ha sostenido históricamente como una respuesta a una recomposición social en donde se potencia como base del sostenimiento autónomo de una familia. Este proyecto político también es parte de las acciones de resistencia que perduran en el tiempo para garantizar los principios de identidad. Muchas de las mujeres con quienes hablé mencionan que, ante los desplazamientos, hayan sido forzados o no, lo primero que se llevan es las semillas. Así mismo, al llegar a los nuevos destinos, el establecimiento de chagras es un primer objetivo que apunta a la seguridad y la restauración del bienestar social.

Así llena de dudas, como niña pequeña he estado aprendiendo, experimentando, valorando, jugando, siendo chagrera. Los diálogos con mi pareja romantizan la situación; para él es real, un saber que es su riqueza y que materializa su fuerza y le da consistencia; eso lo hace cambiar todo, porque ya no es sueño, es sudor, esfuerzo, y dulzura que nace de ello. Es seguridad, organización, disciplina; tenemos palabra, pues tenemos chagra; tenemos abundancia y con qué compartir. Tenemos estabilidad, ese es nuestro poder.

Para la Gente de centro, la formación de personas está encaminada a lograr condiciones que permitan el vivir bien, en abundancia, vivir sabroso. Esta noción, desarrollada por algunos investigadores (Belaunde, 2001; Mahecha Rubio, 2015), tiene en la Amazonia algunas expresiones nativas como el concepto de abundancia. En este marco epistemológico y ontológico, es central posicionar el concepto de abundancia —*monifue*. Esta abundancia que se expresa inicialmente como la capacidad de producir mucho alimento, también se relaciona con otros aspectos como los conocimientos, las palabras, los hijos, es casi un estado del ser que se busca relacionado con la capacidad de sostener y manejar la reproducción y salud de la vida del grupo.

De esa chagra trajimos un niño, Leo, *Kue biko, kue jito*. Me he convertido en mamá: “ya hay entonces quien coma esa fruta y además quien va a ayudar a cuidar y sostener esa chagra, quien alcance un vaso de agua”, dice la palabra de consejo en las voces de muchas personas. Todo esto se ha tratado de aprender a cuidar, cuidar a una pareja, cuidar unas plantas, cuidar a un bebé, cuidar a un suegro, cuidar a una familia. Creo que a mí nunca me enseñaron a cuidar, desde mi educación nunca fue un tema declarado; a mí me cuidaron, pero en realidad nunca se habló, o al menos no de manera tan directa e insistente como aquí, de la importancia del cuidado de los demás.

Según el Abuelo Oscar Román, “la primera chagra es uno”, uno se limpia, se purifica, se siembra, es el primer cultivo para formarse, “para poder tener una pareja y una familia”. Todo el consejo de este abuelo está encaminado a enseñar por medio de las palabras del manejo del alimento a ser buena persona y tener buenas relaciones sociales, poder sostener una unión de pareja y vivir bien en familia y en la sociedad.

Quiero referirme brevemente aquí a la noción de consejo, ya que mi camino actual está influenciado por el *Yetarafue*. La Gente de centro le otorga un rol central a la palabra como entidad creadora que precede otras formas de existencia. Algunos trabajos etnográficos sugieren que para los huitoto las palabras tienen su propia vida y crean la vida (Preuss, 1994). En sus narraciones de origen, cuando el ser humano encontró la yuca dulce y salvaje, empezó a conocer y nombrar la naturaleza con cantos que dieron origen a nuevos nombres y a nueva vegetación. Así, los seres humanos completan la creación al nombrar la naturaleza (Bríñez Pérez, 2002, p. 34). La palabra es el fundamento de su decir, hacer, saber, deber, querer, pensar y poder; en suma, es el reflejo de la misión, visión y organización del mundo que habitan (Norberto & Martínez, 2005).

La palabra de consejo (H. Candre, 2016a; Echeverri, 2022; Norberto & Martínez, 2005; Urbina Rangel, 2011) fue dejada por el creador y a través de las historias, los cantos y los consejos es transmitida oralmente por generaciones. Dichas historias y consejos “salen” en diferentes momentos y espacios, como el mambeadero; sin embargo, este estudio también pretende mostrar cómo la chagra es un escenario de transmisión de consejo con gran potencia.

La búsqueda de la “palabra verdadera” hace parte de la vida, pues también se pueden presentar falsos consejos y guías que hay que saber distinguir. Cuando se encuentra esta palabra verdadera, se vuelve parte de la riqueza del ser y debe ser utilizada con mucho cuidado y sabiduría dada su condición agenciadora, *la palabra es un arma que puede construir o destruir*. En este escrito, se quiere resaltar esa palabra, así como el impacto que puede tener detenerse a pensar y obrar consecuentemente con ella. Todos los consejos que escuché permean estas páginas, hacen parte de mis explicaciones y son precisamente los que elucidan las teorías a las que apuntamos, aparecen entre comillas, en cursiva, citados o anónimos, pero todos hacen parte de una oratoria común que se emplea repetitiva e incisivamente en la vida cotidiana de la gente con la que interactúe.

Rafue es el vocablo murui que se traduce como “palabra”: “...es la actividad mediante la cual las palabras se convierten en cosas, el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo [...] una palabra que nombra lo que busca, una palabra con poder” (Echeverri: 1993:161). Además, Echeverri señala que el término *rafue* también significa “baile”, refiriéndose al utilizado para nombrar las celebraciones rituales que son momentos de magnificación y celebración de la vida; estos actos rituales sociales buscan la materialización de las invocaciones que se realizan con la palabra – en las historias y los cantos- sobre la búsqueda de la abundancia productiva y reproductiva, la curación, el ordenamiento y la revitalización del territorio.

El seguimiento de la palabra de consejo con atención y disciplina hace parte de poder conseguir una vida de bienestar. “Amanecer la palabra”, entonces, es poder ser consecuente, demostrar la disciplina y la sabiduría en el cumplimiento de los que se propone.

Nuestra chagra

Nuestra chagra está ubicada en un terreno de manejo familiar. Debe comprenderse que a pesar de que la titularidad del resguardo es reconocida oficialmente por el Gobierno como colectiva, la gente murui tradicionalmente distingue territorios manejados de manera clánica que han sido dejados desde cierto “origen”. Sobre estos se ejerce autoridad fundamentada en prácticas de lo que se denomina “manejo” u ordenamiento. Este manejo no significa necesariamente intervención, también incluye reservar ciertas áreas ya sea para la preservación de animales, así como para el uso futuro por la familia venidera. A pesar de que las familias fundadoras de la comunidad vienen del Perú o de otras localidades colombianas en donde quedaron familiares asentados, esta noción de territorio se implanta en estos nuevos territorios, ejerciéndose una territorialidad con fundamentos similares en cuanto al respeto de territorios familiares o clánicos. De esta manera, las familias fundadoras definieron ciertos límites en sus territorialidades que son respetados por la mayoría y que se hereda o adjudican basados en reglas de parentesco o de alianzas

matrimoniales⁷. Este es el caso de la familia conformada por Jesús Vásquez y Ester Gómez, mis suegros.

Jesús es descendiente del pueblo murui, del clan Gidoni, y Ester es muina del clan Yoriai, dos de los grupos de la Gente de centro. Ellos llegaron a estos territorios provenientes de otras tierras. Don Jesús venía del Estirón, poblado peruano sobre el río Ampiyacu, tenía 17 años cuando bajó por el río Ampiyacu y llegó a Leticia a bordo de una canoa después de navegar una semana por el río Amazonas. Cuando se bajó en el puerto de Leticia, vendió la canoa por 20 pesos y compró una muda de ropa, zapatos, toldillo, hamaca y le sobró. Preguntó a muchas personas por su hermano que ya había llegado por acá y nadie le dio razón y, después de deambular por el puerto, escuchó a alguien hablar en su idioma, se ubicó y supo de su hermano para luego hospedarse en el pueblo con la gente que encontró. Al otro día, sube por la carretera que era puro barro y palo, subió a pie hasta la casa de sus familiares en el Kilómetro 11 y aquí se estableció; cuando llegó, recién se había nombrado la comunidad como acción comunal.

Doña Ester llegó con su familia a inicios de los 80 a bordo de una embarcación de la que un familiar era cocinero, ella venía del Perú. En esa época, los kilómetros eran puras trochas, ella y su familia llegaron inicialmente al sector del Xingú en el Brasil, allí había una maloca en la que se alcanzaron a celebrar bailes, después los brasileros los sacaron de allí ordenándoles que regresaran a tierras colombianas. Doña Ester cuenta que llegaron a orillas del Tacana a poner su primer cambuche donde ahora funciona el bañadero del centro poblado Tacana, venían con algunos paneros de fariña y sus semillas para sembrar, cuenta que el río estaba lleno de peces y había mucha fauna, que ya había otra familia cerca de allí y que con ellos conseguían plátano y algunos otros alimentos para complementar la carne mientras sus chagras producían.

La primera casa de mis suegros fue en el río Tacana. Ese padre y esa madre convivieron muchos años en ese territorio, lo produjeron y cuidaron, en el hay huellas de su manejo como pareja:

“Rastrojos, surba, umarizales, asaisales, caranasales... esas semillas que ellos comieron ya crecieron, las frutas que traían silvestres del monte, canangucho, mil

⁷ Nieto (2006) trata con detalle el asunto de las problemáticas territoriales de la comunidad del Kilómetro 11.

pesos, asaí, bacaba, laurel, quedaron allí sembrados, fueron pepas traídas. Así viene la colonización de esas frutas. En ese territorio, hay especies silvestres, maderables, medicinales” (Arnold Vásquez, trabajo de campo 2022).

La memoria de los hijos sobre cómo se trajeron del monte semillas, que ahora son árboles maduros en producción, hace parte de una territorialidad construida a partir del manejo de la alimentación. Esta cartografía vital está conformada por manchales de diferentes frutos y rastros que se manifiestan como huellas y memoria de uso de un territorio. Ese es el territorio que hoy en día se reconoce como familiar, a él se sigue acudiendo para cosechar, sacar madera, cazar, pescar, establecer nuevas chagras, es el espacio familiar que garantiza el bienestar de las generaciones futuras.⁸

Ya sabíamos dónde iba a ser la chagra, en este lugar vivieron hace muchos años doña Ester y don Jesús y tuvieron sus chagras. En él, se hallan muchos recuerdos, algunas semillas y pequeños árboles guardados debajo de toda la vegetación salvaje que ya lo había reclamado. Lo circundaban asaí, bacabas y cananguchos ya maduros y en producción, una de las riquezas intocables del lugar y estábamos cerca de la quebrada. Allí, Arnold ya había hecho una socla y una tumba, a ello siguió el proceso de quema y organización del espacio, lo que supone recoger los palos para amontonarlos y seguir haciendo pequeñas quemaduras. En esa parte del proceso, llegué a vincularme con el trabajo, nos organizamos para que nos colaboraran algunos primos y amigos en pequeñas mingas y el papá de Arnold. Cuando el espacio quedó preparado, empezamos la siembra y, ya que no había una chagra anterior de donde traer semilla, debimos ir poco a poco consiguiendo de diferentes lugares: yuca de unos vecinos tikuna, piña de Puerto Nariño, así como plátano y algunos frutales, ñames y tubérculos. Yo traje mucha de la semilla de Puerto Nariño, pues me encontraba trabajando allí y mis amigos tikuna me iban aprovisionando.

Una buena chagra tiene de todo, esa va a ser la fuente de tu fuerza, así que es necesario sembrar allí todos los alimentos que tienen esa esencia que va a ser la fortaleza y defensa.

⁸ La abuela Alicia Sánchez de Araracuara me decía, “yo a donde voy tengo comida, a donde voy he sembrado chagra, ese es mío”. Ella ha viajado, desde su lugar de nacimiento ha tenido que moverse mucho para llegar a donde se encuentra ahora, en cada lugar que llegó sembró, en cada lugar que llegó tiene su comida y eso le pertenece, sembrar es un asunto de arraigarse, humanizar poseer por medio del trabajo y la producción un espacio.

Los amigos y familiares al enteraste de que estábamos abriendo nuestra chagra me preguntaban qué iba a sembrar, yo contestaba brevemente: yuca, plátano, frutales. A ello me respondían siempre con una larga lista de lo que es deber tener y que incluía en muchas ocasiones plantas medicinales. A muchas personas les pedí semillas, las mujeres contestaban con orgullo y fuerza que sí tienen, que tienen muchas o con tristeza que las han perdido; tener o no tener plantas y variedades en un asunto de prestigio, alegría, de capacidad, de poder. Con intención, preguntaba sobre plantas o semillas que sé que son escasas, que han entrado en desuso o que se han perdido, pero que siguen siendo importantes. Interesarme por ellas me sitúa más cerca a su posición de sembradoras, de chagreras, me hablan con más confianza, con camaradería. Ellas me recuerdan que las mujeres tienen sus plantas propias, que son de *manejo de la mujer*, que son sus “*poderes*”, “una mujer tiene que tener yuca de manicuera, albahaca, piña, ají, maní...así mismo, los hombres tienen que tener su coca y su tabaco”, así hablan los hombres y las mujeres que recuerdan las palabras de consejo.

Una preocupación actual sobre la situación de la chagra es la perdida de variedades de semilla, entre ellas la yuca para manicuera, planta abuela de gran importancia para el bienestar físico y espiritual y central en la formación de gente fuerte, sabia y dulce. Esta variedad de yuca es solo cultivada por la Gente de centro por lo que me interesó especialmente. Fareka, Eíño Fareka Buinaíño, *la madre, la abuela, la sabia que endulza, que fortalece, que cría a sus hijos para que sean fuertes, saludables, inteligentes*. Siempre me la recomendaron para la crianza, para endulzar la fuerza del esposo, porque él tiene palabra caliente, está en el monte, mambea, necesita de esa suavidad. La mamá de Arnold siempre recomienda: “Hay que llevar *juiñoi* [la bebida preparada a partir de la yuca fareka] a la maloca, eso se usa para suavizar, para que la gente se sane de calentura, de chisme”. En su uso ritual, da la bienvenida, filtra rabias, problemas, cura, endulza, merma; rechaza cansancio, malos pensamientos y palabras, enfermedades; da vida y tranquilidad al ser; ella escenifica la autoridad de la mujer dada por su capacidad de resolver problemas, de enfriar y endulzar.

Ore farekaiño

Ore naimekiño

Ore farekaiño

“Tu abuela de *fareka*, tu abuela de dulzura”, me canta mi suegro cuando le pregunto por ella. En mis indagaciones sobre las diferentes chagras, siempre noté la ausencia de esta variedad, así como la añoranza de las mujeres por tenerla. De esto me empecé a fijar en Tarapacá, en donde una familia Murui heredera de tradición maloquera me mencionaba con frecuencia cómo extrañaba su yuca para *juiñoi*, y lo difícil que era conseguir esa semilla. Desde entonces, siempre pregunto por ella en las chagras, en qué cantidad se tiene, cómo la consiguieron y me propuse como meta personal conseguir, aumentar y repartir semilla, una tarea que también me permitiría recrear la palabra y las enseñanzas relacionadas con esta abuela tan especial.

Cuando hicimos las mingas para el trabajo de campo, volví a preguntar por quiénes tenían esta yuca y casi todas las mujeres contestaron que no, pues son muy pocas, las abuelas sobre todo, las que han mantenido y no han perdido sus semillas; sin embargo, todas se sienten interesadas por recuperarla y conocen el valor especial que tiene, todas estarían interesadas en recibir y aumentar esta semilla y volver a propiciar su uso. En Araracuara, fue similar y, aunque allá hay más presencia de semillas, casi no se consume la bebida. Las mujeres manifestaron conservarla y mantenerla por ser importante, pero reconocieron que no se está utilizando, solo se tienen para no perderlas... solo en la chagra de doña Leopoldina vi un área grande, 50 x 50 de solo yuca de manicuera..., verla ahí rojita tan bonita fue muy emocionante.

En 2010, traje de mi primer viaje a Araracuara unos palitos de yuca para *juiñoi*, eran para una amiga muy querida, un regalo que nunca logré entregar. En ese tiempo, éramos amigos con mi esposo, así que para no perderlas se las di y él las sembró en su solar. Esas yucas crecieron y fueron resembradas, ya una vez se habían cosechado para un *juiñoi* de cumpleaños, había unas 5 o 6 planticas. Cuando abrimos nuestra chagra, todavía encontramos semillas de ellas, y después de varios intentos en los que no germinaron, por fin pudimos empezar a aumentar nuestras yucas de manicuera, primero cinco, luego otras diez. Ya vamos por más o menos veinte maticas sembradas; no ha sido fácil cuidarlas ya que con mi ritmo de trabajo, mamá y estudio es poco lo que puedo ir, pero son mis planticas consentidas dado el esfuerzo de mantenerlas y el valor que tienen dado lo que me han enseñado sobre ellas. También, en la lógica paisana y en ese juego de pareja en el que consciente o inconscientemente sigo siendo medida con los estándares indígenas de la “buena mujer”, traer semilla ha significado poder cumplir con mi rol, significaban que yo era una mujer adecuada. Incluso, traer semilla de manicuera y tenerla sembrada en el solar de

él significó poder tener palabra para uno que otro reclamo justificado: “Ahí está mi manicuera sembrada”, eso quiere decir muchas cosas, ahí está mi trabajo, ahí está mi dulzura, ahí está mi curación, ahí está lo femenino ya sembrado en su territorio y viene de mi parte, esa yuca hace parte de quién soy y lo que ofrezco a mi pareja y a mi familia, es la dulzura con la que criaré a mis hijos y atenderé a quién llegue. *Ahí estoy yo sembrada*.

Hay que tener yuca, yuca para rayar, yuca dulce. El abuelo Mogorotoi, padre de Anastasia Candre, narra así la siembra y las plantas más importantes:

“Después de la quema, la mujer siembra, en reemplazo de las palmas de milpesos que tumbó, la palma de asaí, el platanillo, el cumare, y de arrancar los bejucos, ella siembra palo de yuca brava, palo de yuca de manicuera, palo de yuca dulce, ñame, daledale, semilla de caimo, colino de piña, semilla de guama, pepa de umarí amarillo, pepa de umarí verde, colino de plátano, maíz, caña, toda clase de semillas de frutales, ají, pinturas como *jirizai* y *jizai*, y plantas medicinales como *jaibikiño* y *dirima*, en reemplazo de las plantas medicinales de los animales.

De parte de los hombres se siembra palo de coca, semilla del tabaco, yerbas dulces, tubérculo *garizi*, planta de conocimiento *nimaira*, entre otras plantas curativas” (Candre Yamakuri, 2011).

La tarea consistió en juntar toda la semilla posible y sembrarla, pero una cosa es sembrar y otra muy diferente cuidar. Teníamos entonces ya muchos hijitos que había que ir a mirar y calentar, siempre me recomendaron no dejarlos solos, “son como bebés que se pueden poner tristes y morir si uno no está pendiente de ellos”, dicen mis suegros recordando el *yetarafue*. También, me dijeron que “desde allí se está aprendiendo cómo es la maternidad”. Esta frase me hizo reflexionar profundamente, desde mi experiencia urbana lo más cercano al cuidado de otro ser fueron mis perros; aquí la prueba de cuidado y la demostración de poder ser buena cuidadora se da en relación con el cuidado de las plantas. Ellas son las primeras “hijas”, con ellas se aprende la paciencia, la dedicación, disciplina, entre otros valores importantes para poder “ser buen hombre o buena mujer”. En realidad, en una sociedad urbana en donde muy poco cuidamos a otros, la experiencia de la maternidad llega muchas veces sin asidero, pero en este caso el tener a cargo tanta vida va entrenando para la responsabilidad de cuidado de los hijos, la experiencia de la chagra va formando grandes cuidadores, padres y madres de la gente y de la vida, allí se

resume el principio/ideal fundamental de la gobernabilidad para estas sociedades: saber cuidar y proteger a su gente. Esta declaración no debe confundirse con la presunción de que todo es amor y paz, creo que precisamente esta idealización del cuidado, las buenas relaciones y la abundancia son una respuesta ideológica ante una realidad llena de confrontaciones, odios, envidias, rabia y escasez. Los discursos permiten aleccionar permanentemente sobre la necesidad de combatir estas “enfermedades” que ataca a todos los seres humanos, así mismo las prácticas aconsejadas son una forma de evitar dichos comportamientos, corregir y mantener bajo control las relaciones sociales.

Un segundo momento importante fue cuando la yuca empezó a producir; para ese entonces ya habíamos hecho una pequeña casa donde llegó a vivir mi suegro, construimos también una caseta que se dedicaría a la transformación de la yuca. Era el momento de dotarnos de los elementos para aprovechar esa abundancia y convertirla en deliciosas preparaciones; recuperamos una rayadora eléctrica, un blandón, un machucador y conseguimos baldes, tanques y demás para procesar la yuca. Fueron momentos muy importantes, cada paso trae sus aprendizajes y vincularme no solo con la cosecha, sino con la transformación tornó aún más real y profunda la experiencia familiar. “Ya mi nuera hace casabe, ya mi nuera hace cahuana”, eran expresiones que iban consolidando una relación familiar y mi reconocimiento como mujer “de verdad”. Nuestro hijo también venía ya en camino. Poco a poco, y en estos dos años, la fuerza de la familia también fue creciendo, iban llegando a nuestra chagra las cuñadas, la mamá, los sobrinos, otros primos. La chagra se visibiliza como un espacio de alegría familiar, de aprendizajes y de expresión de fuerza, la transformación de alimento beneficia a todos por igual y además garantiza un espacio de socialización y armonía para todas las generaciones, hombres y mujeres. Esta convocatoria para trabajo familiar, así como para la realización de mingas, también pone a prueba la capacidad de organización y liderazgo.

La chagra y los rituales

Alguien me dijo un día: “hacer una minga es como hacer un baile chiquito”; si bien es cierto que la minga redistribuye la solidaridad laboral, también moviliza la capacidad de brindar bienestar traducido en buen alimento. Según algunas personas, en una minga se deben ofrecer alimento a la llegada, bebida (cahuana o jugos, actualmente otras bebidas) mientras dure, alimento cuando la gente se va y además debe prepararse algo para que

la gente lleve a su casa; también debe haber mambe y ambil. Convocar al trabajo familiar o a una minga también hace parte del ejercicio de cuidado de la gente, quienes además de ir a aportar, son atendidos y con quienes se contrae un compromiso de reciprocidad.

Mucho se ha escrito sobre los rituales de la gente huitoto, Santos Granero (1986) hace un importante análisis sobre la función de los bailes como manifestaciones de control y dominio de los conocimientos y operaciones rituales que garantizan el bienestar del grupo y del ambiente, y a quienes operan estos bailes como personas de “poder”, dado su dominio y control de lo que el denomino los “medios místicos de producción”. En ese control, se resalta la relación recíproca: rituales de producción y producción de rituales. Otros autores como Gasché (1984, 2007) , colecciono y escribió sobre los cantos rituales, mientras que de la Hoz (2005a) escribió una etnografía sobre el baile de Tusi, en el que ella participó como parte de la familia residente. Otros autores indígenas más recientes, como Candre (2007, 2011, 2014), han abordado más profundamente desde las nociones indígenas la relación entre abundancia de alimentos, oratoria, cantos y celebraciones rituales.

Esta tesis analiza cómo la capacidad de manejo de las plantas alimenticias y la abundancia son el resultado de la formación de personas con preceptos éticos y políticos que pueden estar contenidos en las prácticas y discursos asociados con la siembra del alimento, ubicando la chagra como matriz del surgimiento de las nociones de poder, como lo expresa la palabra *mairiki*: fuerza y autoridad. Así mismo, resalta la agencialidad de los productos de la chagra en los momentos rituales.

Dado que en los bailes es fundamental la circulación de alimentos de la chagra, ya sea para abastecer el sistema de intercambios y pagos propio del baile o para el sostenimiento del ritual en sí mismo, este asunto se tratará en el capítulo 3 que analiza el baile en relación con la producción de la chagra visitando las chagras para baile de fruta de los abuelos de Chukiki en Puerto Santander.

Con el baile, llegan los cantos y los cantores. Mi suegro es cantor, *roraima*, sabedor especializado en la ejecución y transmisión de los saberes relacionados con los cantos rituales murui. De estas jornadas, empezaron a desprenderse muchas conversaciones, y también mucha música. Él insiste en que debo aprender la lengua, así que por medio de los cantos fuimos ensayando. En ese tiempo, cantábamos mucho, en los oficios del día, o

por la noche en los diálogos, siempre había algún canto que nos alegraba y que me abría la posibilidad de aprender y preguntar más sobre este campo.

Los cantores suelen especializarse en un tipo de baile, este aprendizaje también demanda dietas y una disciplina estricta para que el cuerpo pueda “grabar” los cantos. Al principio, no entendía nada, poco a poco me fui familiarizando con algunas palabras y fui entendiendo un poco más las letras. Muchas cuentan historias, se burlan, critican; la mayoría hablan de alimento, de comer bien, de las semillas de los antiguos, de buscar la abundancia, de la madre de la dulzura la *fareka*, del tabaco y la coca. Hablan de plantas así que los cantos como asunto central de los bailes son una memoria viva que enuncia la importancia de las plantas en la vida de la gente y funcionan como medio de publicación y de memoria dentro del ritual. Me interesé por aprender algunos cantos, pero más que todo por conocer los que nombraban plantas, o preparaciones alimenticias, en resumen, los que hablaran de chagra.

Empezamos a ir juntos a los bailes, a los tres nos gusta mucho, a ellos porque “se formaron en eso”, a mí porque es una experiencia única de encontrarse, compartir y ver la cultura expresarse ritualmente. Ahora, más que eso, ir era una obligación familiar. Había que acompañar a don Jesús, él es un cantor reconocido en el circuito de malocas locales, y Arnold, como su hijo, debe estar a su lado y se espera que su nuera también lo acompañe. Nunca dejamos de ir a un baile, nos preparamos, algunas veces ensayamos una o dos canciones para aprenderlas, Arnold busca el *jokome*⁹ o las varitas para *Ziki*¹⁰ dependiendo del baile. Es en ese momento que empieza a hacer parte de mis responsabilidades acompañarlos al baile y a generarse una relación más cercana con estos eventos. Mi participación en el baile también fue cambiando, antes bailaba cuando sentía deseos de hacerlo, ahora tenía que estar pendiente de la tanda que cantaría mi suegro para acompañarlo sin falta, también tengo ahora la responsabilidad de recoger sus premios, sus pagos por cantar.

En los bailes, se redistribuye el trabajo, así como el dueño atiende a sus invitados brindándoles cahuana, tabaco, y coca, la gente debe llevar su cacería como regalo. En particular, los cantos se presentan como conocimientos entregados en el baile con un

⁹ Helecho usado por la gente murui en algunos rituales.

¹⁰ Varas de un bambú que se llevan al baile del mismo nombre, son huecas, cuando se golpean contra el suelo emiten un “zumbido” similar al de la voz el caimán *zikida buinaima*.

“valor” determinado asociado a su especialización o complejidad, de esta manera los cantos son valorados por el dueño de la maloca y pagados con alimentos de la chagra y cacería. Candre Yamakuri (2007) habla de su experiencia y de los conocimientos de su padre y de la importancia de los pagos dentro del baile *Yuakí* de la gente huitoto; De la Hoz (2005b), para los Andoque, también describe el sistema de intercambios. Recomiendo ver Griffiths (1998) para un documento destacado relacionado con la economía y la cuantificación y valoración de los trabajos, alimentos y sustancias dentro del ritual.

En los bailes, se encuentra uno con mucha gente, es la oportunidad de saber noticias de la gente de los corregimientos (ver Mapa 1)¹¹. Leticia es el principal destino de migración de la gente del departamento, pues ya sea temporal o definitivamente muchos indígenas de diferentes territorios llegan aquí. Los bailes son momentos de reencuentro y socialidad, así como de reconexión con sus lugares de origen.

¹¹ El departamento del Amazonas cuenta con dos municipios, Leticia y Puerto Nariño, como entidades territoriales reconocidas. El resto del departamento lo configuran los “corregimientos departamentales”, figuras de ordenamiento transitorias que debían convertirse en municipios después del desarrollo de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT). Así mismo, en el departamento se encuentran 23 resguardos constituidos (Universidad Nacional de Colombia, 2012) que también esperan ser reconocidos como Entidades territoriales, lo que depende a su vez de la voluntad y gestión política del desarrollo de la LOOT en lo que se refiere a territorios indígenas. Las comunidades asentadas en el territorio están agremiadas en diferentes organizaciones que ejercen su representación. En el departamento de Amazonas, funcionan: la Organización Zonal Indígena de La Pedrera y Mirití-Amazonas, - OZIPEMA -; la Asociación de Cabildos Indígenas del Mirití-Amazonas, - ACIMA -; la Confederación Indígena del Alto Amazonas, - COIDAM -; la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - ACITAM -; el Consejo Regional Indígena del Alto Amazonas, -CRIMA -; el Consejo Indígena Zonal de Amazonas, - COINZA -; la Asociación de Cabildos Indígenas de La Pedrera y Mirití-Amazonas, - AZIPEMA -; la Asociación de Cabildos Indígenas del Resguardo Yaigoge-Apaporis, - ACIYA -; y, el Consejo Zonal de Tarapacá-Amazonas, - CIMTAR -. Fuente: https://www.corpoamazonia.gov.co/region/Jur_resguardos.htm

Conocer sabedores y sabedoras, comer sabroso, sudar, brincar, demostrar que uno tiene resistencia, salud, curarse, cantar, bailar, celebrar son algunas de las motivaciones para asistir a un baile ritual. Aprendí a asistir con una mirada más consciente sobre la circulación de los productos alimenticios, así como sobre las cantidades y la preparación de los mismos; también he tenido la posibilidad de profundizar con mi suegro sobre los cantos e historias que mencionan dichos alimentos. En el capítulo 3, analizaremos la experiencia de los bailes y los cantos, a la par de la mención de la abundancia y los alimentos en estos en tanto hecho social que representa memoria y como acto comunicativo público. Se presentará a los cantores como agentes sociales de la memoria en las expresiones rituales.

Sitios de trabajo

El Resguardo Tikuna-Huitoto

Todo esto ha sucedido en la comunidad *Nimaira Naimeki Ibirí* (Patio de la ciencia dulce) Kilómetro 11, en el sector Tacana, en donde está la chagra, el territorio, los hijos, toda esa familia de la que hacemos parte y cuidamos. Hacemos parte del Resguardo Tikuna-Huitoto Kilómetros 6 y 11; originalmente fue conformado por comunidades tikuna, quienes recibieron y albergaron, en un acuerdo entre abuelos sellado por la palabra, a los primeros migrantes que llegaban desplazados por la violencia cauchera. Este resguardo está ubicado en el eje de la carretera Leticia-Tarapacá, inicia en el kilómetro 6 y se extiende por el margen derecho de la carretera hasta el kilómetro 23, conformando un polígono de 8000 has del que se excluyen 459 has 4800 m² para un área total de 7.541 has, con una ampliación aprobada de 19.000 has más. Las comunidades del Kilómetro 6 y Kilómetro 11 son las principales en el ejercicio de representatividad política, sin embargo, por divisiones internas, se establecieron las parcialidades Kilómetro 7 y Kilómetro 9 que actualmente tienen cierta independencia de gobierno propio. Todas las comunidades están filiadas a la organización zonal AZCAITA (Asociación Zonal de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico). Aunque en un principio el resguardo era de gente tikuna y huitoto, en la actualidad y con las enormes oleadas de migración a Leticia, se encuentra gente de todas las etnias del departamento. En nuestra comunidad, viven 700 personas, la mayoría

descendientes de los murui y los muina, pero también hay gente yukuna, miraña, ocaina, bora, tikuna, entre otras.

La comunidad del Kilómetro 11 se formó como consecuencia del desplazamiento de clanes¹² y familias desde la Chorrera y el Encanto ocasionados inicialmente por la violencia de la cauchería, y posteriormente por eventos como el conflicto colombo-peruano. Estos ha sido los principales e iniciales factores de movilidad; a partir de allí se generaron otras migraciones que han tenido como móvil la búsqueda de los parientes, el acceso a bienes y servicios en los cascos urbanos, las oportunidades económicas generadas por las bonanzas, principalmente la coca para cocaína, la violencia de los años 80 y 90 que presionó a muchas personas de los ejes Putumayo y Caquetá a movilizarse, así como la búsqueda de nuevos ideales de vida más cercanos a la vida urbana. Los resguardos de la carretera y periurbanos a Leticia han sido entonces los receptores de todas estas migraciones y a la vez han sido quienes han tenido que asumir los conflictos adyacentes a la llegada de la población de tantos lugares del territorio, entre ellos la confluencia territorial de identidades étnicas múltiples con sus propias formas de ordenamiento territorial, gobierno y prácticas culturales, o la conformación de comunidades interétnicas, la invasión de terrenos, entre otros menos evidentes. Este es el lugar de residencia de mi familia política y el mío, allí están ancladas la mayoría de las reflexiones teóricas y acciones de este trabajo.

Otros territorios, otras chagras

En un segundo momento de la investigación, me desplazé a otros territorios. Araracuara fue el otro territorio que nos llamó a este trabajo, ya con las inquietudes sembradas por doña Raquel sobre la centralidad de la triada Chagra-Maloca y Baile en la vida política de una comunidad. Para llegar a este territorio, nos pusimos en contacto con Rufina Román, lideresa uitota de la AATICRIMA (Asociación de autoridades tradicionales indígenas, Consejo regional indígena del medio Amazonas) con quien ya nos conocíamos y compartíamos el interés y el amor por el tema de las chagras. Con ella, sostuvimos varias conversaciones antes de viajar compartiendo expectativas, documentos, metodologías y

¹² Aimeni, Gidone, Faiyajene, Yoriai, Naimeni, ereiaï, nuigaroiï, Degirai (primer abuelo de nosotros gidoma), juziñabirai (primer abuelo de parentela de don Nicanor, les gusta alegar... gente brava, se transforma en tigre), y unos pocos representantes de los clanes isikifo, majaiño. (Nieto, 2006)

muchas proyecciones del trabajo, a través de ella gestionaríamos la presentación ante el CRIMA y nos contactaría con algunas personas que podrían estar interesadas en dialogar sobre el tema. Araracuara era un destino en el que esperábamos poder encontrar mayor vitalidad en la celebración de rituales y por consiguiente muchas chagras para baile. A la vez buscábamos diversidad en expresiones de la relación entre las chagras y la vida desde diferentes pensamientos étnicos, ya que este sector está habitado por gente muinane, andoque, huitoto y nonuya, como etnias mayoritarias.

Mi director de tesis Juan Álvaro Echeverri quien ha trabajado en la zona durante muchos años también no hizo algunas recomendaciones de lugares a visitar. Por medio de él, supimos de don Jorge Ortiz y doña Leopoldina Kudo, gente de maloca, dueños del ritual de *Yuaki* en la comunidad Chukiki. También, decidimos trabajar con don Óscar y doña Alicia Román, padres de Rufina que habitan el río Yari y quienes son reconocidos conocedores del pensamiento indígena y la palabra de consejo.

El territorio de esta zona tiene como eje el curso del río Caquetá, ancestralmente existe un ordenamiento étnico que ya tiene organizado el territorio. Actualmente, se reconocen dos poblados principales, Araracuara y Puerto Santander, separados por el río Caquetá, que es el límite geopolítico entre los departamentos del Amazonas y el Caquetá. Ello ha implicado diferentes desarrollos territoriales en cuanto infraestructura urbana (servicios como energía, hospital, escuelas etc.). A excepción de esto, es un territorio uniforme en cuanto a riquezas culturales, saberes, ecosistemas, paisajes, historias, chagras, alimentos, medicinas, cantos, historias, agua, peces, animales de monte, seres y lugares mitológicos, rituales y vida.

Esta es una importante área de encuentro cultural. En este lugar, limitan los territorios tradicionales e la gente andoke, muinane, nonuya y huitoto. Este sector ha vivido varias colonizaciones, recibió el coletazo de la fiebre del caucho y todas sus desgracias, posteriormente las bonanzas de pieles, quinas, hacia los 60 también allí se dio un episodio de sobreexplotación del recurso pesquero que disminuyó notablemente las poblaciones de bagres en el río Caquetá. Más recientemente, la colonia penal deja una enorme huella creando asentamientos como Puerto Santander y Araracuara, lo que movilizó laboralmente a mucha de la población indígena de la región hacia estos asentamientos. Posteriormente, a finales de los 70 y durante los 80, la colonización científica tuvo en Araracuara una de sus mayores expresiones con la Corporación Araracuara, Tropenbos y el Instituto Sinchi.

Paralelo a ello, ya en las últimas dos décadas aproximadamente las fiebres de la coca y el oro no han dejado de atormentar a los pobladores de este lugar con todo lo que ello implica dada la presencia de actores armados de todo tipo alrededor de estas actividades ilícitas¹³.

En medio de todos estos movimientos económicos, las chagras, chagreras y chagreros se mantienen resistentes y residentes. Es el modo de trabajo y de vida que les ha garantizado bienestar y autonomía por sobre los ires y venires de las subriendas de dinero que, así como aparece, desaparece, la mayoría de las veces entre lujos fútiles y borracheras. Allí llegamos a conocer a la gente que cree y ama su labor de producción de alimento, a quienes hablan desde la chagra en un sentido de formación del ser y quienes saben que *“la chagra es un poder”* y que *“hay que bailar para dar de comer a la gente y compartir la abundancia”*.

Allí viajamos en familia, lo que generó una variación importante en el trabajo de campo; llegábamos a un territorio indígena y ya que mi esposo es paisano debíamos responder con determinados principios como visitantes. Decidimos actuar con normas éticas de comportamiento indígena, corresponder y practicar los modales de la llegada a otra “tribu” y como familia identificada como murui. Esto generó un juzgamiento permanente de qué tanto podía responder yo a ser mujer de una familia indígena, cómo era mi disciplina, mi comportamiento, mi palabra, mi trabajo, la ética de comportamiento en la maloca, la ética de la atención a la familia, de los cuidados, de la alimentación, qué tanto sabía de la chagra, de la preparación de alimentos, etc. Esta prueba iba conjugada con los tiempos de mi desempeño como investigadora con trabajos más formales, entrevistas, y otros. Mi esposo también iba a la par respondiendo a los trabajos propios de los lugares que visitamos; así también fue involucrado en las responsabilidades y trabajos masculinos. Realizamos dos visitas principalmente, la primera a los Abuelos Alicia Sánchez y Oscar Román, con referencias de mi director de tesis, así como por mi cercanía con Rufina, su hija. Consultamos con ellos sobre el interés por este trabajo e iniciamos nuestro campo viajando a su casa en el río Yará. Con ellos, el diálogo se dirigió hacia la relación que hay entre la formación de la persona y la retórica y práctica de la chagra. Estos abuelos nos hablaron de sus primeros cultivos y su vida en familia, de valores y ética y como *“la primera chagra que se siembra es uno mismo”*. Don Oscar Román se identifica como murui nipode del

¹³ Para mayor profundidad sobre los asuntos del conflicto armado en la región, ver (Tobón, 2008).

clan *enokayai* ‘mafafa de hoja’, mientras que doña Alicia Sánchez es muina de Chorrera del clan *aimeni* ‘garza’, sus palabras y sus consejos vienen desde estas raíces.

Nuestra segunda visita fue a la comunidad Chukiki, una comunidad fééneminaa, antes conocidos como “muinane” (Ancianos del Pueblo Fééneminaa, 2016). Chukiki se formó gracias al reencuentro de tres “hermanos” —de la misma etnia— que andaban buscando como “volver a sentarse”, “venir a nacer” de nuevo en su amado territorio. Llegaron a recuperar su tradición, después de haber sido secuestrados y llevados lejos de allí en medio del periodo cauchero. En este lugar, se reúnen y se asientan familias de los clanes, *Chuumójo*, *Killéyimijo* y *Kimijo* (de cuyas sílabas iniciales proviene el nombre Chukiki), buscando sus principios de gobierno propio. Chukiki es el resultado de un proceso largo de restablecimiento de las condiciones étnicas, para “volver a hablar la palabra” (Ancianos del Pueblo Fééneminaa, 2016), para reconocerse y reafirmarse en la vitalidad y el gobierno autónomo territorial. Esta comunidad también hace parte del resguardo Predio Putumayo y es filial del CRIMA (Consejo regional indígena del medio amazonas).

En Chukiki, visitamos la maloca de Jorge Ortiz y Leopoldina Kudo. Él es del clan *Killéyimijo* ‘piña’ y ella es murui *minika*, del clan *neifaizai* ‘hormiga arriera’. Allí, nos encontramos con un palo de pilar (para mambe) hecho de hierro. Después de sobrevivir a una maloca quemada, este palo de pilar de hierro seguía siendo una insignia de la comunidad. El abuelo Jorge comenta cómo muchos investigadores, profesores, y otros visitantes se han sometido a la prueba de la pilada. Esta machucada tejió un dialogo alrededor de la fuerza del pensamiento indígena, de la cultura, del trabajo pesado para conseguir lo que se quiere y el tesón del trabajo de esa maloca de duelos de baile de *niimigene* ‘frutas’ (que equivale al baile *Yuaki* de los murui). Este pilón tenía su correspondiente artefacto del trabajo femenino, un machacador de yuca enorme que apenas pude mover sentada en el suelo. Para poder ayudar, debí buscar un banquito que me diera altura para potenciar la fuerza de mis brazos. Ellos nos confrontaron y demostraron así que son gente fuerte, gente de poder. Para ellos, como dueños del baile de frutas, el ritual es una negociación para conseguir abundancia en la siembra y la cosecha. En este, llega la familia, se hace para que vengan niños y gente con el pensamiento de *Yua Buinaima*, con el pensamiento de sembrar el alimento en este mundo y seguir practicando. También, trae mujeres productivas para cuidar este mundo para que no falte el alimento, “*trae alimento y trae humanidad*”. Don Jorge se sintió muy orgulloso de la visita de un muruima, dándole asiento

a esa palabra llegando de lejos desde otro territorio y compartiendo con principios tradicionales y actuales sobre la palabra de tabaco, coca y yuca dulce para hacer gobierno, cuidar la familia, cuidar la vida.

La escritura

Muchos antropólogos tenemos la intención de que nuestros textos también puedan ser leídos por las comunidades con las que trabajamos y, que además de servir como estudios en profundidad que respalden defensas políticas o hagan el reconocimiento de diferencias culturales, puedan promover también reflexiones internas en las comunidades. Esta tesis está escrita como parte de una experiencia de vida, no es solo texto, sino también la chagra y sus productos, se inscribe en el cuerpo de quienes la posibilitamos, en nuestra familia, en nuestros hijos quienes crecen y maduran al tiempo con estas reflexiones. Ellos son uno de los frutos más importantes de esta investigación.

Esta variedad de escrituras hace que las formalidades sean más complicadas, los textos que se presentan van y vienen entre reflexiones personales, disertaciones académicas, poesías y cantos. El tono de esta escritura es el resultado de no poder ser objetiva, distante como autora. Es singular y plural; se podría decir que Arnold también habla a través de mis letras, escribimos desde nuestra experiencia y vivencia familiar, contamos cosas que nos van sucediendo, que nos dicen nuestros familiares y que luego discutimos y sumergimos entre discusiones teóricas.

Esta investigación expone una experiencia de conocimiento permitiendo, como lo cuestiona Bensa (2015 pp 53), el “restablecimiento de la autoridad del saber local en detrimento de la noción de representatividad, que es lo que se descubre en la investigación. Es un intento por dar voz a como los indígenas conciben sus propias prácticas apostando a la propuesta posestructuralista y reflexiva de Bensa:

“Dilucidar junto con ellos y no de manera distanciada, la emergencia y la legitimación de los poderes, las conversiones religiosas, la construcción de los sistemas y el arte de esquivar las reglas...”, en vía a “Reconstruir el tejido social en su historia progresiva, restituir la manera en que las personas llegan a elaborar un relato, una memoria, una regla, seleccionando dentro de su historia los elementos que consideran más sobresalientes, restituir sus elecciones y la retórica a través de la cual se expresan”.

Queremos reivindicar la chagra como una experiencia de resistencia política, más viva que nunca. Creemos que pensar, hacer y proyectar la chagra posibilita la defensa de un modo de vida: “Quien cultiva la chagra es la familia de resistencia del cuidado de la semilla, culturas de resistencia” (Arnold Vásquez, comunicación personal).

El camino de la abundancia o la estructura de esta tesis

La comprensión de las relaciones entre chagra, baile y autoridad permitirá la visibilización y el posicionamiento de conceptos indígenas como *rafue*, *monifue*, *mairiki*, que aluden a nociones relacionadas con manejo, cuidado, abundancia, sostenimiento, capacidad y fuerza, componentes estructurales de una noción de poder desde una lectura amazónica, concepto que se cuestiona desde este trabajo.

Según este trabajo, tales nociones están enraizadas, originadas y sembradas desde la relación con las plantas, seres que para la Gente de centro son agencias portadoras de consejos, palabras y, en general, conocimientos que dan fuerza, sabiduría, armonía, entre otras características importantes para vivir según lo dejado y dicho en la palabra de origen. En particular, la yuca, el tabaco y la coca para algunas personas son tratadas como gente, mi suegro adula y consiente su coca lo mismo que a una mujer, para él es “su nenita”. Recuerdo cómo me confundía cuando hablaba de sus plantas y yo no sabía a quién se refería. Así como se entiende la vida de las plantas, su crecimiento, cuidados y maduración se entiende la vida de la gente..., más importante aún la vida de mis plantas y mi vida están entrelazadas; si ellas se enferman, están mostrando algo que no está bien en mi vida o, como mencioné antes, me están defendiendo; y, por el contrario, si mis plantas son fértiles y abundantes, eso habla también de mi vivencia y de la de familia.

Para comprender las relaciones entre chagra, baile y gobernabilidad entendida como manejo, sostenimiento o poder (concepto que se debe cuestionar y precisar para entenderlo desde el contexto de las sociedades amazónicas), abordo cuatro campos de análisis en cada uno de los capítulos que conforman este documento de la siguiente manera: (1) La formación de cuerpos y persona en la chagra. (2) La territorialidad y las nociones nativas de gobierno asociadas al manejo, sostenimiento o gobernabilidad desde el cuidado de las chagras. (3) Los rituales y su relación con el enaltecimiento de la

abundancia y el papel de los cantos en los rituales. (4) Finalmente, un cuarto y último capítulo que habla sobre la mujer y la abundancia, sobre la *fareka* y el poder del endulzamiento y el cuidado; este, a mi modo de ver, es la esencia del asunto del poder de la chagra.

Capítulo 1

Monifue Uai: Formación de personas en la siembra de alimento para el cuidado de la vida

Bajo tu cuidado maternal me formé y crecí, así como crece el maní, yuca dulce, yuca brava, ají, piña, plátano, maíz, daledale, ñame, batata, mafafa... Crecí también como las plantas medicinales: *manokongo*, *dirima*, *jaibikiena*, *chape*, *jidoro*, *jirizai*, *jaigoki*, como crece todas las plantas y tubérculos y hierbas medicinales que sembramos en nuestras chagras. (Candre Yamakuri, 2007)

Este capítulo trata sobre la formación de personas, familia y sociedad, *komini* (humanidad), y cómo se relaciona esto con el manejo de la comida cultivada. Recuerda la experiencia de nuestra búsqueda familiar para poder tener una chagra y entender cómo influye esto en la consolidación de nuestra familia. En este capítulo, detallo las experiencias de diferentes chagras y los consejos que emergen en el trabajo para poder criar y cuidar bien, organizar el trabajo, mantener la armonía en la familia, controlar los problemas sociales y defenderse de las enfermedades. Hablo de las plantas como familiares, gente, abuelas, hijos, jefes, una comunidad de seres emparentados como reflejo y parte de la vida de los que llamamos humanos.

El capítulo inicia con algunas consideraciones sobre que significa sembrar alimento, no solo en un sentido material; busca complejizar la comprensión de esta práctica vital y relacionarla con la formación de humanidad con buen pensamiento, buena palabra y que “pueda hacer amanecer”. Hablo entonces de cómo se forma la humanidad por medio del seguimiento del consejo, *yetara uai*, en tanto fundamento, un estatuto base para la vida y

para la humanidad, “para alinearse con el orden y palabra para cuidar el mundo”, dice Arnold.

Por medio de los diálogos con Oscar Román, se aborda el tema de la formación de las personas. Su diálogo es en clave de chagra, de siembra, de cuidado. Según su hija, “él decidió fue meterse más por el camino de construcción, de hacer crecer gente, de armonizar... no de retos, de esas fuerzas espirituales de dominio, de poder, no...” (comunicación personal, trabajo de campo 2019). Él y su esposa nos hablan del aliento de vida, de la fuerza, de alimentarse bien, cómo se forma la persona para llegar a ser adulto, prepararse para vivir en pareja y para tener y cuidar a los hijos. Se desarrolla el concepto de *mairiki*: fuerza esencial para este trabajo, ya que hace parte fundamental de la crítica a la noción moderna y occidental de poder; y fortalece la reconstrucción de una idea amazónica sobre dicho concepto.

También, expongo prácticas de cuidado y curaciones relacionadas con tener cuerpos que produzcan abundancia. En este campo, nos referiremos a la práctica de dietas, y a algunas curaciones principales que son reconocidas como necesarias para poder consolidarse como hombres y mujeres de abundancia. También, comento sobre la forma de alimentarse para poder formar cuerpos que se “conecten con ese mundo de esos principios” a decir de Arnold; por ejemplo, con el uso de la coca y el ambil, y con el consumo de la comida cultivada de la chagra —“la verdadera medicina” como lo manifiesta el abuelo Óscar Román, quien, además, desde su perspectiva orienta la formación ética y moral para vida de las personas.

Así, entonces, para la Gente de centro llegar a ser *komini* ‘humanidad’ implica formación del cuerpo, la mente y el espíritu de las personas, lo que se relaciona con dos asuntos principalmente, el aprendizaje y cumplimiento del yetara uai y el seguimiento de determinadas dietas, que permitan que los cuerpos se formen de una buena manera, saludables, inteligentes, trabajadores, fértiles, etc.

Arnold me dice que cuando se habla de estos temas se está tocando la palabra que trae *Menizai*, uno de los cuatro pilares de la maloca que corresponde con una “carrera de conocimiento” y consecuentemente con un “baile ritual”. Este “pilar”, lleva la palabra de la fertilidad, de buena semilla, de sexualidad: “estamos tocando este ‘libro’, esa dimensión, ese estantillo” (cuerpo de saberes, prácticas reglas, filosofías de cuidado, gobierno).

Nosotros iniciamos esta investigación en búsqueda de esa palabra, de entender cómo se produce la buena semilla, cómo crece y madura de buena manera, esto entrelazado con cómo cuidar a nuestro hijo, nuestra propia semilla, “*su tabaquito*”, cómo conseguir y cuidar la abundancia, la reproducción, la fertilidad.

El seguimiento de estas dietas y consejos han hecho fértil a una sociedad indígena que ha parido gente muy fuerte, especialistas para el trabajo de la chagra, los hombres de la abundancia los *Kibama*. Reviso también la relación de identificación entre la gente y sus chagras: “mi chagra soy yo” es un predicamento habitual para hablar de esta relación íntima entre quién se es, qué se cultiva y cómo se sostiene.

En esta propuesta de comprensión de la chagra que va mas alla de la clásica lectura de espacio productivo, es importante mencionar otros antecedentes de trabajos de escala regional que exponen este ámbito en relación con la formación de hombres y mujeres, nociones de autonomía, así como la centralidad de esta labor para la transmisión de consejo y sostenimiento de relaciones sociales.¹⁴

1.1. Las plantas y la gente ¿Qué es una chagra?

Chagra se ha denominado comúnmente el espacio de cultivo de muchas de las sociedades de las tierras bajas de la Amazonia. Se ha descrito extensamente desde una perspectiva microeconómica y desde la ecología como una experiencia local de manejo agroecológico de la selva. Algunos autores se han aproximado a profundizar los aspectos sociales y culturales de esta práctica, encontrando en la relación entre las plantas y la gente conexiones sustanciales para la comprensión de las estructuras cosmológicas así como de la vida social con sus matices culturales¹⁵.

¹⁴ Para la comunidad k 11 Nieto, 2006, elabora algunos de los temas que son profundizados en esta tesis.

¹⁵ Van der Hammen (1993) realiza una importante etnografía sobre la relación entre aspectos agronómicos, simbólicos y la construcción de géneros entre los yucuna del Caquetá; y Arhem (1993) aborda los vínculos existentes entre el manejo de las plantas y aspectos ideológicos y cosmogónicos que nos aproximan a entender las relaciones con las plantas de una manera no objetivante, sino como sujetos a ser tratados con principios éticos y hacia quienes se actúa con reciprocidad. Cabral (2006) para los Wajapi en Brasil propone la revisión de las taxonomías nativas,

Sumada a la producción académica, se encuentra una importante producción de textos de hombres y mujeres indígenas que han descrito y promovido la centralidad de las chagras en la pervivencia de existencia de sus modos de vida. Para Colombia, entre los más destacados podemos citar a Candre (H. Candre, 2016a; Candre Yamakuri, 2014; Serna, 2014), Andoque y Castro (2012), Román (2005) y Rodríguez (2014). En estos textos, asociados al concepto de chagra, emergen los conceptos: abundancia, reciprocidad, don, manejo, dueños, entre otros que buscan profundizarse en este estudio para aportar a la construcción de una teoría nativa amazónicas.

La relación entre los grupos humanos y las plantas ha sido crucial para la elaboración de teorías sobre la historia de la especie humana. El uso y manejo de las plantas en diferentes gradientes involucran procesos experimentales y analíticos y científicos, llegando a definir incluso un antes y un después de la vida social marcado por la domesticación de las plantas y el dominio de la agricultura.

En la modernidad, hemos llegado incluso a producir germoplasma manipulado genéticamente que permite determinar la capacidad de reproducción de semillas y plantas, aventurándonos a atentar incluso contra la fuerza de la vida y la soberanía alimentaria de la misma humanidad.

Muchas comunidades rurales y selváticas ven con preocupación cómo las actuales políticas de dominio sobre la producción y reproducción de semillas amenazan no solo su alimentación, sino sus modos de vida, epistemologías y fundamentos ontológicos que se

como expresión de la jerarquización y orden de un sistema de pensamiento, buscando relaciones entre los sistemas de clasificación y aspectos cosmológicos y sociales. En Perú, Guzmán (1997) resalta la producción de yuca y su relevancia en la formación de personas así como el influjo de los productos de la chagra en la definición de relaciones sociales y parentelas, a la vez hace un importante aporte a la comprensión del vínculo -tan frecuente en Amazonia- entre la yuca y la identidad femenina evidenciado por otros trabajos. Más recientemente, Morim de Lima (2016) en su etnografía sobre la producción de batata entre los kraho, en el cerrado brasileiro, resalta la relación entre la actividad de producción de alimentos, la producción de parentesco y la construcción del género resaltando aspectos como el uso de categorías de crecimiento similares entre plantas y humanos, la circulación de semillas y conocimientos sobre las plantas como hechos sociales

fundamentan en complejas formas de relación con seres de la naturaleza entendidos por los occidentales en su abstracción de material genético-plantas¹⁶.

Los pueblos indígenas, comunidades rurales y en general quienes aún mantienen una relación vital y directa con las plantas, ya sea para su alimentación, medicina, construcción, espiritualidad, etc., reproducen y se relacionan con una enorme diversidad de plantas. Este hecho lo demuestran la especialización de cientos de variedades, en función de sus necesidades y que estructura a la vez una forma particular de ver el mundo. Estar en el lugar más biodiverso del planeta debe haber demandado un esfuerzo nada despreciable de observación, análisis y experimentación, sobre millares de plantas presentes en el entorno. Pero sobre todo una relación de cercanía. Las plantas y los saberes asociados a sus beneficios son la herencia que han dejado los ancestros, variedades de semilla heredadas, conocimientos de manejo transmitidos, generación de variedades. Esto fue resultado del hecho de haber privilegiado la diversidad sobre la homogeneidad como un fundamento para ver el mundo¹⁷.

Varios estudios demuestran cómo la relación con determinadas especies puede volverse central en la percepción ontológica de las sociedades. La gente de tabaco, coca y yuca dulce es uno de los casos más representativos de identidad basada en las plantas (Gasché, 2009), al igual que otros grupos que cuentan con especies emblemáticas: por ejemplo, el chontaduro para la gente yukuna (van der Hammen, 1992) y la batata entre los kraho (Morim de Lima, 2016). También, están algunas autodenominaciones más modernas como la gente del maíz (sociedades andinas), gente de achiote (nonuya)¹⁸.

En algunas sociedades, las plantas son gente, o en el pasado lo fueron, están ahí por castigo o porque perdieron o no alcanzaron a cumplir con los requisitos necesarios para mantener su "humanidad". Descola (1996), desde su perspectiva del animismo, nos

¹⁶ Para una discusión profunda sobre cómo el ecocapitalismo se desenvuelve en el ámbito de los regímenes biopolíticos posmodernos, ver (Mies, Maria & Shiva, Vandana, 1998).

¹⁷ Un extenso estudio sobre la amazonia brasilera y las contribuciones de las poblaciones indígenas, rurales y kilombolas a la gestión, cuidado y mantenimiento de la biodiversidad se encuentra en Carneiro da Cunha (2021).

¹⁸ Van der Hammen (1992) afirma que, según la historia yukuna, desde el origen diferentes plantas habrían sido entregadas a los diferentes pueblos, convirtiéndolos en responsables de su cuidado y manejo, y generando una relación simbólica o emblemática de cada pueblo con una especie.

permite comprender esas condiciones de indiferenciación originaria entre humanos y otros seres, y que puede contemplar los tránsitos entre seres que pierden su condición de humanidad tan comunes en los relatos de origen de la gente de centro, así como en otras culturas amazónicas. En esa línea, Fausto (2008) analiza las nociones de “dueño” o “espíritus-maestros” que se le atribuyen a algunas plantas y animales. En la Amazonia, estos seres-plantas y las relaciones que se establecen con ellos han determinado un modo de ser vigente en la actualidad.

En el caso particular de la Gente de centro, los saberes y consejos sobre el cultivo de las plantas están entrelazados con los consejos sobre la ética de comportamiento de la gente y la sociedad. Arnold me cuenta que para los huitoto se habla de “*Amena uai*” (palabra de árbol) como la palabra de la gente antigua, la gente que vivía en el bosque y que todavía no era “humanidad” y que comía “palos y hongos”, tiempo histórico que se considera como una etapa antes del “progreso” hacia el establecimiento sedentario y la instauración de chagras amplias. Así mismo, se habla de la chagra desde una perspectiva evolutiva, se mencionan las “chagras de animal”, “las chagras de los antiguos” y las chagras “verdaderas” o “propias” refiriéndose a las que se manejan actualmente.

Por otra parte, por oposición a la relación de prelación establecida con los animales, las plantas se consideran seres hacia los que se extiende la consanguinidad, como nos muestran (Guzmán, 1997; Mendes dos Santos, 2016; Oliveira, 2016a) o como sujetos de mediación de la misma. Este asunto es muy importante de resaltar, pues la circulación y traslado de semillas para las chagras es uno de los fundamentos de la socialidad y el parentesco entre muchos grupos amazónicos y es agenciado principalmente por las mujeres, como lo plantea Guzmán (1997) para los kichwa de la Amazonia ecuatoriana, o como lo propone Maizza y Cabral de Oliveira (2022) sobre la extensión del cuidado femenino hacia otros seres como parte de la concepción de una socialidad y familiaridad ampliada. Estos trabajos resuenan abundantemente con las consideraciones de presentadas en esta investigación.

Esta “herencia de las semillas” explica una historia distintiva de algunos grupos o clanes y muestra una memoria inscrita en la domesticación y especialización de las plantas. Otras investigaciones han documentado cómo las plantas son seres incluidos dentro de las relaciones de consanguinidad y alianza, como parientes que son “gente”, viven y sienten

(Morim de Lima, 2016); hacia ellas se extiende la socialidad, son consideradas abuelas, madres, padres, espíritus, dueños, etc. En mi caso, lo he vivido con una aseveración que ha guiado mi trabajo y que me sensibilizó fuertemente sobre la maternidad: “Las plantas son los primeros hijos que uno cuida, si uno no ha sembrado y cuidado chagra aún no está listo para criar un bebé”, me decían muchas personas. Con esto en mente, desarrollé una relación maternal hacia esos otros seres que son como niños que se entristecen si uno no va a calentarlos a hablarles. Así mismo, en la cotidianidad se reconocen ciertas plantas “principales” en el sentido de la importancia de las relaciones establecidas con ellas. Las más notorias para la gente de centro son tabaco, coca y yuca de maniciuera, seres con agencia, nombrados y tratados como abuelas y abuelos, ya que de ellos y ellas provienen cuidados y conocimientos, lo que las hace agencias orientadoras en la misma vía que un mayor.

Entre los tukano, según C. Hugh-Jones (1979), plantas como el ipadú (coca) y la yuca están ligadas con la gente tanto por la conexión que hacen de ellas con sus historias de origen como por la consustancialidad implícita en su utilización. Las plantas serían constituyentes de la humanidad en esencia material y espiritual, entendiendo la vida de las personas y las plantas como “interconectadas” e “interdependientes”.

Otros autores como Gow (1987) en el bajo Urubamba y Oliveira (2016b) analizan la apertura de las chagras como negociación de los seres humanos con los seres “monstruosos” de la foresta, y la humanización del espacio que supone negociaciones con los “dueños”, dándose diferentes gradientes de intervención/humanización sobre selva (rastrojo, chagra, huerta, comunidad).

“La gente se materializa en la chagra, allí están sus hijos son su pueblo”, declara Arnold; hombres y mujeres se forman con el propósito de vivir bien y de dar buena vida a sus hijos y nietos, transmitir esta misma formación. Pero, ¿qué es vivir bien aquí? Conseguir *Monifue*: abundancia, hacer aumentar; desde los discursos de *yetarauai*-palabra de consejo *monifue uai*, es la palabra de abundancia y hacerla amanecer significa la capacidad de producir, reproducir, fecundar, aumentar, amontonar para compartir, ello encuentra un asiento y modelación en la chagra. Desde este lugar es que opera la fertilidad y la reproducción del alimento, la familia y, en forma extensiva, la sociedad. Después de los preámbulos, asumiremos las prácticas de manejo y curación del mundo – ¡como la chagra! -, expresión de vitalidad cosmopolítica, constitutiva de lo político en el pluriverso.

Más recientemente es importante citar la disolución de trabajos que abordan las relaciones cuidado/plantas/género, así como las relaciones multiespecies, así como la destacada propuesta de Haraway que resuena claramente con la teoría nativa de extensión de la constitución del ser en coexistencias como la que supone la declaración “*Mi chagra soy yo*”, y que será analizada más adelante en este capítulo.

En tikuna, chagra es *naane* y es usado para denominar el mundo y la chagra (Santos Angarita, 2013). En bue, la chagra no tiene una sola denominación, cada fase de crecimiento, maduración y vejez de la chagra es nombrada de una manera diferente. Sin embargo, el nombramiento más común de la chagra, *iyí*, alude a seno de la madre, la redondez, al acto de lactar, el inicio de la existencia del ser.

La abuela Alicia Román nombra la chagra como el corazón de uno, como la madre:

“La chagra es la madre, el corazón de uno, nuestra madre, *eiño monifue riño* (abuela madre de la abundancia). Ella es *monifue riño* (mujer-madre de abundancia), *komuiyaño*, la que origina, la que da fuerza y da valor”.
Comunicación personal, trabajo de campo, 2019.

En su última fase cuando se terminan los cultivos de corto plazo y permanecen los frutales, se nombra como *meido* (rastroyo, “a donde voy a recoger, allí donde recojo”). En este caso, la relación con los cultivos se nombra de varias maneras dependiendo del estadio en el que se encuentre, este nombramiento le da una organicidad a ese espacio. En sí mismo tiene vida, nace, crece, madura, produce y envejece, es un espacio que tiene vida propia y la irradia.

También, están los patios y las huertas alrededor de los hogares y las malocas. Estos están destinados mayoritariamente para el cultivo de plantas medicinales, tinturas vegetales, hierbas para cocinar y además de tener una función importante de reservorio de semillas por si se pierde alguna de la chagra. Sin embargo, tanto en las chagras como en los rastroyos la relación establecida con las plantas está orientada por los mismos principios de cuidado y manejo.

Don Oscar Román habla de la chagra en relación con la expresión de la palabra, la chagra concentra la palabra de trabajo y esa palabra que se deriva de la relación con las plantas es a la vez lo que humaniza.

“La chagra para nosotros es de alto valor porque lo sembramos bajo el calor del sol, por eso lo valoramos y esto se considera que somos mezquinos, para todos amanece el día, para todos hay verano, tenemos todos los elementos, a veces por no trabajar nuestra palabra cambia, palabra de pereza, envidia y nos perdemos, perdernos no quiere decir que usted se pierda en el monte para estar llamando, nos perdemos aquí mismo donde estamos sentados, en este punto se considera que cambiamos de dirección y de pensamiento, lo que viene como medicina de eso nos alimentamos, *goizeño*, *betingo*, *jiningo*, *monajurungo*, y con esto nos curamos, esta es la curación de enfermedades, aquí lo tenemos en nuestras manos. Las plantas de la chagra es la palabra de este sol, de esta agua, de esta tierra con el cual nos humanizamos, por eso se dice plantas que nos humaniza y que aun mantenemos..., ...Por lo tanto debemos preguntar, como se hace esto y como se come esto, porque somos zumo y esencia de lo sembrado, nos humanizamos con la palabra humanizante de tabaco, frutales y coca, aquel que se convierte en danta, boa, tigre pues ya es una persona muerta porque se desvió del camino, así es la palabra de ese lado, esa palabra es palabra de hambre, pero muchas veces nos gusta, porque es atractivo, mientras que en lo simple esta la verdad.

Somos entonces esencia de los que nos alimentamos, así que el tabaco, la coca, los frutales, la yuca, consumir alimentos cultivados, “trabajados” son los que nos brindan la humanidad. Lo importante aquí no es la definición de una espacialidad que se denomine chagra, desde la perspectiva de esta investigación queremos resaltar la chagra como una expresión de una relación con otros seres que fortalece y da aliento de vida a la humanidad en donde el ideal de abundancia es central. Abundancia leída desde la comprensión extensa del término, que permite la producción de territorialidad, la reproducción de cuerpos, saberes, relaciones sociales y bienestar para vivir bien y en abundancia.” Comunaion personal, trabajo de campo 2019.

1.1.1. La búsqueda de la palabra de abundancia

La cultura y la tradición huitoto se basan en un conjunto de historias orales transmitidas generacionalmente denominadas “ley de origen”. Su origen es considerado divino, estos principios fueron dejados por el padre creador *Moo buinaima*, de ellos se derivan los

principios morales y éticos de la sociedad, y los discursos y consejos denominados *uai* (palabra), los cuales pueden ser categorizados según sus diferentes finalidades: *yetara uai* ‘palabra de consejo’, *monifue uai* ‘palabra de abundancia’, *jebuiya uai* ‘palabra de aumento’, *komuiya uai* ‘palabra de origen’. Estas palabras contienen las orientaciones de cómo se deben comportar los hombres y las mujeres, la pareja, cómo debe ser el trabajo, cómo estar saludable, convivir, dispersar, aumentar. También, contienen toda la oratoria sobre el bienestar general de la vida, curaciones, oraciones y prácticas de sanación.

Buscando esas palabras y consejos para vivir bien llegamos a la casa del abuelo Óscar Román en el río Yará, afluente del río Caquetá. El abuelo Óscar es descendiente de los murui nipode, nació en 1933 y se fue a vivir muy joven a Araracuara como mucha gente de su época buscando oportunidades. Allí, se encontraba funcionando el penal de Araracuara lo que implicaba que había mucho trabajo para la gente indígena, ya fuera aprovisionando alimentos o como empleados del penal. Su esposa es Alicia Sánchez, huérfana desde muy pequeña y criada en un internado, pero, con familia que vivía en maloca, es una gran conocedora de la vida de la mujer en una maloca, sus trabajos, sus responsabilidades y toda su ética. Después de la desaparición del penal, don Óscar se vinculó con la Corporación Araracuara. Él hace parte de una generación de gente indígena que se relacionó con las actividades de investigación de dicha entidad y que son particulares a mi forma de ver, son como una élite de investigadores indígenas y ello se expresa claramente en la universalidad de sus discursos. Sus experiencias con gente de “afuera” y su viajes y relaciones con otros mundos de saberes les da cierto aire cosmopolita que no he visto en los mayores de otros lugares de la región. Las narraciones de don Óscar entretejen nombres científicos, eventos políticos internacionales, la palabra de consejo y nociones de ecología occidental; es un sabedor que se ha tomado en serio la “ecología de saberes” y ha apropiado otros “logos” para su comprensión del mundo.

Su palabra sobre la chagra es una reflexión profunda sobre la formación ética del ser indígena. Hablando con él, uno se siente como tierra, esa tierra es la niñez, formada por nuestros padres como un abono para que vayamos cultivando allí; habla de cómo poco a poco se deben ir poniendo semillas, así el joven va sembrando su ética, sus comportamientos. Eso se busca en la palabra de consejo; nosotros estábamos buscando esa palabra de consejo y don Óscar nos empezó a hablar así:

“La palabra que buscamos nosotros, lo trajo el padre creador en este territorio faunístico, este territorio de vida donde hemos nacido. Nos dejaron esta palabra de vida, porque la siembra es palabra de vida, pero aún no se ve, es todavía pensamiento y conocimiento.

A esta palabra es que debemos escuchar y obedecer para humanizarnos, porque es la palabra de humanización.

Uno se pregunta ¿dónde está mi papá, ¿dónde está mi mamá? Es la palabra para la búsqueda de nuestro origen, es la palabra que buscamos, todos lo tenemos. El padre creador nos lo dejó todo para tener habilidad y destreza, esa es la palabra que nosotros buscamos hoy en día.

Este principio se considera que está cerrado como la pepa de *obeko* o como el tronco de bambú (como el monte virgen que está tupido y cerrado, para hacer chagra se debe destapar o abrir).

Esta palabra que nos dejó el creador, como también es la palabra que nos deja nuestro padre y nuestra madre, diciéndonos que están presentes, por eso uno pide: madre, padre, guíame, indícame, cual es el camino, pido oración de vida para estar despierto y atento en el verdadero conocimiento. Este principio no se ve, es como las estrellitas que se ven al cerrar los ojos, aquí la palabra revolotea y el conocimiento es apenas como una brisa, el camino final de este proceso es lo que se convierte en chagra.

Por eso se dice que la chagra, no lo conoce otro, lo conoce es el dueño y la dueña, eso decían, de esta manera no se pierde, así viene la palabra de siembra, palabra de abundancia, palabra que nos dejó el padre creador.

Esta palabra nos lo dejó como medicina de nuestro cuerpo, esta es la verdadera medicina (se refiere a la alimentación que obtenemos de las plantas cultivadas), recuerde que la palabra viene en dos partes, lo que sembramos y lo que tenemos en nuestro cuerpo, por eso siempre nos complementamos formando pareja (viene de a dos). (Comunicación personal Oscar Román, 2019)

Don Óscar nos llevó a situarnos en una reflexión sobre lo que significa sembrar, cuidar el cuerpo, escuchar consejo y la materialización de la palabra y el conocimiento y las

relaciones entre estos asuntos. Sobre esta primera conversación, quiero resaltar los siguientes aspectos.

En primer lugar, está la relación que plantea entre la búsqueda de la palabra de vida y la siembra. La palabra de vida se siembra, se materializa por medio de la producción de alimento, esa palabra se transmite por medio de la familia y su herencia de vida “nos la deja nuestro padre y nuestra madre, diciendo que están presentes”. Así mismo, esa siembra es humanizante, pero encontrar y materializar esa palabra conlleva un trabajo fuerte de obediencia, disciplina, y discernimiento del verdadero conocimiento; es decir, humanizarse es un trabajo duro, es algo que se debe “destapar y abrir” como el monte virgen y que requiere un esfuerzo mayor.

Don Óscar menciona la chagra como una experiencia particular, ya sea individual, de pareja o familia: “no lo conoce otro, lo conoce es el dueño y la dueña”; la chagra es una extensión de la existencia de las personas. Por ejemplo, recuerdo en mi caso cuando alguien va a mi chagra y la recorremos, solo nosotros sabemos cómo está organizada, por qué se sembró cada planta, los secretos e historias de la llegada de cada una, el tiempo en que se va a cosechar, nuestros gustos por determinadas plantas, todo ese espacio refleja quiénes somos, nuestros intereses, nuestra forma de hacer las cosas, nuestras expectativas; cada planta guarda una memoria particular, fue sembrada con un fin, cuenta una historia y está allí sembrada para recordarnos algo.

Don Óscar menciona que la culminación de esta búsqueda materializada como chagra es donde se expresa y materializa “El verdadero conocimiento”. Don Óscar es insistente en otras entrevistas en la importancia del discernimiento, ya que en el camino siempre van a presentarse falsas ilusiones, distracciones, vanidades, orgullo, que no van a dejar que lleguemos al “verdadero conocimiento”; es decir, al cuidado de los demás seres y el respeto a la vida para aumentar, para reproducir, para llegar al *monifue*.

Esta es una parte de la palabra de consejo del abuelo Óscar, hacer una chagra o tener una chagra implica saber y ser disciplinado en el seguimiento de la palabra de abundancia, es la parte del *yetarafue* que habla de cómo materializar en alimento. Esa palabra (que va a ser chagra) también es la “verdadera medicina”. Don Óscar siempre habla de la importancia de la buena dieta en la salud, y cómo sembrar y consumir los alimentos de la chagra es lo que verdaderamente cura al cuerpo y lo mantiene fuerte. Para él, alimentarse

con comida cultivada es la fuente del bienestar humano, seguir las dietas es también el fundamento para la formación de “humanidad”.

En este otro relato, Arnold me cuenta cómo es la palabra de abundancia, su relación con la chagra y con el principio de la vida, toca también aspectos como la importancia de las dietas, las “esencias” para que el hombre tenga el aliento de vida “*jagiyi*” que proviene de la chagra.

“*Uai*, la palabra, es el aliento de la coca y el tabaco y la yuca dulce, esa es la palabra de vida. Cuando se chupa ambil es la palabra del padre, cuando se mamea es la palabra de la madre, la *fareka* es la palabra de la abuela de la dulzura. Se habla entonces de la palabra de vida, en ella está la formación está la historia para el hombre que quiere vivir de esa manera y respetar, hay muchas palabras en la vida, pero lo que nos han mantenido a nosotros hasta este momento nuestra resistencia cultural tradicional oral son esos principios y esos valores.”

Arnold da inicio relacionando la existencia de la palabra con la existencia de tres de las plantas más sobresalientes manejadas por el pueblo murui y la Gente de centro: tabaco, coca y yuca dulce, sobre esta triada se ha construido ya un discurso de identificación cultural entre la Gente de centro. De estas plantas proviene el aliento *jagiyi*, la esencia de la vitalidad, el “aliento de vida”. En esta versión, las plantas son más que objetos, son seres con fuerzas espirituales que dan vida, padres, madres y abuelas que están cuidándonos, defendiéndonos y transmitiéndonos cuidados y conocimientos. Cuando Arnold habla, personaliza las plantas, les da palabra como humanos, como familia que aconseja.

Las plantas son portadoras, vehículos de la palabra de consejo, *yetara uai*, palabra de coca, palabra de tabaco, palabra de yuca dulce, “*ellas traen una opción de vida para quien quiera vivir de esa manera y respetar*” expresa Arnold. Él introduce este relacionamiento con las plantas como el fundamento de una “resistencia cultural desde la tradicional oral” que implica un proceso educativo y formativo en relación con la abundancia y el seguimiento de una ética particular. Está hablando de nociones políticas que emergen de la relación con las plantas en la huerta y en la chagra, las está conectando con una respuesta de resistencia al modo de vida contemporáneo. Agrega Arnold:

“La cultura indígena siempre ha tenido educación propia y es importante seguir trabajando sobre esos valores y principios de formación que son para traer *monifue*, que se reduce en la educación y formación de ese ser humano. Esa palabra de vida que se enseña para traer *monifue* y cuidar la vida también se puede voltear, cuando no se cumple esos mandatos, ese camino de la abundancia está al lado del camino de la pobreza, de la pereza, de la mentira, de las traiciones, todo lo que no se debe hacer, todo ese consejo sobre el que se habla y que no quieren hacer caso, uno termina así, su hijo va a terminar así. Ese es el *monifue*, pero de destrucción, va a ser abundante, pero en tragedia, en vivir abandonado, tirado, te llevo esa energía negativa”.

También, señala que la desobediencia al consejo se “voltea”, tiene un efecto en negativo atrayendo abundancia de “pobreza, de la pereza, de la mentira, de las traiciones”. Para él, “manejar la vida” según estos principios “es como una guerra”, en donde se tiene que estar enfocado para poder superar los ataques y las trampas que hay en el camino.

Introduce también el papel del *Buinaima*, personaje social y cultural que inviste autoridad. *Buinaima* y *Buinaiño*, su correspondiente femenino, el padre y la madre, los cuidadores, los dueños del baile, son los guías de cada estantillo, quienes manejan cada una de las dimensiones. Entre la humanidad, hombres y mujeres dueños de maloca y de baile personifican estos seres. Son quienes se comprometen con ese camino de cuidado de la gente y de la vida: “lo que estás cogiendo es tan importante para la vida, estás buscando por una gran humanidad, no solo por usted solo, por eso lo que tú haces mal te manda de nariz, para que todo el mundo se ría y tú pierdas tu prestigio”. Para ellos, es más exigente, fuerte, “sufrido”, se sufre dietando para aprender y para llegar al conocimiento, se sufre por los ataques de los demás porque ese que está cuidando y él que está visible encabezando es al que más atacan. Así mismo, tener sus plantas sembradas, alimentos y medicinas es su más fuerte defensa.

“Cuando uno ya lleva bien el manejo de la vida siguiendo esos principios el cuerpo ya sabe en qué fase va de la vida ya va, en cada edad va pasando por sus fases y cuidándose de la locura, es como una guerra, es la guerra del *buinaima* que va como esos caballos [se pone las manos en las sienes

simulando las “guías” que se les ponen a los caballos para que no miren hacia los lados], enfocado, uno tiene que ir mirando donde lo mandaron, porque ahí sí están sentados esos enemigos de la vida. Por eso se dice no salga, no este por allá andando, porque tú eres un oro, lo que estas cogiendo es tan importante para la vida, estás buscando por una gran humanidad, no solo por usted solo, por eso lo que tú haces mal te manda de nariz, para que todo el mundo se ría y tú pierdas tu prestigio, pero el que entienda esa caída saben que te están atacando y que estás pasando por un momento difícil, pero si sigues ese camino más fuerte vas a ser”.

Rufina Román, hija de don Óscar, es una mujer ya madura, heredera de la experiencia de su padre. Su camino de vida la trajo a las ciudades a estudiar y vivir de manera occidental por muchos años; sin embargo, siempre ha tenido en su mente y su cuerpo la formación dada por sus padres. Se formó también para ser líder de su gente y ahora vive en Aracuara. Aunque no tiene chagra material, si ha recorrido e investigado muchas. Rufina se sentó conmigo a pensar, a ver, a analizar y comparar todas esas visiones y explicaciones que hemos tenido desde la investigación occidental. Ella construye una investigación propia que trata de escapar de las interpretaciones y las conexiones malinterpretadas. Sus historias de chagra están llenas del nombramiento de parentela, semillas, comidas compartidas, de la palabra de su mamá y su papá. Su consejo hace énfasis en la formación para tener su propio hogar, hombres y mujeres son formados para ser pareja, así como menciona Oscar Román “*por eso siempre nos complementamos formando pareja (viene de a dos)*”. Ellos deben seguir los consejos y el ejemplo de su mamá y su papá, hacer una chagra demuestra su intención de hacer familia, ambos deben esta “preparados” y tener los conocimientos para vivir de esa manera.

La palabra de la mujer se asienta en la chagra y en el fogón, desde allí ella está buscando cómo fortalecerse; en el trabajo, se está haciendo el rezo, está creando el rezo, creando en la palabra, recordando el orden, buscando lo más dulce y lo que va a levantar la fuerza de esa mujer. Ella tiene la *fareka*, el ají, su palabra y su obra se apropian de esa fuerza de la dulzura (pero también del regaño y la contundencia), por medio de sus plantas y la fuerza que le transmiten ella es curación y cuidado de la madre, me dice Arnold.

Ella también tiene su *jira*, que es el rezo, la palabra que se expresa para infundir el espíritu, la fuerza, así ella conjura su alimento, para que el almidón recoja mucho, para que la cahuana espese, para que el *juiñoi* endulce. Mi suegra me ha transmitido algunos cantos que son ese *jira* secreto, sabiduría de mujer para que sus trabajos tenga todo ese potencial.

1.1.2. Mi chagra soy yo

La primera chagra que se siembra es uno mismo, me dijo el abuelo Óscar Román cuando llegué a preguntarle sobre qué significaba la chagra en relación con la formación de las personas. Las acciones y conocimientos tendientes a la formación de la persona están conectados y estructurados en la chagra, no se trata de una metáfora en donde el lenguaje entreteje la formación y el cuidado de la gente a partir de la ejemplificación del cuidado de los sembríos. En concreto, estas acciones se dan en dos sentidos principalmente: por un lado, las actitudes y comportamientos que se adquieren, que se “siembran” en la persona; y, por otro lado, por la consustancialidad consecuente del consumo y uso de las plantas de la chagra en la alimentación y curación de las personas.

“Ese camino de formación se estructura en la chagra, eso no se va obtener si tú no formaste..., hogar, chagra, mingas, rituales, cada uno tiene un manejo, la palabra del hogar, los consejos en la chagra ahí se van formando, luego en la minga comunitaria, en los rituales cada uno tiene su manejo, esa es la formación. El miró cómo el papá tumba palo, como la mamá siembra, él está recogiendo, después ya él es hombre ya tiene consejo de su mamá y su papá, él va a iniciar ese camino, él ya tiene que practicar sus conocimientos para empezar a ser su propio hogar, él ya está pesando en su mujer, en su familia, ya quiere ser hombre, hacer su nido, romper, procrear, él ya está abriendo espacio para llamar a su mujer, soltando su aliento de vida, su pensamiento, está haciendo casa para que venga su mujer, sus hijos, que venga su suegra y diga ese joven de verdad es... que la mujer diga, Uy de verdad, mi esposo, y ella pueda encajarse en eso porque esa mujer también tiene que venir preparada, él no está buscando sexo, él está buscando mujer que va a respetar esos principios que su mamá y su papá le enseñaron, el inicio y los dos son de ese principio y así van a criar sus hijos con esos valores, que tienen que practicarse en el hogar para que sus linaje

tenga ese camino. Él ya tiene su casa, maneja su chagra, cuando van a estar juntos ellos ya van a materializar todas las enseñanzas que les dieron. El hombre debe cumplir como hombre y la mujer tiene que cumplir como mujer, en respeto sin maltrato, así como están la coca y el tabaco” (Arnold Vásquez).

Arnold también habla de la relación de consustancialidad entre los cuerpos y las chagras: “somos aliento de todo lo que sembramos”, lo que somos físicamente, también ello se infunde en nuestro comportamiento, la amargura, la rabia, los celos, son el producto de no estar alimentándose de una manera adecuada: “comiendo algo caliente¹⁹”, y ello debe “contrarrestarse”, “curarse”, por medio de la alimentación: “me falta dulzura, me falta uva, me falta guama”. En esta teoría, las plantas de la chagra nos transmiten su aliento *jagiyi*, en este caso, de dulzura, quien come mucho ají es malgeniado... así hay gente dulce, amarga, picante.... Lo que comemos se manifiesta en nuestra emotividad.

“En la chagra, está la materialización de esa sustancia que tiene que tener el cuerpo, estamos hechos de sustancia, tenemos amargo, somos aliento de todo lo que sembramos, ese aliento somos, aliento de yuca, aliento de uva, aliento de guama, estoy muy furioso porque estoy comiendo algo caliente, me falta bajar... me falta uva, me falta guama, en mi rezo de agradecimiento nombramos todas esas plantas que nosotros sembramos y utilizamos como alimento, como medicina y eso es que tenemos que materializar... y mantener todo eso porque no había nada occidental, estamos hablando de un mundo cuando no había otra cultura, otro negocio, ya teniendo conciencia de cómo se vivía esa forma de nuestros abuelos, allí encaja todo ese principio de vida, de autonomía, en esa chagra tenían la medicina, esa era tu riqueza, tu abundancia, la forma de mostrar a la gente que ese hombre es de *Yua Buinaima*, ahí es que empieza el *monifue*, esos rituales se hacen para que siga la producción y también los hombres y mujeres de ese camino, no todos somos chagreros, esos chagreros son gente de esos rituales, que busca el fortalecimiento de esos elementos, hay cazadores, no todos tienen eso de la

¹⁹ En un sentido amplio, esta “calentura” puede venir no solo del alimento, también de situaciones conflictivas, de estar en el monte virgen, de otras personas que afectan al cuerpo y a la mente, cuyo estado ideal es el enfriamiento.

chagra, eso está incorporado, uno es zumo de eso, esencia de esas frutas, uno ya quiere aroma de piña, de toda a fruta ese es el alimento de los abuelos, ellos dicen con el aliento no más estoy contento. Esos son cosas que en la chagra se tienen. La chagra puede parecer que está en desorden uno llega a la chagra de otro y mueve un palito que este puesto, corto una mata, en tu criterio... el que no conoce lo mueve y eso demuestra que no tienes educación, formación, ahí se puede ver unos valores siempre se busca ver esa esencia de lo dulce, de lo amargo, en nuestras expresiones para entender a la gente. En esos términos uno es administrador, hay que administrar todo eso para tener estabilidad comer bien, que yo lo pueda narrar con mi palabra lo que tengo en mi territorio”.

Nuestra vida esta entretejida con lo que sembramos, los frutales, la yuca; “la chagra como un anillo y en el centro estamos nosotros”, como la esencia de esas plantas que se condensan en el cuerpo, en especial muchas de las palabras y consejos vienen de la experiencia en el cultivo y manejo de las plantas. En la relación con ellas, se inscribe el aprendizaje y transmisión de fundamentos éticos y conocimientos que orientan el buen vivir. Y es porque esos solares y chagras tienen historias que hacen parte la humanidad, esas plantas también son seres sociales con quienes nos relacionamos, “son gente”, entre ellos tienen sus jefes, y forman comunidades, en varias ocasiones tienen comportamientos que son ejemplificantes.

La vida humana está conectada con estos seres de una forma más que material o nutricional. Arnold nos habla del *jagiyí*, aliento de vida que está en las plantas, en las frutas, nosotros estamos conectados con las plantas porque nos alimentamos de esas sustancias y cada sustancia conforma una parte del equilibrio emocional y espiritual de todo el ser. A su vez, las plantas son defensas, tenerlas sembradas es contrarrestar males que puedan llegar a molestar; las plantas son defensas de las enfermedades, de las envidias y otros males, son guardianas cuidadoras.

1.1.3. *Koko Iyimo* ‘En nuestra chagra’

Nuestra relación de pareja con Arnold se concretó con la chagra; teníamos una meta conjunta y este lugar que elegimos, en donde debíamos trabajar, empezó a transformarme también. Aunque ya adulta, inicié también un proceso de formación, aprendí tareas, recibí consejos, todo esto confrontando a la vez mis propias formas, hábitos, mi cuerpo, mi ética, mi política, todo fue confrontado permanentemente.

Lo más evidente es que no tengo un cuerpo formado para el trabajo físico, a pesar de que no soy sedentaria y me considero una persona fuerte. Trabajar la tierra es exigente, requiere de fuerza y resistencia, y además está el sol. Los cuerpos de niñas y niños son curados para poder realizar las tareas de la chagra. Además del acondicionamiento cotidiano por medio de tareas de acuerdo a cada edad, existen oraciones y dietas que permiten que el cuerpo se forme y consolide de una manera adecuada para trabajar la chagra. La abuela Laura me habla de curaciones con oraciones, por ejemplo, para resistir el sol, fuerza vital de la que hay que apropiarse para que no enferme.

Mientras establecimos nuestra chagra, yo estaba trabajando en Puerto Nariño, más o menos a dos horas en un bote rápido con dos motores 200. Venía a Leticia los fines de semana, llegaba a mi casa en el kilómetro 4,5, arreglaba mis corotos y me iba a verme con Arnold. Al inicio, no teníamos una casa en la chagra, pero decidimos que debíamos vivir allí para que el trabajo rindiera, así que armamos un pequeño cambuche de madera y plástico, un fogón de leña, adoptamos un cachorro para que nos hiciera compañía y así nuestra aventura tomó más forma. Ya teníamos un lugar común, más adelante construiríamos una casita pequeña de madera y caraná —hacer casa, otra experiencia en la consolidación de nuestro proyecto de pareja—. Pero bueno, por ahora dormíamos allí, la chagra se estableció rápidamente; no debo dejar de decir que era agotador, llegaba de viaje muchas veces solo a recorrer y ver los avances del trabajo, no me sentía participando de mucho, en todo caso.

“Empezamos a limpiar el solar de lo que será la casa, es un pequeño espacio alrededor del primer campamento, a estas alturas la chagra ya está avanzada, él rozó, tumbó, quemó y empezó a sembrar... Yo llegué en el camino, despacito a reconocer... la primera alegría grande fue la noticia de la quema, oír cómo se había encendido ese fuego, cómo había limpiado el espacio y el tiempo para que viniera la siembra. La segunda, esa minguita para recoger

palos, con primos y conocidos que hacen visita ayudando al trabajo del otro. Poco a poco se sigue organizando el espacio, ya se ven las áreas más definidas y se van reconociendo las zonas para sembrar, Arnold dice, se puede sembrar con los principios culturales del reemplazo, sogas donde había sogas, plátano donde había platanillo, entre otras que no me acuerdo y que hay que preguntar. ¿Vuelven las preguntas sobre el propósito de la chagra productiva? ¿Tradicional? Yo pienso hay que sembrar de todo primero, ya luego se va organizando lo de mediano plazo, por ahora, piña, yuca, plátano, ñame, camote, dale-dale, pienso yo.... Hay que conseguir frutales (Diario de campo, junio, 2016).

Algo que me marcó mucho y me sigue enseñando es la realización de mingas, convocar y atender gente. Este fue el primer escenario en el que viví realmente la expresión social del manejo de la abundancia; siempre viví con mi mamá, después sola, mis ollas y platos están codificados para dos o máximo tres preparaciones; atender una minga, tener familia grande, convocar para trabajar implica pensar en otras dimensiones, ollas enormes, baldes de bebida, muchos platos y cucharas, mucho casabe, mucho ají, muchos pollos y pescados, mucha leña, aquí todo es en grande... mi pequeña olla, mi pequeño compartir es mezquino, igualmente con las porciones que se ofrecen, el modo de vida del que provengo es un poco modesto, incluye posibilidades y necesidades, nos hace parcos, reducidos, moderados, lo que aquí se traduce en pobreza y mezquindad. Aquí, hay abundante familia, conocidos, desconocidos, yo “soy solita”, no tengo hermanas aquí, pocas amigas para ese plan... casi ninguna amiga indígena a quien convidar, y en ese tiempo la relación con mis cuñadas todavía no era estrecha, nuestras relaciones sociales no eran muy “abundantes”; sin embargo, llegaba gente a las mingas. Tampoco tenía cultivos de donde sacar yuca para hacer las preparaciones ... por obvias razones, digamos que de cierta forma no tenía fuerza, mi fuerza estaba representada en dinero que usé para conseguir algo de mercado, no obstante, la transformación de ello en la atención me ponía a prueba.

Hacer una minga es medir la fuerza para convocar, a ver cómo haces ver tu abundancia, dice Arnold, tu capacidad para atender, para generar un ambiente agradable de trabajo y que todo salga según el propósito planeado. Da cuenta de las relaciones sociales y genera compromisos. Nuestras mingas se convocaron con la gente del sector del Tacana, asistían

entre 15 y 20 personas y ese fue mi primer reto, aprender a atender a la gente, todo tenía que estar preparado desde el día anterior: alimento listo para preparar, mambe listo, ambil listo, tabaco, cahuana, todo listo.

Madrugar a cocinar en leña, recibir a la gente con calidez y desayuno, hacer chistes, trabajar, atender. Arnold también se ubicaba en su lugar en el mambeadero y recibía a los hombres. Poco a poco, empecé a sentir esa “fuerza” que viene de la responsabilidad de coordinar un trabajo y garantizar que todos estén bien, contentos, satisfechos, animados, que vayan a trabajar con buen pensamiento para que todo salga bonito. También, aprendí a ordenar, la gente viene a poner a nuestra disposición su trabajo así que es importante saber dirigir. La gente me miraba y todavía me miran con mucha curiosidad cuando estoy en mi chagra. Por un lado, entienden que estoy empezando; sin embargo, me siguen juzgando como a cualquier mujer: qué tal preparo la cahuana, cómo me queda la comida, tengo o no tengo ají, cómo está el casabe, qué tan abundante es mi ofrecimiento. Desde una visión tradicional, casabe, ají, cahuana, y maní, eso se debe tener y tener en abundancia es estar muy bien preparados.

También, se mira qué tiene uno cultivado, si hay *fareka*, si hay *mazaka* (maní), si hay ñame: *“qué tanto tiene esa mujer, cómo maneja su “marido”, su “casa” su familia, cómo maneja ese poder que ella sabe, cómo ella cría un hijo por medio de su alimento”*, habla Arnold. Esas sustancias que conforman el aliento, el *jagiyi*, su buen manejo, y poderlas ofrecer en abundancia, hablan de la capacidad de una mujer, de sus conocimientos y de su buena formación. Yo la verdad me he esforzado mucho, no solo porque sea una exigencia social o porque quiera travestirme, sino porque en realidad me parecen alimentos que dan mucha fortaleza, y la digna labor de la siembra me tiene cautivada. Así como en una maquetica, empecé a juntar semillas de maní, *fareka*, ñame, umarí, maraca. Tenerlas nos daba voz ante los demás, aunque fueran poquitas, pequeñitas, ya podía decir ahí están, voy a ir aumentándolas porque la meta es esa, hacer aumentar. Para Arnold, que estuvieran allí da una fortaleza en el bienestar y en el reconocimiento del seguimiento de ciertas disposiciones de formación: *“está la curación, ya se puede hablar de un respeto”*. Para él, tener esas plantas conecta con una consagración, esa persona se conecta directamente con la creación, esas son curaciones que vienen a destruir todo lo que no sirve, como la *fareka*, madre de vida destructora de la energía negativa. Tenerlas, transformarlas, consumirlas, hace parte de la formación y la protección de la espiritualidad de la familia.

Así mismo, es mencionada constantemente la relación existente entre el cuidado o estado del cuerpo y de la chagra: “Mi chagra soy yo”, declara el abuelo Nicanor del Kilómetro 11 señalando que todo cuanto ocurra en ella se reflejará en su salud. Si su chagra está limpia, bien cuidada, sin plagas, esto mismo acontecerá en su cuerpo, pues la chagra es, en suma, extensión de los individuos, las parejas y de la familia.

A medida que nuestra chagra maduró, llegaron otros procesos, otros aprendizajes, entre ellos el fortalecimiento de nuestras relaciones sociales y familiares. Cuando empezamos a cosechar, ya pude invitar a mi suegra y a mis cuñadas a sacar yuca y procesarla. Este hecho demostró que éramos fuertes y trabajadores y que ya teníamos para compartir. Así, empezó a llegar la familia, a crecer la fuerza de la familia, también llegaron nuevos retos, debíamos tener los utensilios para transformar la yuca, *goberai* (machucador), *dobeño* (palo de machucar), *inarako* (exprimidor), paneros, todo debía estar listo. Mi suegra nos entregó su machucador, mi suegro tejió la boa (el exprimidor *inarako*), todo esto tiene su propia historia, y es cómo la elaboración de cada uno de estos elementos también trae su narración y su consejo particular, pero sobre ello no me extenderé aquí. Mis cuñadas llegaron con sus risas sonoras, con sus hijos, se tomaron la casa, la hicieron grande, hubo casabe, tamales, *yomeniko* (arepa de yuca), cahuana, consejos, ruidos, voces, alegría, satisfacción. De verdad, esa chagra ya nos mostraba cómo traer abundancia, de alimento, de gente, de conocimientos y de buenos sentimientos.

1.2. Escuchar consejo en la chagra

Comenzaremos esta sección con lo siguiente que cuenta Arnold:

“La enseñanza en la chagra se empieza por mirarle sitio, socolar, en el principio hay que caracterizar y saber dónde se va a hacer chagra y qué tipo de producción se va a hacer en ese lugar.

Un niño está visualizando, recogiendo en su memoria lo que hacen las personas, los papás están preparando esos sitios para que lleguen esos niños, en la chagra se está dominando el sol, se va a prender a moverse bajo el sol, hay que ser dos, tres veces más que el sol, volverse uno con el sol *Jitoma* que está mirando desde allá, esa es una resistencia, el calor y la mentalidad para uno desistir de ese trabajo, porque está yendo a un camino de *monifue* y hay

que darle pagamento con aliento, porque él va a cuidar ese alimento. Por eso hay canto de sol, porque nosotros endulzamos después de pasar ese solazo, y le agradecemos porque por el quemamos chagra, por el creció ese alimento, así como es el somos resistentes acá en la vida. No solo es el reflejo de la calentura, también el fuego que usamos al quemar ese espacio, que nos toca hacer arder ese espacio donde va a nacer la vida, la palabra, yuca, todo lo que se nombra, esa palabra que se nombra, donde va a ir lo niños, donde ya la mujer pone, acomodando donde sus hijos van a venir a comer uva... ya ella va a poner lo de ella, ella sabe lo que está haciendo, allá hay uva, allá hay guama.... Ella ya sembró, ya está mandando a sus hijos y a sus nietos a ir a comer allá, esa es la dulzura de tener todo ese aprendizaje y ponerlo en práctica, y sentir contento su cuerpo que hizo una voluntad divina y que eso sea modelo de vida para la humanidad. Estas palabras siempre van para la humanidad no van ni para el hijo... porque hay muchos seres humanos que necesitan conocer una palabra para vivir a veces hay humanos que están llenos de esa palabra, pero no quieren vivirla, por eso esas palabras son de la humanidad, por eso la palabra de tabaco y coca dice el que me quiere escuchar ese es mi nieto, el que no se va de acá porque yo no voy a estar viviendo con esa energía.

Esa es una proyección de vida, de cómo yo veo es lo que necesita un cuerpo de este camino para que esta cultura prevalezca que vaya actualizándose y valorándose, este es un sistema pedagógico, un regalo cultural de la vida que muestra una ideología política de nuestro pensamiento como pueblos indígenas que tenemos unas leyes de origen y que creo que el ser humano se está saliendo y que vamos a mantener en firme esta educación, manteniendo esta educación bajo estos perfiles de ley de origen. Estas cosas se mueven en dos tiempos y en dos pensamientos, unos que creen que podemos cantar y bailar y ser grandes maestros de cada ciencia y otros que piensan que ese sueño es imposible, también han venido los blancos a chupar de ese salado, otros de acá se han ido olvidándose de ese pasado, irse y no hacer parte. ¿Qué es? ¿Temor? ¿Vergüenza? Eres indígena, pero no estás vinculado a ninguna comunidad... los indígenas sueltos y los indígenas organizados para detectar.

Arnold luego reflexiona a manera de cierre que los conocimientos para el manejo de la chagra están centrados en hacer producir abundancia, saber cuidarla, saber compartirla y saber orientarla. Llegar a producir abundancia requiere del dominio de ciertos conocimientos y de una formación del cuerpo que se da en el seguimiento de dietas, prácticas y en determinadas ocasiones de la conjuración del cuerpo por medio de oraciones y curaciones. Estas disposiciones deben mantenerse a lo largo de la vida y se relacionan directamente con el cuidado y el éxito de la producción de esa abundancia. Esta abundancia va a llegar para ser compartida. Recuerdo cuando me decían que se siembra para uno, pero también se siembra para la guara, a manera de broma, pero con un principio ético subyacente que es que quien produce abundancia debe compartirla. Esta es una forma de regulación social descrita por Clastres (1978, pp.171): “excedente, obtenido sin sobretrabajo, es consumido, gastado, con fines propiamente políticos, durante las fiestas, invitaciones, visitas de extranjeros, etc.”, e implica que no haya acumulación no regulada que genere envidias o conflictos entre los demás. Ello sumado a la reciprocidad del don cuyo asiento está en la generación de productos transformados excedentes que se comparten con el círculo familiar más cercano hacen de la chagra una forma de economía redistributiva familiar estable y sostenible.

La orientación del disfrute del *monifue* es lo que nos traslada a la dimensión política de la chagra. A nivel familiar, los periodos de cosecha son momentos de reunión, convocatoria de juntar la fuerza de la familia para procesar los alimentos y compartir, se invita a familiares políticos y se envían regalos. Esta muestra de éxito “posiciona”, engrandece a los dueños de las chagras, demuestra socialmente que se triunfó porque se fue disciplinado, trabajador, que se supo cuidar y producir de esa manera y ello se hace público por medio del compartir de los alimentos.

Esto se magnifica en la celebración de bailes rituales en donde la abundancia se ofrece no solo a un grupo ampliado de personas que conforman unidades sociales como la familia extensa o los grupos susceptibles de hacer alianzas o en general los interesados en el baile como en la actualidad, sino que también es un ofrecimiento para lo que Arnold nombra como la “humanidad”, una conjuración de salud, bienestar, fuerza y alimento para todos, ese es el consejo que trae la chagra para quien tiene labores de autoridad.

1.2.1. Mi chagra es mi valor: consejo de la abuela Laura

La abuela Laura vuelve y me recuerda que somos tierra fértil:

“Esa voz, esa palabra es de mi abuela, ella me sembró palabra donde mí, entonces ese cuento, esa palabra para la chagra... hay que tener fuerza y hay que tener, porque ahí está todo conocimiento para venir a tener consejo sí algún día tiene su hijo”. (Laura Alba, comunicación personal, trabajo de campo 2019)

Ella es una mujer de casi 90 años, es la abuela con mayor edad dentro de la comunidad. Llegó también en el éxodo cauchero; ella fue “retirada” de su madre a los ocho años de edad, quedando con su padre. Recuerda a Miguel Loaiza, el patrón de su padre, y cómo desde esa edad empezó a trabajar. Ella es *Nofiko Buinaiño*, la bautizaron así.

Todo lo que me dicen no es solo para mi investigación, es para que lo ponga en práctica porque yo “ya soy familia”, así que tengo una obligación ética de comportamiento que siga las mismas pautas que ellos, más aún si estoy viniendo a preguntar, si me muestran interesada por estos temas. Cada visita a una chagra, cada participación en una minga ha sido un momento para que me aconsejen y me formen a su manera. “Mi chagra es mi valor” es una afirmación severa; ellas esperan ver mis plantas, mi semilla, mi cosecha, qué tan cuidadosa fui y si soy abundante. También, me aconsejan sobre los cuidados a mi familia, cómo atender bien a mi esposo, cuidar de mi hijo, ser buena mujer; aunque hay muchas cosas que no comparto (algo de sumisión en el papel de mujer suavizadora, contenedora de la ira masculina), sí valoro esta gran experiencia de aprender del lado en donde el cuidado de la familia es lo primordial.

Tener chagra entonces me sitúa más cerca de ser una buena mujer; es decir, ser fuerte, tener resistencia, ser cuidadora, ser abundante, ser fértil, manejar el saber relacionado con la alimentación de la humanidad y esa capacidad viene de seguir el consejo que está en la experiencia de la chagra. La abuela Laura lo expresa así:

“Porque como dice, ese mi crecimiento, y mi chagra, mi consejo y mi historia en mis palabras... Este no es aquí en cualquier parte.

...Si algún día tiene su hijo, ahí...sí tu familia tiene un huérfano, tú le coges... ahí está contigo... entonces ¿de dónde uno viene? Primero el hombre, para ti tiene que socolar solo; es para probar a mujeres si en verdad es capaz, tiene trabajo. Ese chagra él tumba y le deja, le quema, le dice a su mujer, listo tuyo,

ahí te quiero ver qué es que va a hacer. Y ahí tú coges, sí tienes un bebé, pero ese bebé no hay que dejar porque ese es que va a llevar ejemplo de una mamá, de una abuela o de un papá. Tú pones tu hombro y cargas, por eso lo que dice nuestro idioma cargador de llanchama se hace y se pone bien acá, bien cargado. Como en ese tiempo uno tiene fuerza, no hay dolor de cintura, nada... tú vas a hacer tu hoguera, si tienes un niño, atrás bota ramitas y ya comienza a quemar todo y esa chagra, tú terminas el trabajo sola, y te está probando ese hombre, si de verdad...algún día, si tú vas a alegar con él, tú le ganas porque tú tienes más fuerza en ese...tú le vas a ganar porque ahí está todo...ahí tienes de todo, todo fruta, todo sembrío tiene y este chagra...ya tú ves que tiene de todo clase...mira, en ese chacra ya hay pero acá, ya es parte ya ese es hombre...ya ese hombre tiene su maloquita, tienen maloca...allá ya está usted, ahí ya es tu trabajo...no vas a decir nada al hombre. Ahí comencé a sembrar yuca, yuca veneno...esa sí es para casabe, para almidón...de este yucal sale de todo, de todo, de todo". (Laura Alban, comunicación personal, trabajo de campo, 2019)

Ella habla en particular de la fuerza de la mujer, el trabajo de la chagra es el origen de su fortaleza y está ligada con la fertilidad, la reproducción y la crianza, una crianza vinculada a la siembra. Los bebés están presentes en la chagra, desde esa tierna edad ellos están cargados, cerquita del cuerpo de la mamá, ya van sintiendo el olor de la tierra, de la quema, de las plantas, van probando fruta, van jugando.

Leo, nuestro hijo mayor, desde pequeño ha participado, él me acompañó en el trabajo de campo y en las tareas de nuestra chagra, jugaba con la tierra, se la comía, jugaba con palitos, chupaba fruta, aguantaba sol, sentía y vivía en su crecimiento ese espacio. En 2020, cuando tenía tres años, pide su machete que es una paleta grande de plástico de las que se usan para revolver pintura, a otros niños les fabrican pequeños macheticos de madera o les dan los machetes viejos ya sin filo, él les pega a las matas con su herramienta, juega a deshierbar, me ayuda a sembrar yuca, ya hace pequeñas tareas en medio del juego que le hacen sentir la chagra como un lugar amable, divertido y positivo. Leo ya quiere ir a la chagra con su papá, ya quiere su machete, carga semilla de yuca, pequeños leños para el fogón, sabe cosechar cilantro para el caldo, se va con su abuelo y

su papá a coger hoja de coca, sabe qué es el mambe y que su papá chupa ambil y mambea.

La crianza en la chagra permite la vitalidad de esos principios de relacionamiento con las plantas desde la primera infancia, estos aprendizajes no son solo asuntos corrientes, sino experiencias que quedan infundidas en su cuerpo. Leo dice que son sus bebés, porque yo se lo enseñé así, les tiene mucho cariño, está pendiente de si les falta agua, se fija en su color, vigor, en general en su estado. Allí, también se van dando las recomendaciones sobre comportamiento, por medio del uso de la palabra, los consejos sobre el trabajo material van direccionando también las recomendaciones sobre la formación ética y moral.

Doña Laura también habla de la fuerza que proviene de la chagra para aportar a la crianza y a la dieta de los niños y la familia. “Yuca, ñame, dale-dale-piña, esa es nuestra fuerza para cuidar a los niños, para no dar otra cosa, para que crezcan fuertes e inteligentes”. Doña Laura me aconseja, me dice tu siempre tienes que tener tu casabito, tu ajicito, tu panerito, porque van a llegar a tu casa y tienes que tener que ofrecer, *iyico*, casabito, cahuana...”, esa es la fuerza de una mujer, *es valor, es lo que tiene*. También, hace parte de su presentación pública como indígena murui y es la defensa de su fuerza. Ella me cuenta cómo la gente viene a la maloca de la comunidad y quieren comer *iyico*, casabito, tomar cahuana, y también me cuenta de la pena que le da que nadie viva allí y no allá quien pueda ofrecer alimento en esa casa grande *eso, de parte de la mujer*. Para ella, es importante la abundancia, “que nunca te falte”, para que no te falte, son consejos insistentes en su diálogo.

Ella también me cuenta que la fuerza se asevera en la mujer en la primera menstruación *abí yaroka, ...ahí hay consejo, ahí hay dieta, ahí hay de lo que quiera...y ahí no duerme*. Durante la primera menstruación, las niñas configuran y asientan su fuerza vital; tradicionalmente, ellas deben trabajar casi sin dormir en todas las tareas de la mujer, ir a la chagra, cocinar, preparar casabe, mermar *juiñoi*, y seguir una dieta muy estricta consistente en casabes muy delgados y bebidas, en general alimentación muy suave. Así el cuerpo se va “quedando” sano, “*no se vuelve uno muy tragón*”, su consejo prosigue...

“...al agua, al agua, al agua cada mañana, cada...la media noche, al agua...en su mano su *zedama* para camarón para tu *iyiko*, pero él no pa que coma sino pa que coma ella...y llega...no va a sentarse a mirar sino llega algo que...no sé, pa que sea en tu cuerpo toda la vida, para que...y tu cuerpo mismo exige, tu cuerpo

mismo...tu pensamiento viene y tu cuerpo es...ni hay miedo, ni hay nada...y así...el día que ya se paralizó esto...ahí recién va a tener cura...ahí ya trae ají, lo que dice ají de perro...y candela, propio...propio leña...pedazos, y ahí ya te hace agachar y ese...ese ají está bien rezado...y pa que te saca suciedad de tu lengua...la candela, te hace agachar y abrir boca...primero con ají...ahí saca, ahí saca, ahí está muriendo todo lo que tú eres. De ahí...es como purgar...y este tamañito...bien rojito, yuca dulce...eso tú le das, eso es todo. De ahí...como le hace aflojar tu cabeza, todo tu cuerpo, todo...y después de eso todo...tres días, este tamaño de piedra, de quebrada, de un pozo, ellos buscaban, para eso ellos tienen...y esa cocina en un...pero parece sangre...y ese pone en un... tres horas él tiene que rezar...dos horas bien rezado, ¿pa que tú tomas...pa que tú...tú sabes...? Nadie sabe cuándo va a envejecer esa piedra...esa fuerza te da ese rito. Mira yo, ahorita tú como yo lo que digo anoche no estoy ahorita, de donde pobre yo pataleando todavía tengo fuerzas todavía. Y cada friaje, baje al agua, vaya y bañe, no haga así, así no...coge en boca agua...acá, acá, acá...va y bota agua al agua pa que lleve...pero hablando *jíira*...pa que le lleve el friaje.” (Laura Alban, comunicación personal, trabajo de campo, 2019)

1.2.2. La chagra es un hijo: consejo de Rufina

Rufina, hija de don Oscar Román de Araracuara, me cuenta historias sobre cuando era niña e iba con sus padres a la chagra y cómo fue su educación que entretejía estos dos aspectos:

“En ese momento usted está es sembrando... entonces sí ve que la chagra tampoco es solo eso sino... entra también en lo de uno. Él decía, cuando yo le lavo la mano, yo les hago de tomar... hay unas plantas que él tiene, que le hace tomar a uno, aguante el sol ¿sí? Yo no te estoy diciendo aguante este sol [sino] aguántese las críticas, los regaños, todo lo que te van a decir, aguántese, no conteste. En cambio, usted sale corriendo y se esconde debajo de la sombra, pues así mismo usted se debilita. ¿Usted cree que yo le echaba eso, le daba de tomar, yo estaba hablando de este sol? Yo estaba hablando de palabra de candela, palabra fuerte. Siempre te van a regañar, aguántese, reciba, no diga nada. ¡La manicuera es

bebida, es yuca! Cualquier niño lo toma, todos tomamos, pero en su trabajo la manicuera es tranquilizar su corazón. En ese momento, eso es la manicuera

La ética de niños y jóvenes va siendo orientada a partir de ejemplos que vienen del trabajo material, es una formación que está tejida con el cuidado y manejo de las plantas. Así que en este territorio la primera formación está determinada por la experiencia de la chagra. La ética, la moralidad, el comportamiento social, están contenidos allí, hacer chagra no es solo un asunto material, hacer chagra también es formar una ética individual y de relacionamiento social, de gobernabilidad, que se incorpora en la persona a partir del manejo de las plantas para alimentación.

Pero también tiene otro sentido capital en la formación de la familia, hacer chagra es formarse para el cuidado, cuidado que se fundamenta en hacer presencia, dar calor, comunicarse; las plantas se “sienten triste” si uno las deja de visitar, se enferman, les salen plagas. Aquí el calor que proviene de la práctica de “hoguerear” es fundamental. Una buena mujer nunca va a su chagra sin candela, ella va a limpiar con su machete y toda esa basurita la va amontonando en pequeñas hogueras, esta práctica es mencionada por muchas mujeres como una de las principales pautas de cuidado de los cultivos. Ese calorcito “alimenta” las plantas, las limpia y les aleja la enfermedad, y ese mismo trabajo está quemando la rabia, la tristeza, todos los malos pensamientos y sentimientos que pueda haber en uno. Comparto entonces la siguiente conversación con Rufina.

Rufina: y también te dicen, la chagra es un hijo

Victoria: además del otro pedazo del cuidado.

Rufina: la chagra que ustedes tengan, así como tú estás diciendo, su cilantro y eso ese es su hijo. Si usted lo descuida pues se va a enfermar, le va a salir grillo.

Victoria: como todo el trabajo en la vida de uno.

Rufina: no te va a producir...como un niño, si usted no cuida ese niño, pues se le va a enfermar, entonces por eso te dicen: hay que estar hoguereando, hay que estarlo calentando, es como su hogar, ¿jmmm? O sea, la hoguera es el significado del calor, de la comunicación, de...

Victoria: del cariño, del afecto.

Rufina: sí, es eso.

Rufina: y también, ahí también te hablan...dentro de la chagra, la quema, ellos lo llaman madre candela. Que la quema de chagra es...ella con su lengua grande dicen ellos, jijiji, viene y lambe, limpia, se lleva...ahí está llevando enfermedad, está llevando envidia, está limpiando tooodoo lo que hay, pa dejar fertilizado, ¿cómo se dice eso? Pa dejar abonado, ¿sí? pa que usted ahora si siembre. Ella llega y te lleva todo lo que puede ser lo negativo suyo, llamémoslo así, ¿sí? Entonces uno llega y dice cómo así...yo he sido muy...mi papá a veces le da rabia de mí, yo le digo papá, pero ¿cómo así? Pero limpia y cura...decía sí...y cuando se está quemando la chagra, también hay veces cace cacería...que después van y miran, se acuerda que a veces cae ratoncito, algo pa comer, ¿jmmm? ¿Eso qué es? Así como llegó y se llevó todo, enfermedad, curó la tristeza, la envidia...también te deja una recompensa por haber hecho eso...

1.3. Dietas, cuerpo-canasto y fuerza

Para la Gente de centro, llegar a ser *komini* (humanidad) consiste en tener en cuenta el seguimiento de los consejos que se promueven por medio del *yetara uai* y seguir dietas que permitan que los cuerpos-mentes se formen de una buena manera, saludables, inteligentes, trabajadores, fértiles, etc.

El cuerpo aquí es más que algo dado por la genética y la biología de la parentela, el cuerpo es formado o construido por prácticas y restricciones relacionadas con el consumo de ciertos alimentos, los trabajos, las posiciones asumidas en las tareas, prácticas como los baños, curaciones y rezos, entre otras²⁰. Es un cuerpo construido familiar y socialmente.

²⁰ Para Echeverri, el cuerpo teje una dimensión cósmico-social-humano, y su formación "se funda en un antagonismo inherente entre un espacio exterior constituido por sustancias patogénicas y un espacio interior central que las transforma y procesa en sustancias productivas y sanas. Ese antagonismo creador es la imagen de la oposición entre seres humanos y seres naturales que define la chagra – un espacio natural purificado por el fuego – y sus productos como las sustancias quinta esencialmente humanas, y la depredación de los seres naturales como un proceso de continua descontaminación y reasimilación de potencia sexual reproductiva" (Echeverri, 2002, pp 16)

Estas prácticas son dirigidas por las madres o las abuelas y se van dando, dependiendo de las edades de maduración de los niños y niñas. La desobediencia de estas recomendaciones deriva en enfermedad, debilidad o incapacidad para el desenvolvimiento de la vida, incluidas las relaciones sociales.

La constitución de los cuerpos incluye la reafirmación de su género y su rol en la sociedad, es así como hay prácticas y dietas diferenciadas para hombres y mujeres, y también dietas y prescripciones de comportamiento que se realizan en función de especialidades o capacidades que se buscan “incorporar” a las personas. Dada mi condición de mujer y los temas sobre los que conversamos, me contaron sobre todo de las dietas y curaciones de las mujeres que van a trabajar con la chagra, con la transformación de la yuca y las que son hijas de caciques y van a tener la responsabilidad de atender casas grandes. Pero también gracias al momento que vivíamos con nuestro hijo recién nacido y en crecimiento fueron muchos los consejos que recibí para cuidarme durante el embarazo, así como sobre los cuidados de los primeros años de los niños.

Los cuerpos están permanentemente en proceso de fortalecimiento y también son susceptibles de debilitarse y una de las principales formas de medicina y “aprehensión” de fuerza y capacidades es la alimentación adecuada. La verdadera medicina es la alimentación, menciona don Óscar Román en el río Yará, y esta alimentación-medicina proviene de lo que se cultiva, en oposición a lo que se caza o se pesca que debe ser curado o purificado por traer enfermedad, calentura o contaminación dado su origen silvestre.

Las dietas pueden realizarse de manera individual o colectiva, dietar (*fimaide*) significa construir y mantener un cuerpo-mente con las fuerzas vitales y espirituales correctas. Algunos estudios han señalado la importancia del seguimiento de dietas para el mantenimiento de la armonía en las relaciones sociales, así como con el medio; las dietas harían parte de las prácticas de una ecología nativa²¹.

²¹ “Los estudios vaupesinos han mostrado cómo la cosmología indígena, dietas y restricciones sexuales, constituyen un sistema regulatorio de la relación de los seres humanos con el medio natural, pudiendo entenderse esta cosmología como una verdadera ecología nativa” (Echeverri, 2002, pp 5).

Las dietas son prescripciones alimentarias y también sobre el comportamiento. Un ejemplo de dieta colectiva son los baños de madrugada en las quebradas que se deben hacer en tiempos de friaje y que están prescritos para todas las personas sin importar su género, rol o edad.

Algunas investigaciones han profundizado sobre las dietas en relación con el embarazo y la maternidad, así como con la formación de especialistas rituales y autoridades (Andrade León, 2014; Echeverri, 2022; Santos, 2013). A su vez, son abundantes las recomendaciones que existen en relación con dietas para cuidar y formar el cuerpo para un estado de bienestar integral, así como para propiciar capacidades de aprendizaje y éxito en los diferentes trabajos, ello adquiere relevancia desde la perspectiva de la consustancialidad dado que compartiríamos distintas propiedades, características y comportamientos con los plantas o animales que consumimos, así como con quienes tenemos patrones de consumo similares.

Con relación al manejo de la chagra y en especial para el momento de la siembra de la chagra, también hay dietas que deben cumplir las mujeres. Recuerdo que en nuestra chagra se me recomendaba no vestirme de color rojo, no sembrar con la menstruación (asuntos relacionados) o no comer ciertos tipos de pescado, pues algunas plantas no se desarrollarían bien, entre algunas de las restricciones principales. Estas disposiciones se comprenden dentro de la idea de que el cuerpo es portador de los alientos o fuerzas de animales que pueden enfermar a las plantas. Rodríguez (2014) menciona su existencia y relaciona la baja productividad de las cosechas al incumplimiento de dichas dietas.

Podríamos identificar algunas finalidades del seguimiento de dietas:

1. Para la formación de determinadas capacidades: Ej. cantor.
2. Para la curación de enfermedades
3. Para el cuidado de los momentos de cambios en los cíclicos vitales, como la menstruación, menopausia
4. Para la fertilidad, gestación, parto y puerperio
5. Para la formación en los primeros años de vida
6. Para el éxito de labores determinadas cacería, pesca, siembra
7. Para ceremonias, para hacer bailes

8. Las dietas de los especialistas: médicos tradicionales, dueños de carreras ceremoniales
9. Para la formación de autoridades, dueños y dueñas de casas grandes

Es importante resaltar la importancia de la madre, quien conduce, por medio del manejo de la dieta, la salud y la fuerza de su familia.

Durante mi embarazo, recibí recomendaciones dietarias que incluían evitar el consumo de grasas, pescados de cuero, algunos animales de monte que podrían “cutipar” al bebé, mojojoi, animales que se encuevan, pues esta propiedad podría transmitirse al bebe en el momento del parto y de pronto no sale. No se come ningún alimento que se haya pegado, ni alimentos que vengan pegados de a dos como los plátanos. Siempre me recomendaron estar en contacto con el agua, sumergirme en la quebrada, tomar agua, ver y tocar el agua todo el tiempo lo que facilitaría también que el parto fluya. Mover al bebé para que esté “suelto”.

Arnold me habla de la restricción existente sobre el consumo de bebidas embriagantes y cómo es desastrosa para quien está en el camino de la tradición y maneja las plantas de coca y tabaco.

Sobre las dietas para formación de autoridades, Andrade León (2014) recoge esta declaración de un dueño de casa grande muinane.

“Desde la formación en el vientre, tiene que prepararse para ser autoridad. [...] El hijo de una autoridad debe ser autoridad. Comienzan a hacer eso. Por eso es que en la parte cultural tradicional de los indígenas no hay cambio. ¿Por qué? Porque desde formación ya fue curado, preparado, dietado para ser autoridad. Ya después que nazca, para acá, lo siguen con dietas, con preparaciones, enseñando, preparando para ser una, por eso no descansa” (A.S. Araracuara, nov. 2011).

Según Andrade León, las restricciones alimenticias facilitan los procesos de conocimiento, así que se evitan ciertos alimentos o se promueven otros; por ejemplo, por asociación, “comer mojojoy grande que tiene el ojo derecho”, para que el conocimiento vaya derecho y no se vaya; o, por oposición al (mojojoy) pequeño que tiene huecos hacia muchos lados. “Así no hay equivocación, no hay enredo” (Andrade León, 2014).

En las dietas para adquirir conocimiento, también se menciona la prohibición de la sal, en un sentido ampliado, en referencia a esta sustancia que vincula a la sexualidad. Se reglamenta la prohibición de tener relaciones sexuales, esto ha sido documentado en gran cantidad de estudios sobre las restricciones sexuales en relación con la adquisición de saberes para la ejecución de prácticas ceremoniales. Mi suegro me contaba que mientras estuvo en su etapa de aprendizaje de cantos “no podía tocar mujer”; de igual manera, los jóvenes que están aprendiendo tienen dietas “ligeras”, casabe delgadito, peces pequeños, pocas grasas. Esta dieta es similar a la de los abuelos mayores o a las de cuidado de los enfermos, me cuenta Arnold. De nuevo, son las mujeres quienes deben conocer y agenciar estos cuidados y disposiciones de consumo, y quienes desde el procesamiento de la yuca tienen en cuenta los tipos de dieta que se deben suministrar.

1.3.1. Aprendiendo a ser por medio del comer

Ya había escuchado en varias ocasiones la recomendación dada a los hombres huitoto con respecto a la necesidad de una transmisión de los hábitos alimentarios a la esposa en caso de que provenga de otra cultura. El consejo dice que, en caso de que la mujer no sepa hacer las preparaciones correspondientes a la “comida propia”, es responsabilidad de su esposo enseñarle todo cuanto deba para que ella aprenda y pueda ofrecer el alimento adecuado. Adoptar, adquirir, reeducarse en la alimentación del otro es un principio central para el vivir bien de la familia. Al esposo se le recomienda que no debe enojarse, sino que debe adquirir una actitud amable y amorosa en esta transmisión.

A mí me pasó, me sigue pasando. Yo no sabía hacer casabe, ni se me exige con tanta firmeza la preparación de alimentos tradicionales; sin embargo, sí es un tema frecuente la necesidad de mantener en la casa ciertas preparaciones, no solo por salud física, sino por otros aspectos del bienestar emocional y espiritual relacionados con el ofrecimiento de comidas y bebidas que demuestran la formación de una mujer, es decir el manejo de los conocimientos necesarios para cuidar una familia.

La labor de la mujer es constituir cuerpos por medio de la alimentación de una manera apropiada cuando supone no solo fuerza y buena nutrición, sino la capacidad de ser humanidad. Recuerdo una historia que me contó una abuela en la maloca de la universidad; estábamos en un evento y allí se iba a ofrecer alimento indígena, por eso

llegamos al tema del casabe. Ella me dijo que era ingana, que se había conocido con su esposo que es de La Chorrera siendo muy jóvenes y se fue a vivir con él a la comunidad de donde era. En unos pocos minutos de charla, llegamos a conversar sobre la preparación del casabe, y me comentó:

“cuando yo llegué, a mí no me gustaba el casabe, no entendía como podían comer algo tan seco; yo no comía, me adelgacé muchísimo. Además, no lo podía preparar, mis cuñadas se burlaban de mí, me decían “como si sabe hacer hijos y no sabe preparar casabe”. A mí que me pongan a hacer sua (masato de maíz) o que me pongan plátano, ahí yo cocino, eso es lo que es de mi cultura, pero yo no sé manejar esa yuca brava, a mí me daba miedo, no ve que eso es veneno.” (Abuela ingana, comunicación personal, Universidad Nacional de Colombia, 2020)

A ella le daba mucha rabia no poder comer, no poder preparar y el rechazo de la familia de su esposo. Sin embargo, su esposo empezó a enseñarle; al principio, le costó mucho trabajo y le generó gran frustración fallar, pues no sabía manejar los implementos y se le caían las masas al piso. En medio de su enojo, se desquitaba con su esposo, me contó que duró mucho tiempo sin preparar casabe y hacía otras preparaciones más fáciles para ella hasta que se decidió a ir probando. Al principio, preparaba un casabe delgadito, ya luego le fue cogiendo práctica y terminó por preparar planchas de casabe normales:

“Ahora yo voy y ayudo en las fiestas a hacer casabe, ahorita que pasó en la del 9 (comunidad Kilómetro 9) yo prepare 30 tortas, tres fogones yo tenía, de uno al otro al otro yo así iba preparando, ya nadie me gana, soy una experta”. (Abuela ingana, comunicación personal, Universidad Nacional de Colombia, 2020)

Termina la abuela de contar, ahora es un poco más como su esposo, ahora pertenece un poco más a esa gente. La abuela dejó bien claro que poder ofrecer alimento adecuado culturalmente fue un logro muy importante para su bienestar, así como para su empoderamiento como mujer dentro de un nuevo grupo social. De la misma forma que el casabe, que además tiene variaciones dependiendo de cada cultura, existen otros alimentos procedentes de la chagra que vehiculizan el bienestar y podríamos decir que el orden social. Tenerlos o no tenerlos, su calidad, su abundancia, entre otros, implica la potencia o la carencia de dicho bienestar y orden.

A la mujer no le debe faltar alimento, es por ello que la diversidad es un atributo deseable y valorado en las chagras: entre más semillas diversas se tenga, más valioso es el trabajo de esa mujer y consecuentemente ella. Cada planta de la chagra constituye una parte del ser, alimenta aspectos físicos, emocionales, espirituales e intelectuales. Arnold nombra la yuca como la principal formadora del cuerpo, la uva, el caimo, la piña que dan la alegría, la dulzura; el ñame que aporta a la inteligencia así como la maraca, “*en la chagra están todas las partes del ser humano*” dice Arnold, también está la fruta para los niños, y los alimentos para la formación de conocimiento, las dietas para seguir una carrera de conocimiento ritual. En la chagra, se está estudiando también la forma correcta de alimentarse.

La fuerza de la mujer.

Dar y recibir alimentos son más que actos de constitución física del ser. Estos alimentos agencian, infunden fuerza, *mairiki*, inculcan una moralidad y ética que sopesan siempre qué tan buen o verdadero hombre o mujer se es. Qué tan buena es tu cahuana, qué tan dulce es tu manicuera, qué tan picante es tu ají, qué tanto te rinde la masa para el casabe o el almidón, son asuntos centrales que definen quién eres, si tu naturaleza o educación son de alguien trabajador, disciplinado, abundante, capaz de sostener y alimentar, de producir y reproducir, si tu palabra es fría, si eres de carácter dulce, por eso hay que armarse con los brazaletes de yuca de albahaca, hay que ser yuca y ser albahaca para ser verdadero. Este es el resultado de una conjuración que se hace cuando una mujer “todavía está ‘tierna’, cuando ‘no ha conocido’ [hombre]”, es decir cuando el cuerpo no ha sido “calentado” ni “endurecido” por conocimientos y prácticas sexuales. Allí pierde su capacidad de ser moldeado, se conjura entonces a las niñas principalmente para que siembren y tengan cosechas abundantes, para que cuando preparen almidones o masas sean rendidoras, en una expresión más coloquial, para que tengan “buena mano”.

Las niñas hijas de maloqueros reciben una educación especializada, ellas deben ser abundantes por excelencia, deben además probar su buena mano, ellas deben sembrar maní entre otras plantas y por medio de la abundancia en la fructificación de plantas demostraran su capacidad como futuras *buinaiño*.

La *buinaiño*, la buena madre, la cuidadora, la cosechadora, todos los nombres de una mujer, con la letanía nombra sus plantas de poder (fuerza), yuca, piña, ñame, albahaca,

maní, ají. Ella, la mujer de abundancia, es la madre que alimentará de su mano a todas sus criaturas, a sus *uruki* (gente), a todos cuidará. Las niñas hijas de maloqueros son cuidadas más estrictamente, sus dietas alimentarias son más restringidas, sus oficios más fuertes y sus restricciones de comportamiento mayores. Ellas son formadas para ser también el ejemplo de formación ética y moral de un grupo ampliado de personas, en ellas se debe evidenciar la educación, la capacidad, la fuerza, los conocimientos de sus padres y su familia. Mi suegra me cuenta cómo es la primera menstruación de una niña hija de un *iyaima* (dueño de maloca): ellas no pueden dormir, tienen que estar despiertas tejiendo, machucando yuca, haciendo casabe, trayendo agua, muy temprano deben ir a la chagra. Los días que les dure la primera menstruación deben exigirle a su cuerpo al máximo fortaleza y resistencia para el trabajo porque “así es que va a quedar”. Esa primera experiencia después de la maduración sexual quedará infundida en el cuerpo como un modelo que después ella repetirá y marcará su comportamiento. Si la muchacha se queda acostada, no sale a hacer sus trabajos o es desobediente, de igual manera estos hábitos se perpetuarán en su vida.

Durante estos días, ella es aconsejada, también dieta, solo come casabe delgadito, *juiñoi*, cahuana y agua; su cuerpo debe resistir también esta dieta porque a futuro se le retribuirá una gran fortaleza.

Cuando decimos que la formación de la persona, es decir su educación física, intelectual y moral, está relacionada con su alimento, hablamos no solo del momento del consumo. Alimentarse parte de la experiencia del cultivo de los que trae consigo un discurso sobre la formación ética y moral de la sociedad, el cuidado de la chagra consiste en poner en práctica la palabra de abundancia, *monifue uai*, para poder vivir bien, trabajar coordinadamente, vivir en armonía, controlar el desorden, mantener la fuerza y enfocarla en el bienestar de la familia.

Dado que la fuerza de la mujer es presentada por medio de los alimentos que prepara, podríamos mencionar algunos alimentos emblemáticos que tradicionalmente se consideran como muestra de la pervivencia de conocimientos y prácticas del manejo de la alimentación, son como “marcas” de los principios culturales.

Estos alimentos son fundamentales para el establecimiento y la armonización de las relaciones sociales, el cuidado familiar, y para la presentación de una mujer formada con principios tradicionales.

La yuca:

La yuca es la madre.

La cahuana *jaigabi*, bebida que en su origen es la esencia de la vitalidad de la humanidad, es asimilada con fluidos corporales vitales y reproductivos, líquido amniótico, leche de la madre, fluidos seminales. Un canto ritual la nombra como el líquido con el que se “baña-derrama” los cantores como fuente de vida. “*Es muy sagrado cuando eso se nombra*” dice mi suegro. La cahuana vehiculiza la sacralidad de la vida, está nombrando el vientre de la madre, el líquido primigenio que baña al bebe, que se derrama en el alumbramiento.

“Da energía, da fuerza, valor, cuidado, es un alimento, pura esencia de la yuca, como una vitamina, hay cahuana más espesa, no da hambre, la cahuana del baile para estar sentado no es tan clara para que no le de orinadera, es bien espesa”, menciona Arnold con emoción y amor sobre esta bebida.

“En la casa dar cahuana todos los días pues era solamente nuestra comida y bajo esa comida nuestro ritual y nuestros nutrientes, conocimientos, fuerzas, relación con Dios. También para formar el cuerpo, los músculos, de ahí ya viene ese almidón que es la esencia de la yuca, la esencia, la máxima concentración de la sustancia., donde esta ... por es dice con un poquito ya no más usted toca el corazón, así dice el abuelo”. Continúa Arnold. Con tocar el corazón, se refiere a esa curación, amor, armonía que trae esta bebida.

“Usted ya te machaste, manchar es curar, porque al preparar eso es preparar a una mujer”, la yuca es trabajo de la mujer, saber de dónde vino esa yuca, cuidar la chagra, sacar leña, transformar, preparar el almidón y finalmente la cahuana, es demostrar la fuerza de la mujer, esa fuerza es entregada a la familia, *“ella es la administradora, ella sabe pa la casa, pa la minga, pa la semana, pa toma con canangucho, ella ya sabe cómo va a administrar, y porque ella sabe ... porque ella es la dueña de todo eso”*.

Hacer cahuana y ofrecerla es establecer un vínculo de cuidado y amor. Cuando uno la lleva y la entrega a los señores, todos hacen cara de antojo, de alegría, de sabrosura, *naimerede* (dulzura), *kaimarede* (sabrosura). Para los niños, la cahuana es un postre, su textura, su sabor y su color son como un consentimiento para el cuerpo y el alma, como esa cosa suavecita, dulcecita, blandita entre leche materna y las primeras frutas,

recargadas con un espeso que además da fuerza y alimenta. La cahuana es como la leche de seno, está ahí para aliviar y para curar. Cuando la preparo donde mi suegro, es como si dejara un gran manjar: *“ahora sí hay mujer aquí”*, me dice él. Se siente muy bien atendido, suavizado, endulzado, ser mujer tiene que ver con tener y ofrecer cahuana, producto del trabajo de sus manos, pero también de su intención y materialización de cuidado y curación hacia la familia.

“La cahuana que está en el mambeadero que se va a convertir en humanidad, en hombre, en mujer, en palabra de vida”, asevera Arnold. “Esas bebidas son para traer monifue, para que lo que no está dando vida de vida, por eso todos llegan ahí a recibir de esa vida. En los rituales no es cualquier teatro, es para curar enfermedades imposibles de curar por un médico”.

El *juiñoi*, a ella está dedicado un capítulo de esta tesis. Ella es *Eiño fareka buinaiño*, la sabia, la curadora, alimento de bebé, para recibir en la maloca, conjuro de baile, conjuro de dulzura. Esta bebida hecha de una yuca especial tiene fuertes connotaciones en la vida ritual. La yuca dulce, la abuela, madre de la dulzura, ahora un poco ausente en las chagras, es una bebida medicinal, se da de tomar para tener inteligencia, buena salud, para no ser malgeniado.

El casabe también es muestra de su capacidad de sostenimiento, la compleja preparación de la yuca a la que le debe sacar el veneno, el casabe muestra la delicadeza y perfección del trabajo femenino por medio del logro de su forma circular, . Del manejo del fuego para que este en su punto, de su capacidad de hacer abundar demostrada en el rendimiento de la masa.

El maní es materialización de la fuerza de la mujer, reto de hija del dueño de la casa grande, de mujer con autoridad, que es cuidadosa, abundante y trabajadora. Tener abundancia de maní es muestra de autoridad, de manejo de gente; es el cultivo de las mujeres con mucha disciplina, fuerza y abundancia.

El ají, *“el ají: es el ambil de la mujer”*, dicen los abuelos. Cuando la mujer merma su ají negro, se asimila con la preparación del ambil. El *omai* requiere de un proceso de preparación concentrado y exigente en el que la mujer también está conjurando. Manejar lo picante está relacionado con manejar la rabia porque *está “endulzando” esa fuerza*; es decir, atrayendo la capacidad de resolver un problema.

La mujer es como el ají, picante como el ají, decía Anastasia Candre. El poder de la mujer es su ají, el ambil de la mujer es su ají, ese ají es dulce, pero picante. La mujer debe de tener ají, así expresa su fuerza, su verraquera. También, es su curación para ser fuerte y cuando lo prepara es para que sea su defensa. Además, es un ejemplo que demuestra que de esa manera se hace, de esa manera se trabaja.

1.3.2. Kue mairiki: La fuerza

Al buscar un concepto local relacionado con la noción de poder me encontré con el concepto de *mairiki*. Tener *mairiki* está relacionado con tener fuerza física, capacidad, vitalidad. Del cumplimiento disciplinado de los preceptos del *yetarafue* y del seguimiento de las dietas aconsejadas para el manejo de la alimentación, se obtiene *mairiki*, fuerza que proviene especialmente del alimento cultivado. En ese sentido, uno cultiva su propia fuerza en la chagra en tanto las plantas son las principales fuentes de poder.

Así se enuncia: *kue mairiki*, mi fuerza, mi poder, poder de hombre, poder de mujer. La fuerza del hombre proviene de haber cultivado su propia coca y tabaco, la fuerza de la mujer viene de la experiencia vital de cuidado de sus plantas, su ají, su yuca, su piña. Ella cultiva así su valor, su dulzura, su palabra de corrección, su propio consejo. *Mi fuerza es mi chagra, ese es mi valor*, los cultivos, las plantas y los productos de cada mujer son ella, entonces de allí procede su poder y se ve materializado.

“Uno puede reconocer a un hombre o mujer de conocimiento viendo las plantas que tiene, si tiene variedades de coca, de yuca, de ají, de ñames, todas estas plantas son su cuerpo y su inteligencia. Por eso cuando nosotros nos alimentamos de esa chagra, de esa yuca, de la piña, de ese ñame, el cuerpo absorbe toda esa esencia, yuca dulce, chontaduro, yuca brava, de toda esa esencia todo es ya se convierte en niños, en bebés. Entonces, sabemos qué comer para tener salud, fuerza, inteligencia, porque sabemos que somos sustancia de esos cultivos”, dice Arnold.

El *mairiki* viene de la coca y el tabaco, de la yuca, de la piña, del ají; es pura fuerza que se infunde material y en aliento (*jagiyi*) en la gente. El *jagiyi*, el aliento, es como el alma, la fuerza vital, el espíritu.

Como se ha venido planteando, acompañar a las tareas de la chagra es una forma de construcción corporal, un aprendizaje desde la experiencia y la percepción. En esas primeras etapas del crecimiento de un niño, actividades como el juego, la recolección y consumo de frutas, el baño en las quebradas, el olor a tierra, el olor a empezar a ver, tocar y reconocer las plantas, todo esto se va incorporando en los cuerpos de los niños y niñas a la par que van construyendo una valoración positiva de la chagra como un espacio familiar y social agradable y placentero. “*Eso va quedando en el cuerpo*” dice la abuela Leopoldina Kido, reforzando la teoría de un aprendizaje corporal que no tiene en la visión y la audición sentidos privilegiados para la transmisión de saberes y la formación de los seres humanos.

Vicente Makuritofe, muinane de Araracuara es hijo de don Vicente Macuritofe, abuelo que nos regaló la obra maestra *La noche, las plantas y sus dueños: aproximación al conocimiento botánico en una cultura amazónica* (Garzón & Makuritofe, 1992), obra que abre este mundo maravilloso de las plantas a nuestros ojos, cuenta el consejo de su abuelo. Él decía que los niños deben estar en la chagra, *cogiendo ese “olor” a tierra, a quema*. También, habla de la motivación o incentivo que se les da para su participación en estas labores; reflexiona sobre la chagra cultivada modernamente, “por plata”, la cual menciona como un “fracaso” frente a la fuerza que tiene pensar en la chagra como el origen de la fuerza, *“porque de ahí uno va a mambear, ... de ahí es que vamos a sobrevivir, de ahí es donde vamos a chupar ambil, de ahí es que vamos a sostenernos nosotros. La idea del sostenimiento de la fuerza a través de la relación con la coca y el tabaco, principales plantas de manejo del hombre”*, comenta Vicente.

En repetidas ocasiones, muchas madres y abuelas me manifestaban su descontento por la forma en que la escolaridad desprende a sus hijos de las tareas cotidianas y los predisponía a ser “perezosos” para la chagra. Así mismo, muchas madres dejan de llevar a sus hijos por “protegerlos” de las “incomodidades” como el calor, los zancudos, las espinas, entre otras. Ellas no quieren exponerlos a ese sufrimiento, esperan para sus hijos un futuro “mejor”.

Sin embargo, dentro de las historias de los mayores, es precisamente al adquirir resistencia y la capacidad de vencer estas adversidades que se va forjando la persona. Ese *mairiki* también proviene de “dominar” las adversidades que se presentan en la chagra; por ejemplo, la resistencia al sol es especialmente valorada. La abuela Laura cuenta que ella

desde pequeña estuvo “curada para tomar la fuerza del Sol”, fuerza vital que puede irse en contra de cualquier trabajador de la chagra. Una mujer que no resista, o que le duela la cabeza por exponerse al sol, es considerada por algunas personas como una mujer enferma, perezosa para el trabajo, o que ha sido víctima de una maldad para que no pueda trabajar bien.

En la experiencia de doña Laura, ella logra “voltear” esta dificultad por medio de una práctica de curación y una dieta direccionadas por su abuelo y apropiar así para su cuerpo y su trabajo la fuerza del sol.

Actualmente, muchos hombres y mujeres indígenas han tenido que apartarse de sus cultivos, de sus plantas y de sus chagras. Algunos, se apartaron voluntariamente; otros, obligados por la necesidad de asentarse cerca de lugares con mejor acceso a servicios y bienes; otros, por no dejar de estar cerca de sus familiares. Sin embargo, siempre existe en ellos una añoranza; entre las mujeres creo que es más fuerte este sentimiento. Recuerdo muchas abuelas de diferentes lugares todas comentando la falta que les hace ir a su chagra. Me cuentan que estar en el pueblo las enferma, que la chagra es su vida y que no estar cerca de su trabajo les quita la fuerza. Así mismo, muchos familiares concuerdan. Repetidas voces comentan cómo sus madres apenas llegan al pueblo se entristecen y que su curación sucede cuando regresan a su chagra. Paradójicamente, muchos hijos o nietos que ya viven en las ciudades sueñan con un bienestar para sus mayores basado en que se retiren de las actividades de cultivo, que dejen esa vida tan dura y que puedan descansar en la comodidad de los centros poblados o la ciudad.

Pienso que ellas están realmente conectadas con sus plantas, que verlas crecer es revitalizarse. Cuidarlas es cuidarse a sí mismas, seguir sintiéndose fértiles, dadoras de vida, fuertes, abundantes, capaces, poderosas. Percibo que alejarse las marchita, les falta la tierra, el agua, el viento, el sol, son mujeres-planta-mujeres-chagra, mujeres, albahaca, yuca, piña, ají...

Llevo ya un tiempo compartiendo de cerca con mi suegra. Cuando llegue aquí en 2019, ella trabajaba como cocinera de un restaurante muy popular, donde asiste mucha gente los fines de semana y ella era la encargada de la cocina, lo que hacía que sus jornadas fueran muy largas y exigentes. Recuerdo sus dolores de manos y de cuerpo seguramente ocasionados por los cambios bruscos entre el calor del fogón y el agua del lavado, las

largas jornadas de pie y la exigencia diaria de un horario laboral. La mamá no necesitaba hacer aquel trabajo, su asistencia respondía más a una necesidad de estar activa, de sentirse útil y productiva.

Un tiempo después la mamá se enfermó, tuvo una gripa fuerte con varios días en cama, fiebre y malestar general. Desde ahí, decidió no volver al restaurante. Para el tiempo en que volvió a recuperarse, su hija mayor empezó a abrir un espacio de siembra cercano a la casa. La recuperación de la abuela terminó de suceder allí. Nos preocupábamos mucho porque ella, aún convaleciente, se iba a despallar, amontonar, quemar, sembrar. Sin embargo, al pasar de los días, su salud fue mejorando, a la vez que su ánimo. Mi suegra nunca ha sido una mujer amargada ni triste, pero ahora la veo mucho más alegre, risueña y vital. Después de que dejó el restaurante, sus dolores y cansancio extremo no han vuelto.

La chagra es un lugar en donde se descarga o bota la enfermedad, y se recobra la fuerza, ir a trabajar a la chagra es transformar la enfermedad en abundancia, en alimento. En esta lectura, la chagra es el lugar en donde se reconstituye la fuerza perdida, es un espacio de curación y de salud, en donde todas las enfermedades del cuerpo, la mente, los vicios, son depositados y de donde se obtienen cosas buenas.

Acompañar a las tareas de la chagra es la mejor forma de ir aprendiendo desde la experiencia y la percepción corporal. El juego, la recolección y consumo de frutas, el baño en las quebradas, el olor a tierra, empezar a reconocer las plantas son todas activadas que se van incorporando en los cuerpos de los niños y niñas y que van construyendo una valoración positiva de la chagra como un espacio familiar y social, agradable y placentero.

Sin embargo, la idea de la chagra como una actividad no deseada para las generaciones futuras ha generado discursos encontrados, esto a consecuencia de las aspiraciones de las personas para la vida de sus hijos. La vida de la chagra para muchas mujeres, sobre todo las de generaciones más jóvenes, es percibida como una vida de sufrimiento; por el contrario, para las mayores la chagra es el refugio de la vitalidad, su cuerpo hace parte de esa forma de vivir, y esa forma de vivir representa su vitalidad, por eso “LA CHAGRA ES MI VIDA, LA CHAGRA ES MI FUERZA” son frases repetidas cuando pregunto a las mujeres mayores que significa la chagra para ellas. Esta frase evidencia una potente declaración sobre una ontología “enraizada” y “cultivada” en la chagra; desde allí proviene la fuerza, la capacidad, el *mairiki* que se infunde a toda la familia. En la chagra, reside el aliento de vida que está contenido en la comida cultivada. Para sostener este manejo, es

fundamental la transmisión de saberes y prácticas sobre cómo cultivar, así como el seguimiento de las dietas para cada edad.

La etapa más temprana de la crianza se ha denominado por algunos como la educación del fogón. Está es una etapa que va aproximadamente desde el nacimientos hasta los 5 años, etapa en la que niños y niñas “pertenecen” a la mamá. Mi suegra habla de “el calor de la mamá”. Ella está al frente de los niños, porque les da pecho, cariño, el papá está en chagra tumbando, sembrando, haciendo chagra para que coman los niños. La mamá es primero, la mama está en la casa rayando yuca, moliendo, haciendo los alimentos para los niños y los mayores. Es decir, ella es la encargada de su cuidado y los niños están en todos los oficios a su lado, tiene que ver con la seguridad del hogar y la supervisión de la madre, así que niños y niñas se involucran por igual con los oficios del rol de la madre. Entre los 5 y más o menos 7 años, los niños y niñas ya van adquiriendo tareas según su género, por lo que ya pasan a hacer parte de las tareas de los padres: se vinculan con la recolección de hojas de mambe, la pesca, entre otras actividades masculinas.

En Araracuara, la mayoría de las familias tienen chagras. En tiempos escolares, muchos de ellos llegan del colegio y se vinculan con los trabajos familiares, los que están en los internados llegadas las temporadas vacacionales deben acompañar y colaborar en el cuidado de las chagras de sus familias, a pesar de ello muchas de las madres con las que conversé se quejaban de la desobediencia y la falta de interés de los jóvenes cuando se les convocaba para asistir a los trabajos de la chagra.

En la cultura occidental-moderna, existe una creciente valoración social negativa hacia las actividades productivas relacionadas con el cultivo (indígena o campesino). Los nuevos ideales de vida de la juventud están dirigidos a los modelos promocionados por los medios masivos en donde la estética, tecnología y el modo de vida urbano se privilegian por sobre la vida relacionada con la selva o lo no urbano en general. En esta medida, la chagra es vista como un lugar carente de valor, prestigio, lo que hace que para los jóvenes sea cada vez menos deseable vincularse con las tareas familiares de la chagra. Como refieren muchas mujeres mayores, las niñas ahora están más preocupadas por cuidarse las uñas que por ayudar a cultivar.

Al mismo tiempo, la valoración económica de los excedentes que se comercializan del trabajo de la chagra es muy baja. Productos primarios, pero también transformados como

la fariña, el almidón, casabe, ají negro, tamales, entre otros, son vendidos a bajos precios y generan pequeñas ganancias, por lo que tampoco son atractivas estas actividades económicas entre los jóvenes que con sus nuevos ideales solo encuentran motivación económica cuando perciben ganancias monetarias significativas.

Contrario a lo esperado por los mayores, ellos consideran la participación de jóvenes y niños y la familia en general como meritoria y muestra de organización, disciplina, conocimientos, fuerza y respeto. La existencia del discurso de los más jóvenes y los ideales de vida apartados de las actividades indígenas han empezado a dejar la chagra vacía de juventud; así, en la mayoría de los casos las mujeres relataron que van solas a las chagras o en compañía de sus hijos más pequeños, quienes aún les obedecen. La asistencia de los jóvenes se ha reducido a los periodos vacacionales y, si asisten, van por obligación. Algunas madres explican su inasistencia *“porque están muy dedicados al estudio y las tareas no les permiten ir”*; sin embargo, se pueden ver muchos jóvenes deambulando por las comunidades en las horas en las que sus madres están trabajando en la chagra y no precisamente haciendo tareas. En fin, las nuevas inclinaciones sobre las ideas de buen futuro, realización personal, así como las valoraciones negativas sobre el trabajo de la tierra, son una constante entre la juventud y sus padres, quienes a pesar de dedicarse a este oficio, y en muchos casos depender de este para su pervivencia, no tienen la misma valoración que las generaciones más antiguas.

El covid ha puesto a prueba todos estos imaginarios sobre la estabilidad económica y la superioridad y prestigio de algunos trabajos por sobre otros. En 2020, en la comunidad donde vivo, mucha gente volvió a la chagra. Era común ver los fines de semana y hasta entre semana (antes la chagra era cosa del fin de semana) grupos numerosos de familiares que iban en conjunto a abrir espacios, sembrar, cuidar y cosechar. El reencuentro con la familia y las necesidades económicas permitieron la reemergencia de esta posibilidad de autonomía y soberanía, como también los encuentros familiares profundos que se dan en las tareas de la tierra. Ir a sembrar para que la familia pueda comer junta en el futuro llena de emoción a jóvenes y viejos por igual. En nuestro caso, la familia también se reencontró con la chagra, la fuerza de la familia creció, las hermanas de mi esposo no tenían espacios de cultivo y en ese año abrieron en conjunto con su mamá un lugar en donde ir a sembrar. Esta decisión ocasionó múltiples salidas hacia el río Tacana, lugar en donde se encuentran los terrenos de la familia, ya que la comunidad por estar densamente poblada no permite

la ubicación de terrenos para cultivo. En 2020, estuvieron todos mis sobrinos visitando la chagra, aguantaron el sol, les picaron los zancudos, se rasparon, se mojaron, caminaron, se arañaron, pero también sembraron yuca, recogieron guisador, jugaron, se bañaron en la quebrada, visitaron al abuelo, escucharon palabras, cuentos y cantos relacionados con el alimento cultivado, los animales y la selva. También, comimos sabroso, preparamos casabe, cahuana, *juiñoi*, tamales, muchos sancochos y cada visita permitió evocar y recordar recetas de cocina que ya no se preparan tan comúnmente. Así, fuimos retadas a cocinar con lo que hay en la chagra, a recordar qué se puede comer, qué se puede sembrar, o, más importante, qué se debe comer y qué se debe sembrar. Todos nos reímos, nos acompañamos y hasta de pronto peleamos, pero estábamos juntos, pensando en un bienestar compartido.

Otra familia de la comunidad recogió corotos y se fue a vivir a su chagra, liderados por sus padres-abuelos. Tres hermanas con sus compañeros e hijos iniciaron en conjunto la apertura de un área y la construcción de una casa. Al cabo de casi un mes, tenían donde dormir y un montón de yuca sembrada. Instalaron baño, cocina y publicaron que su nuevo lugar de residencia sería la chagra en el Tacana, dejando su residencia permanente de casi 40 años en la comunidad como un lugar de paso.

Esta temporada creo que permitió una reapropiación de esta fuerza y forma de vida. De muchas formas, volvió a dar poder a quienes manejan los saberes y las prácticas y de manera fundamental a quienes han mantenido las semillas. Ha permitido también que la socialidad se dinamice alrededor de los trabajos en las nuevas chagras y, para volver donde comenzamos, ha posibilitado que los niños y los jóvenes se acerquen de nuevo a estas experiencias de vida, lo que aporta a su formación como personas.

1.4. *Kibama* y *Kibaño*: hombres y mujeres de la abundancia

En una ocasión hablando con doña Laura, me mencionó a los *kibama*. Según ella, los *kibama* son hombres de gran capacidad para el trabajo de la chagra. En el léxico *nipode* de Griffiths, Coleman y Morales (2000), aparece esta palabra y su traducción es hombres de abundancia. Según doña Laura, esta es gente antigua “que ya no se ve”, y cuando me

contó su historia, al terminar me dijo que sobre esto no se hablaba mucho porque trae malos augurios.

Según mi suegra, son un clan, me dice que su abuela usaba este nombre para referirse a un hombre que vivía solo, pero refiriéndose a que tenía la capacidad y la fuerza para trabajar sin pareja. Doña Laura me cuenta que eran más grandes que el promedio normal de la otra gente y sus chagras son de dos o tres hectáreas mínimo. Eran hombres que para “poder encontrar mujer tenían que probarla”. Esos hombres trabajaban por sí solos sus chagras, cocinaban para ellos mismos, sus chagras medían entre dos y tres hectáreas, pero eran manejadas solo por ellos.

También, habla de cómo es su dieta. Esos hombres no comen casabe fino, comen casabes gruesos dobles. “*Él come, come y toma cahuana, mambea su ambil, coge su hacha, su machete...para su trabajo*”, menciona doña Laura.

Estos hombres trabajadores tienen mucha abundancia, a ellos no les falta nada, “*no les falta juiñoi, él no se para, él no se vara de nada de eso*”. Son hombres que siempre tienen todas las comidas reglamentarias de la tradición en abundancia.

Así mismo, existe ese tipo de mujer, se llama *kibaño*. “*Es su esposa, son de la misma categoría*”, prosigue doña Laura. Es una mujer “*que no duerme*”, “*que le gana a su marido trabajando*”; él abre tres hectáreas para que ella trabaje, “*esa es su prueba*”. “*Ella trabajó durante un mes sembrando su chagra, bajo el sol, sin tomar casi agua... ella tiene un rezo bien fuerte*”.

Doña Laura habla de una prueba de trabajo, el hombre está probando la capacidad de trabajo de la mujer y la mujer la del hombre. Ambos deben conocer su *mairiki* antes de unirse en matrimonio. Ella cuenta cómo en la historia la mujer sembró de toda clase de frutas en esas tres hectáreas, levantó la chagra y demostró tener fuerza por sobre la de su marido, quien “*solo tumbó palo*”. De allí, ellos hicieron una fiesta, “*para dar de comer a los huérfanos, para todos, para niños botados*”. Estos seres especializados en el trabajo de la chagra son también padres y madres universales, dueños de baile. En su historia, ellos tienen un hijo, “*...y de ahí ella tiene un hijo, hijo primero hijo y ese sí le ganó a su papá. A su papá le ganó porque él hizo todo, todo y su papá casi no, su papá se hizo de hacer su chacra nada más, pero hijo hizo más, hizo chacra, hizo su maloca, hasta su manguaré, hizo baile, cuanta cosa*”. Estos hijos también vienen con ese don de nacimiento.

Su narración muestra su consejo también. La abuela Laura es madre de mujeres en su mayoría, ella está reivindicando la fuerza femenina. En su palabra, está ese *jira*, el aliento de la fuerza de la mujer levanta el aliento de la fuerza de la mujer.

El abuelo Óscar Román también menciona los nombres *kibaziema* y *kibazieño*:

“El que guarda dieta lo que siembra nace y crece bonito es aquel que se llama reproductor (*kibaziema*). También, se vuelve en hombre de oración de palabra de vida, es la palabra de medicina, por lo tanto, tenemos buena salud, cuando sembramos y nos alimentamos bien. Cuando se siembra y cuando se alimenta, por eso tener chagra significa ser mujer reproductora (*kibazieño*), mujer de abundancia (*monifue riño*)”.

1.5. El cuidado de los *Uruki* también viene de la chagra

Podemos ir enunciando que la chagra es una experiencia social que impacta diferentes dimensiones, desde lo personal hasta una esfera cósmica, trayendo consigo mucho más que la producción de alimentos. Es una práctica que humaniza, un espacio que da una identidad familiar o colectiva, que siembra huellas que lo convierten en territorio de una familia. En este territorio, se invierte trabajo para la producción y reproducción de plantas (sustancias) que nos proveen del aliento de vida *jagiyi* que es aliento humanizante. Entonces, así como el espacio es humanizado, las plantas que se reproducen allí después de la intervención del trabajo humano reafirman la humanidad, de ellas proviene la fuerza para ser humanidad.

Para Arnold:

“Aliento de piña – *roziyi jagiyi*; aliento de caimo - *jifikogi jagiyi*; aliento de caña - *gononokai jagiyi*; aliento de uva - *zirikoji jagiyi*. De ahí viene lo que somos, cuando ella está sembrando está conectada con ese astro, rocío, todas esas fuerzas que uno no ve, y que viene el alimento espiritual después eso se conecta con la tierra y después ya llega a nosotros los humanos”.

La expresión material de estos conocimientos exige la comprensión de las relaciones entre la gente y el alimento cultivado y la manera en que ello deriva una formación física y moral

de la gente *komini*, la humanización y conquista de territorio y con la obtención de *mairiki* fuerza, que puede derivar formas de autoridad y poder.

En este sentido, la chagra se considera un lugar de generación de poder, de producción y reproducción de la fuerza de la humanidad. Como hemos venido anotando, la formación de la gente dueña de maloca también es diferenciada; estas personas adquieren conocimientos especializados que demandan dietas y restricciones que permitan incorporar esos saberes y prácticas a sus cuerpos. Ellos van a “cuidar humanidad”, ya que es el fundamento principal de ser dueño de casa grande y seguir una carrera ceremonial. Dependiendo de su línea de conocimiento, también tienen que realizar ciertas prácticas de cuidado personal y familiar que son especializadas. En lo concerniente al manejo de las chagras y la alimentación, se menciona reiteradamente la formación de las hijas de los caciques, quienes son curadas, cuidadas y dietadas para tener mayor fertilidad y capacidad de producción. Así mismo, para que la comida les rinda, para saber coordinar los oficios para la atención a grandes grupos sociales, ella debe conocer todos los protocolos y las normas éticas de la atención de los bailes ceremoniales.

En el caso de los dueños de casas grandes, *jofo ananeko*, esa fuerza estaría representada en cultivos más abundantes y especializados. Las chagras de las casas grandes tienen, por lo general, abundantes cultivos de yuca para manicuera *fareka*, yuca para almidón, yuca para casabe, yuca para mezcla de ambil, maní *mazaka*, ñame, coca, tabaco; todo esto dada la importancia de la presencia de estas plantas en eventos rituales.

En las chagras, debe de haber maní que es cuidado por la esposa y las hijas de los caciques. Ello es signo de prestigio y capacidad para el trabajo. El maní es altamente valorado por su aporte nutricional. Junto con la maraca y el umarí, son productos vegetales que son asimilados con la proteína animal; es común decir que son “carne” y son nombrados como tal.

En una ocasión, me hablaron sobre la asociación de los cultivos de ñame con los cultivos de las malocas. Poseer variedades de semillas de determinados tubérculos es señal de prestigio entre los diferentes dueños de casas grandes, también es considerada comida para “enfriar cacería” (Marmolejo Sierra, 2011). Por otra parte, el cultivo del ñame requiere de gran cuidado y disciplina. Por ser una planta de bejuco y rastrera, se riega fácilmente, pero puede invadir los demás cultivos de la chagra, así que es muy importante su control y cuidado.

“En esta dinámica el ñame se concibe como la semilla de curación de la enfermedad que ha sido cazada en el monte, la semilla de curación para repartir (Kuiru, 2014b) y por ello es entregado tanto cocido para el consumo durante la celebración, como crudo para que sea propagado en las chagras de los visitantes. Al respecto, Ever Kuiru explica que el tubérculo se incluye en los bailes *minika* porque “el *Jakaiji*, significa el fruto de la sanación para compartir; *jakai* significa ‘sanar’, *iji* ‘semilla’. Y porque es un alimento de nuestro origen²²” (Marmolejo, 2015, pp 34)

Sobre la potencia de la yuca, y en especial de la yuca manicuera, nos extenderemos en el capítulo 4. Por ahora, hay que decir que es una planta infaltable, origen, símbolo y signo de poder femenino. *Eiño fareka buinaiño*, la madre de la dulzura, la que cuida, cura, enfría. Que no falte, que no se olvide, que se siga enalteciendo en el *rafue*.

²² En la mitología uitoto compilada en la obra de Preuss (1994, p. 76), se menciona que los tubérculos *jakáiji* (*D. trifida*) y *tubuji* (*Calathea alloveria*) forman parte de los primeros frutos que la gente encontró en el *árbol de la abundancia*.

Capítulo 2

***Kokoie monifue*: nuestra abundancia, manejo territorial y autoridad.**

Este capítulo plantea la relación existente entre el manejo de la chagra y la generación de un manejo territorial más amplio imbricando en las capacidades, conocimientos y prácticas de siembra y cuidado de plantas. En este sentido, se propone la comprensión del manejo territorial como la capacidad de las parejas y familias para hacer nacer, crecer, reproducir y administrar la abundancia originada en el territorio. Conseguir abundancia, como hemos visto, no es un asunto menor, la abundancia es producto de haber conseguido un riguroso seguimiento del consejo del *yetarafue* y de una adecuada formación de los cuerpos por medio de dietas-regímenes de vida, como se expuso en el capítulo anterior. Con estos dos asuntos principales (el seguimiento de dietas y de la palabra de consejo), se logra “amanecer la palabra”; es decir, se materializa el propósito de conseguir la abundancia.

Por otra parte, el manejo territorial comprendido a partir del conjunto de decisiones y acciones orientados desde las malocas se vincula con la existencia de personal formado en especializaciones para tales fines. En relación a esto, hay linajes que manejan “carreras rituales” consistentes en conjuntos de conocimientos desde las historias de origen y que permiten la prevención, protección y curación del territorio. El conocimiento de este manejo otorga posiciones de autoridad determinadas por características enunciadas por algunos autores: conocimiento de discursos y prácticas rituales, ciclos vitales del territorio, dominio del *yetarafue*, capacidad de administración del trabajo de la gente, capacidad de dirimir conflictos y administrar justicia (Clastres, 1978; Gasché, 2003).

Por lo general, se conforman parejas en donde tanto el hombre como la mujer proceden de formaciones especializadas. Estas parejas con una capacidad de “manejo” mayor a las demás tienen la responsabilidad de establecerse en unidades socioespaciales cuyo centro son las casas grandes.

“Este es un compromiso que se adquiere para toda la vida, comenta Arnold, como cuando un hombre va a conseguir su pareja o una mujer su esposo... a ver qué tan fuerte son esas personas para mantener ese manejo. Ese manejo requiere de muchas obligaciones, no va a estar sentado más... va a necesitar muchas cosas, cahuana, tucupi, mambe, porque ese espacio es gente, un espacio desconexión con lo espiritual y el creador, donde se sienta la autoridad a hablar con el creador y hablar con autoridad su palabra para que todos lo escuchen, ellos van a hablar allí del manejo y del manejo y el cuidado de los cuatro estantillos, de la abundancia, de las semillas, del verano, de los rituales, de cacería, de los árboles, de las señales de la selva, del seguimiento de los ciclos de vida de los seres de la selva, del calendario de desarrollo de la vida... por tiempos van empezando a hablar de diferentes temas. Empiezan por yua, siguen por zikií, luego menizai y van a terminar por noini”.

Desde las casas grandes *jofo ananeko*, estos administradores organizan el territorio y los trabajos necesarios con su gente. Son parejas que han seguido las dietas especializadas y una formación para convertirse en un *iyaima* o *iyaiño*, palabra que se traduce como jefe y se relaciona más con un liderazgo entre “su propia gente”. Ellos son nombrados en el ritual como *buinaima* y *buinaiño*, seres comprendidos más allá de la humanidad y que gracias a sus conocimientos y poderes agencian autoridad y cuidado desde un plano espiritual hacia todos los seres del territorio.

Para comprender estas agencias y relaciones, abordaremos los conceptos de territorio, poder y autoridad desde una perspectiva murui, examinando las nociones de manejo, *mairiki* (poder, capacidad, fuerza) y autoridades, originadas estas tres en el dominio de conocimientos, prácticas y relaciones emergentes desde la experiencia de organización familiar y la producción de abundancia, principalmente desde la chagra. Profundizaremos sobre la noción de *mairiki* como fuerza/capacidad/poder, en relación con el seguimiento de dietas y consejos/*yetarafue* y sus implicaciones en la formación de personas con autoridad que *hacen amanecer la palabra*.

Resaltará el trabajo de la chagra y el manejo de la mujer en la producción y transformación de alimentos principalmente de la yuca y plantas medicinales, así como el trabajo del hombre en el cuidado de la coca y el tabaco y cómo estas plantas son seres abuelos, hijos,

que otorgan fuerza, poder, capacidad, curación, *mairiki*, a la Gente de centro. También, se mencionarán otras plantas representativas mencionadas por la gente como “agencias” de fuerza, conocimiento y “poder”.

Hablaremos de los hombres y las mujeres con capacidades excepcionales para este manejo, *kibama*, *kibaño*, y analizaré las categorías usadas para denotar autoridad dentro de las propuestas de comprensión de los roles de autoridad amazónicos (padres, madres, dueños, dueñas), presentando los roles de *buinaima*, *iyaima*, *buinaiño*, *buinaima*, *nimairama*, *nimairama*, *roraima*, entre otros, con el fin de dar reconocimiento de sujetos especialistas y sujetos de poder.

Hacia el final del capítulo introduciré la relación del manejo territorial y su expresión dentro de la ritualidad murui *rafue*: baile, bullicio, alharaca, como publicación de la fuerza-capacidad- poder. ¿Podemos hablar de los rituales como espacios-tiempo que magnifican y redistribuyen la abundancia de alimentos, conocimientos y curaciones dentro del manejo territorial?

¿Cómo se administra/redistribuye la fuerza *mairiki* en los contextos rituales? ¿Es el cuidado de las plantas y en general de la vida el fundamento de una noción amazónica de autoridad, comprendiendo el cuidado como circulación de fuerza/poder/capacidad?

¿Podemos ver los rituales como eventos que se convocan con el fin de irradiar esa fuerza de cuidado hacia territorios y gentes sobre las que se tienden redes de relaciones y “manejo” social y territorial??

Para contestar y dialogar sobre estas preguntas, me referiré a los ejemplos etnográficos principalmente, lo vivenciado en la comunidad km 11 y en la casa grande de los abuelos *Kido*, pero también a palabras de otras mujeres y hombres que me han hablado sobre la autoridad y el territorio, como siempre a nuestra propia experiencia personal y familiar de haber “cogido fuerza” y a la referencia de relatos históricos sobre la conformación y reconfiguración de autoridades y manejo territorial

2.1 Territorios de abundancia

Bigini ragini
 Aiñiragini
 Buka duñoiti

buka duñoiti
 uiri uire naikuri Nahikari
 Uire ire naikuri naik Uri
 Anabi Zikida
 nama raina
 yigina bigini
 aiñiragini
 Buka duñoiti buka duñoiti

Este es el territorio propio, donde está sentado

Él está bien sembrado en el centro de la tierra, sus raíces están bien agarradas

Eso ya está “puesto” así por los jefes antiguos

Ese pensamiento de que está sembrado en el territorio quedo desde el origen.

(Traducción Arnold Vásquez)

Hacer, tener, sostener, manejar una chagra, significa la materialización del pensamiento de abundancia; el que muestra una chagra demuestra su capacidad de manejo, de orden, de dominio del entorno. Es un espacio en donde se refleja la capacidad de cuidar y reproducir la vida, y se refiere tanto a la vida vegetal como a la integralidad de seres que se relacionan con este manejo, animales que van a venir a comer, plagas que deben ser controladas.

Para la instalación de una chagra, se realiza una búsqueda del lugar con criterios técnicos relacionados con la calidad de los suelos, la presencia de ciertas especies que demuestran que otras pueden ser sembradas, las condiciones de humedad, altura, etc. Estos criterios son parte de los conocimientos tradicionales que son transmitidos generacionalmente. Antiguamente, sembrar en la selva precisaba de un cuidadoso proceso de negociación con los “dueños” espirituales de un lugar antes del establecimiento. En estos lugares previamente “curados” es en donde se va a poner en práctica toda la enseñanza de los padres, es en donde se mide la “fuerza del aprendizaje”, donde los mayores de la familia están evaluando el conocimiento del hombre y de la mujer y su capacidad de ponerlos en práctica.

La chagra se nombra de diferentes maneras dependiendo del momento del ciclo en el que se encuentre. En general, se denomina *iyí*, el seno de la madre, cuando está madura la

cosecha se nombre como *jakafai*. Donde voy a recoger y cuando pasa a ser un rastrojo en donde se recogen los frutales de ciclo medio de producción se llama *meido*; donde recojo lo que reemplace.

Mendes dos Santos (2016, pp 34), para el Medio Purús en Brasil, plantea la relación entre plantas y la historia social de las poblaciones. Expone distintos modos de una misma naturaleza de relación entre personas y plantas como responsables de la construcción social del espacio, así como de la producción de tecnologías y hábitos alimenticios, lo que podría aportar a la comprensión de una noción de territorio a partir del dominio de los espacios en los que se maneja la comida cultivada. Según Mendes: “el manejo de las plantas y biotecnologías propician mecanismos ontológicos y simbólicos que les permiten comprender y organizar el cosmos”.

La chagra es un espacio vital de circulación de fuerza y trabajo de la familia, así como se entrega tiempo y dedicación, las plantas allí cultivadas fructifican fortaleciendo a sus cuidadores. Es el espacio de intimidad de la pareja, el espacio de formación. Toda las acciones y conocimientos que se invierten en la “humanización” de un territorio antes no habitado hacen de la chagra un núcleo de vitalidad donde se siembran y prosperan relaciones de cuidado hacia las plantas, hacia la familia y en un sentido ampliado a todos los seres del territorio. Es común escuchar decir que se siembra para la familia, pero también para los demás animales que vayan a venir a comer allí.

La chagra también es una extensión del cuerpo; de allí que sea fácil comprender expresiones como mi chagra soy yo. En ese sentido, la chagra es una expresión del cuerpo que se forma como territorio.

La yuca, cada fruta, vegetal comestible o medicinal, hace parte de nuestro cuerpo. Así como tienen un espacio en la chagra, también se constituyen como parte de nuestro ser porque lo nutren, lo conforman y son al mismo tiempo la “primera medicina”, como nos lo afirma claramente don Óscar Román. Esa chagra también es nuestro cuerpo, ese espacio presenta a nuestro cuerpo.

El territorio de abundancia está expresado en nuestro cuerpo, es eso de lo que estamos conformados: aliento de piña, aliento de caimo, aliento de ají... cada aliento tiene un espacio dentro de nosotros, proviene de un manejo espacial, de una chagra. Nuestro cuerpo es producto de ella y así mismo nuestro cuerpo está encargado de su reproducción.

Coincide esta perspectiva importante para orientar el pensamiento sobre el territorio y su relación con la corporalidad expuesta por Santos Angarita (2013), investigador tikuna, quien a partir del desarrollo de los conceptos tikuna *naane* y *naüne*, explica la replicabilidad de la existencia por medio de cuatro principios fundadores (poder, pensamiento, vitalidad y conocimiento) en diferentes entidades y en escalas espaciales diferentes partiendo desde el cuerpo considerado como el primer territorio.

Consecuentemente, la chagra se deriva como el principal territorio vital, el espacio de la fertilidad, el lugar de la intimidad sexual de la pareja. Ir a la chagra es también penetrar un espacio de reproducción familiar, de sexualidad, de fecundidad y abundancia. En la chagra, se retiran las mujeres a concentrarse durante su menstruación; también, es un lugar para parir, por lo que está en estrecha relación con el cuerpo de la mujer. Quien entra a una chagra debe mostrar el mismo respeto que se tiene al cuerpo del otro, no se toca, no se camina por ahí, no se corta nada, porque “uno no sabe lo que el dueño tiene”. La chagra puede estar conjurada, es tan íntima como el cuerpo de una persona.

De esta manera, este capítulo se conecta con el anterior, sin embargo, hace énfasis en los aspectos espaciales del manejo y la relación de la vivencia de la chagra con la generación de territorialidades. Habla de cómo se siembra y construye un territorio y se sostiene en la memoria de las huellas vegetales. Habla de la abundancia y de la multiplicidad de seres que expresan territorialidad aparte de los humanos. Finalmente, se refiere a la chagra como territorio a partir del cual se nutre el ritual y como el ritual revierte su fuerza para la curación del mismo territorio.

Así mismo, es el primer “*territorio de crianza y de vida*”, menciona Arnold refiriéndose a la temprana relación de los niños con este escenario:

“Hacer chagra es para uno tener hijos e hijas para que ese conocimiento vaya perviviendo, para tener territorio hay que tener gente”, Arnold reflexiona. *“Tú tienes que mirar con que mujer vas a vivir, si esa mujer es buena, si tiene esos principios esos valores, mamá y papá fueron los primeros que te llevaron a la chagra a mirar la chagra de ellos, es un primer territorio de crianza y de vida”.*

Él también se hace muchas preguntas sobre las motivaciones actuales para tener una chagra; *“una chagra representa la despensa de la vida, pero antes de llegar a esa despensa ¿qué paso? ¿O para que se hizo esa chagra, para que el joven o la pareja o*

esos abuelos abrieron esa chagra, por costumbre, por su sostenimiento, por linaje? ¿Por rescatar principios de sus abuelos? ¿Por herencia? ¿Por obediencia a los principios? ¿Por ser obediente con el conocimiento?”.

Mi suegra narra las historias de sus rastrojos y chagras, así como de la conformación del asentamiento en el km 11. Esta espacialidad se expresa en “huellas” vivas, marcas de tiempo de ocupación, “temporalidades” y “territorialidades” vegetales que han sido sembradas: ella habla del territorio en función de su recuerdo de ocupación por siembras. Doña Ester puede reconocer la ocupación del territorio por parte de su familia a partir de la presencia de manchales de ciertas especies que identifica como suyas: “*el tiempo en el que sembramos esos asaís*”, “*el tiempo en el que sembramos ese umariza*”, “*en ese tiempo tales matas eran pequeñas*”. Sus referencias de memoria e historia están ancladas a las edades y tiempos de las plantas que manejó. *Por ahí ella “pasó”, se “sentó”, “parió”, “mancho”²³, dejó su fuerza*, dice Arnold recordando diferentes formas de nombrar las acciones de una mujer y la huella que deja en el espacio por medio de su trabajo; estas marcas construyen una territorialidad. Su lectura del espacio está fundamentada en el reconocimiento de las plantas, y de sus ciclos, así como de su saber sobre la sucesión del bosque, ella reconoce las temporalidades de los rastrojos, o cuántas veces han sido ocupados; su manejo del calendario y su concepción de tiempo está relacionado con la comprensión y el dominio de los ciclos biológicos de las plantas y la naturaleza.

Así mismo, doña Alicia Sánchez expresa “dominio” territorial de un área extensa gracias a su esfuerzo vital y su capacidad de haber hecho chagra a lo largo de su vida. Doña Alicia ha vivido en muchos lugares y por donde ha pasado “ha dejado chagra”.

A: yo tengo muchas chagras p'allá, p'acá, p'allá, p'acá.

V: donde tú llegas.

A: a onde que yo llego, tengo.

Ahí, yo llego, no necesito, no me varo jejejeje.

V: ya tienes ahí tu mercado.

²³ Esta forma alude al hecho de menstruar, y dejar una mancha de sangre como marca del cuerpo sobre el espacio. Una forma contundente de decir que se marcó o de reafirmar el protagonismo de la mujer en un territorio o en un hecho.

A: eh jijijijiii, sí, acá arriba, en Chorrera tengo el lado de abajo, donde mi papá tengo, pero ya no, ya no.

Asumiendo la chagra como una expresión de territorialidad, los conceptos territorio y territorialidad coinciden con la aproximación de territorio explorada por Echeverri (2001) como red de relaciones. Este autor expone el territorio como producto de relaciones socio-ambientales, de movimientos; como contenedor de saberes y prácticas que se producen y reproducen con un género determinado. En esta misma vía, Oliveira (2006) enuncia la chagra como un marcador de relaciones de dominio desde la agencialidad humana sobre la selva que provee también de referencias de memoria colectiva.

Sobre esta inscripción del cuerpo y la memoria en el territorio me hablan cuando me cuentan cómo viajaron con sus canastos llenos de semillas desde sus lugares de origen en esa travesía del destierro, y cómo en diferentes lugares fueron sembrando, cosechando y después dejaron sus rastros, territorios que rememoran como suyos. Don Jesús recuerda las chagras de sus padres en la población Puerto Esperanza-Pucuarquillo y dice “*allá tenemos nuestras tierras*”, sembrar y haber cuidado hace parte de una noción de apropiación territorial vigente en la actualidad.

2.1.1 Territorialidad en el km 11. Sembrando nuevos territorios

En el kilómetro 11, la chagra fue la primera forma de ocupación territorial de quienes llegaban por el desplazamiento. La gente valoraba sus semillas y llegaba con ellas, muchos mayores cuentan cómo en esa diáspora el mayor tesoro que llevaron consigo fue la semilla. Esa semilla los relacionaba con su cultura y su territorio originario y les permitió de nuevo “sembrarse” en un lugar y tener alimento. Muchas mujeres hablan con orgullo de todos los años que han mantenido ciertas especies o de las semillas que fueron heredadas por sus abuelas y madres y que aún conservan dentro de sus cultivos.

Podríamos partir de la definición de Ingold (2002) y considerar la chagra como una intervención trascendente sobre el espacio que define una territorialidad como acción de habitar para la que son requeridas determinadas habilidades-capacidades y conocimientos. Sin embargo, podemos afirmar que va más allá de la relación entre

habilidades para el dominio del espacio, pues demuestra no solo la capacidad o potencial de habitar un lugar, ya que la chagra consiste en la generación de un territorio que provee de vitalidad a una sociedad en tanto que reproduce no solo cuerpos, sino saberes, principios éticos, relaciones, bienestar (salud), abundancias, por medio de complejas interacciones con los territorios de otros seres y su posterior cuidado, manejo y devolución.

Recordemos que la chagra inicia con una negociación con otros seres que habitan un espacio. Esta negociación produce un territorio humanizado; en línea con los planteamientos de Descola (1996), la chagra es una forma de humanización del bosque en la que se producen pactos con otros seres no humanos reconocidos como agencias “dueños” o “maestros” con sus propias territorialidades. El ciclo vital de la chagra expresa una relación de manejo y abandono de un espacio no humanizado hacia uno humanizado; inicialmente, se acepta que la selva está habitada por otras “gentes”, dueños de árboles, animales, espíritus, que manejan su territorio y lo defienden pudiendo enfermar a los intrusos. Con esta “gente”, se debe realizar una negociación o lucha que permita el establecimiento de los cultivos y el aprovechamiento de las especies menores para así disminuir la intervención del manejo de la otra “gente”, lo que a su vez será “devuelto” en términos de quedar enriquecido en especies para el aprovechamiento humano y de otros seres²⁴.

Para los murui, las acciones realizadas para obtener una chagra se inician con la planeación en el mambadero o en el hogar sobre la transformación del espacio que se va a manejar. Generalmente, son los hombres quienes hacen el reconocimiento del espacio en el que se va a sembrar, aunque también hay mujeres que conocen de terrenos y pueden definir dónde van a establecer sus chagras. Los criterios de selección pasan por un detallado conocimiento sobre las características de los suelos, así como de una observación sobre la vegetación que crece, lo que permite determinar qué cultivos podrían ser propicios en cada lugar. Este conocimiento se expresa en taxonomías propias sobre tipos de suelos y zonas para el establecimiento de las chagras.

²⁴ Para un estudio detallado sobre el concepto de familiarización referido a la relación entre gente y plantas en la Amazonia colombiana, puede verse (Manuela Carneiro da Cunha et al., 2021).

En este punto, debo resaltar una diferencia fundamental que se presenta entre las poblaciones murui que se encuentran desplazadas de sus territorios originales en este caso la del km 11 y la gente que está en sus lugares de origen.

El km 11 es producto de la migración de familias desplazadas por la cauchería quienes llegaron buscando familiares que ya habían migrado hacia Leticia y quienes se ubicaron buscando posibilidades de establecer sus malocas y naturalmente sembrar chagras en un proceso de reconstrucción social, económica y cultural. Las primeras familias que llegaron aquí establecieron un histórico pacto con la población tikuna, quienes les concedieron asentarse en donde ahora se ubican. La legitimidad de este pacto entre abuelos, muchos de los cuales ya nos dejaron, fue reforzada con el acto legal de la creación del resguardo Tikuna-Uitoto km 6 y 11.

Sobre la conformación social y el acceso a territorios en el km 11, Nieto (2006) expone la diversidad de formas de ocupación y manejo del territorio de las familias, así como los conflictos existentes sobre las concepciones de uso de los reconocimientos de ocupaciones familiares.

A la comunidad, llegaron inicialmente unas pocas familias, las cuales, con el paso de los años y la consolidación de sus ocupaciones por medio de chagras, planificaron y distribuyeron áreas de manejo particulares para cada una. Hoy en día, estas familias reconocen límites territoriales entre su terreno y una de las formas más determinantes de reafirmar esta "tenencia" son las huellas de manejo consistentes en manchales de ciertas palmas o la presencia de umarizales²⁵, frutales y rastrojos viejos.

Sin embargo, muchas de las familias que reconocían estas territorialidades vendieron sus espacios a personas no indígenas. Estos terrenos quedaron excluidos tras la conformación del resguardo. También, otras familias no aceptaron la vinculación de los terrenos a la propiedad colectiva y hoy en día mantienen terrenos particulares fuera del mismo.

²⁵ En particular, la presencia de ciertos manchales como los de umarí son significativos dada la importancia de esta planta en la alimentación, ya que es considerado como un alimento que presenta una transición entre animal-fruta, siendo muy apreciada por sus aspectos nutricionales, entre otros aspectos culturales que no se exploraron aquí.

Para acceder a los terrenos, básicamente se debe tener un vínculo familiar; es decir, el derecho al uso es hereditario. Don Jesús cuenta que es de los pocos abuelos que nunca vendió ni un pedazo de sus tierras. Así mismo, doña Ester, quien llegó a la comunidad antes que él, por derecho de ocupación tiene adjudicada en su herencia el acceso a un área mayor de terreno que él. Entre ambos, conformaron un patrimonio familiar consistente en los terrenos que hoy en día se encuentran como disponibles para el uso, manejo y aprovechamiento por parte de sus descendientes y, aunque ello es reconocido entre los miembros de la comunidad, así como las espacialidades de otras familias, han empezado a surgir nuevos planteamientos sobre el derecho de acceso y uso de los terrenos del resguardo.

Hoy en día, con el crecimiento de la población, se presentan tensiones sobre la naturaleza y los derechos de la ocupación del territorio. Las familias antiguas piden respetar sus historias de ocupación; sin embargo, muchos otros han llegado al territorio del resguardo y no cuentan con terrenos para manejar. Con el reconocimiento de los resguardos y la conformación de las AATIS, también han tomado fuerza disposiciones modernas y reglas sobre el acceso a los terrenos del resguardo. Para empezar, el reconocimiento de los resguardos como territorios colectivos y el otorgamiento del derecho de la administración de justicia y la creación de sus propias normas a las autoridades indígenas, en algunos escenarios, ha hecho que la denominación territorios colectivos sea interpretada para que en algunos lugares se intente desmembrar las unidades territoriales familiares conformadas por los primeros ocupantes. Por otra parte, los reglamentos internos de la AATI dejan en cabeza de los curacas, autoridades no tradicionales, la administración de los territorios, explicitando que los indígenas individualmente "...son meros usufructuarios de los terrenos del resguardo, y la propiedad corresponde a la parcialidad, representada por el cabildo...", indica el estatuto AZCAITA, lo que excluiría la noción de propiedad expresada en las acciones y las delimitaciones realizadas por las familias antiguas por medio del reconocimiento de sus huellas de ocupación y manejo.

Se debe aclarar que para los indígenas manejar no siempre implica intervenir, por ejemplo, dentro de los terrenos de la familia de Arnold se encuentran áreas de caranasal que no han sido intervenidas por tumbas, dado que lo que se busca es la preservación de la especie; sin embargo, han sido manejadas, por ejemplo, mediante técnicas de cosecha y también dejando descansar las plantas a la espera de su crecimiento y maduración. Otras

áreas consideradas como de vital importancia para la reproducción de animales, así como salados, tampoco han sido ocupadas. Mi suegro, mi suegra, Arnold y mis cuñadas, reconocen esta espacialidad, pues ha sido parte de sus vidas, es donde tuvieron chagras y rastrojos; por donde su papa iba de cacería y pesca, también donde sacaban y sacan palmas, bejucos y maderas para la construcción de sus casas, medicinas, alimentos silvestres, entre otras prácticas imbricadas con el usufructo y manejo de este espacio familiar consolidado como territorio.

Al respecto, Arnold reflexiona así: *“Estando en base (territorios de origen) había los lugares para cada uno hacer su chagra, acá no estamos en el lugar de cuna donde estaba ordenado, a nosotros nos borraron nuestro orden, estamos buscando el orden y sabemos que hay un territorio de origen de los gidoma, todos los clanes tienen su territorio para no ocupar territorio de otros”*.

Volviendo al punto, estas negociaciones que en el territorio de origen se hacían a partir del reconocimiento de dominios clánicos, que además se extienden a procesos de curación y arreglos con espíritus y dueños del bosque, en estas nuevas condiciones implican nuevos acuerdos, reconocimientos y concepciones para la afirmación de las territorialidades familiares.

Así mismo, algunas familias de las que llegaron venían de linajes que en sus territorios tuvieron casas grandes, otros tenían el conocimiento de manejo de las malocas y sus bailes. Estas familias llegan a los nuevos territorios y emprenden la construcción de casas grandes como parte de su reivindicación cultural dentro del nuevo territorio, así como también como parte de las estrategias y procesos para el reconocimiento de cabildos y resguardos por parte del Estado. *“El territorio se dio para que se construyeran esas casas”*, me dice Arnold, *“había caraná, había madera, había buen alimento, buenas tierras, todas esas condiciones para hacer las casas”*.

Como mencionamos antes, las malocas son núcleos desde donde se irradia manejo territorial, desde allí, por medio de los rituales, se opera la curación y el manejo del territorio, se conoce y evalúa el estado de los diferentes seres que lo habitan, se negocian o curan diferentes formas de relaciones sociales, se controla la demografía, el crecimiento de la población, entre otros asuntos que se relacionan con la definición de gobierno propio y que será desarrollados en el apartado siguiente.

Sin embargo, en este punto queremos hacer énfasis en el cuidado territorial que es operado desde la maloca por sus dueños, y está magnificado en la celebración de rituales, así como de la influencia de los conocimientos impartidos desde este centro para el relacionamiento con la selva y los seres que lo habitan. Este territorio tiene límites; es decir, la acción de los dueños opera hasta cierto lugar en donde el manejo ya corresponde a otra gente que también tenga maloca porque están marcados por sitios emblemáticos de la historia propia y por los cursos de los ríos.

Entonces, la irradiación de manejo territorial que promueve la maloca está ligada a la puesta en práctica de conocimientos de manejo espiritual, formativo, ecológico, económico, social, cultural que permiten el sostenimiento de la gente y demás seres vinculados socialmente con las actividades de la casa grande. En el curso de las celebraciones ceremoniales, estos actos de manejo se magnifican y publican constituyéndose como uno de los principales actos de ordenamiento sociopolítico del territorio.

La maloca también come.

“Ella es como la madre y desde el manejo para hacer ritual ella pide alimento, pescado, frutas, carne, yuca, en la construcción pide materiales, hojas de caraná, madera, bejucos, ella dice (cuestiona) como usted está cuidando para mantenerme”.

Arnold habla de cómo dicho manejo también consiste en poder sostenerla, debe haber suficiente cantidad, así como pautas de manejo, que permita el aprovechamiento-manejo sostenible de cada uno de los materiales y productos que ella demanda, o *“que esa casa nos enseña”*, comprendiendo la maloca como una agencia de conocimiento que durante su construcción y mantenimiento exige ciertas condiciones territoriales y de saberes especializados.

Cada maloca genera interacciones e impactos sobre el territorio en términos de consumo para su sostenimiento-vida cotidiana, ello consiste no solo en mantener las estructuras de construcción y hacer los respectivos mantenimientos de techos y paredes, sino también en los alimentos y bebidas que demanda la atención de la gente que llega, pues dentro de las funciones de la casa grande está la acogida de muchos visitantes que deben ser atendidos con los principios de la abundancia y siempre debe haber como mínimo cahuana, algo de alimento, mambe y ambil. Los momentos rituales son aún más exigentes en términos de

consumo, pues estos requieren de grandes cantidades de alimento, mambe, ambil; la misión de las casas grandes consiste en atender mucha gente que llega cotidianamente, así como durante sus expresiones rituales.

Esto depende del manejo de chagras grandes y permanentes; en promedio, una chagra familiar mide entre una y dos hectáreas en la actualidad. El tamaño de una chagra, de una casa grande, va a depender de la cantidad de gente que esté disponible para trabajarla, pero en general miden más de dos hectáreas. Los dueños de casas grandes siempre deben manejar chagras grandes. Doña Leopoldina Kido, dueña de baile de fruta en Chukiki, Araracuara, me contaba que sus primeras chagras las hizo hace más o menos 40 años, “*eso ya es monte dice ella*” “*gakore*”, y que también tiene muchos rastrojos “*meido*”, (chagras recién abandonadas).

En el sector de la comunidad Patio ciencia dulce, podemos contar con cuatro casas grandes que hacen baile y reciben gente, ello implica la existencia de áreas de aprovechamiento de caraná, disponibilidad de maderas y por supuesto áreas para chagra. Todas estas malocas “comen”, y comprometerse con tener maloca implica que hay un territorio garantizado para alimentarla y sostenerla. Por ello, tener maloca-hacer chagra- y hacer bailes, como expresiones de fuerza-capacidad-autoridad, está determinado por el acceso a territorio.

Acá, quiero detenerme y pasar a hablar de nuestra propia experiencia de coger fuerza por medio de la práctica de hacer cuerpo-chagra-territorio, como una vivencia de una persona promedio, que no tiene maloca ni conocimientos especializados, pero desde la posición de una familia que también se relaciona con un territorio y que por medio de la práctica de la chagra empieza a conseguir fuerza y capacidad.

2.1.2 Nuestra territorialidad

“La chagra es una prueba ahí te miran que clase de hombre y que clase de mujer uno va a ser. El hombre se está cultivando, uno va aprendiendo, uno es “kome” gente persona, “komeñedio” no atiende la palabra de consejo, o “komedio” uste es persona. Uno es como un árbol, uno se cultiva, uno no está terminado, eikome es ya sentarse, el proceso de dominar el cuerpo no para, de dominar la energía”.

Oscar Román

Nuestra chagra fue establecida en un terreno que fue entregado a las nuevas familias que se iban conformando por parte de los primeros abuelos que llegaron a asentarse procedentes de Perú y que venían con la diáspora que migró desde sus territorios originarios. Ellos buscaban de nuevo llegar a su territorio y una de las rutas que tomaron fue bajar por el río Amazonas hacia Leticia. Ellos llegaron y se ubicaron en las inmediaciones del Tacana. Una de las nietas del clan *Fayageni* es mi suegra Esther Vásquez. Ella se une con Jesús Vásquez, mi suegro del clan *Gidoni*. Él demostró que sabía cazar, tener chagra, hacer cacería para sostener a su mujer. Él cuenta que tuvo hasta que pelear con la familia de su esposa para que le permitieran tener a esa mujer.

“Así les entregaron ese territorio para que ellos trabajaran, no robaran cosa ajena, vivieran bien con su familia, cuidaran a sus hijos, sembraran su alimento, sembraran su medicina, cuidaran animales, para que sus hijos e hijas pudieran traer su familia a vivir y sus nietos pudieran conocer y entregar esa historia de cómo se vive”, cuenta Arnold.

Los padres de Arnold vivieron en ese espacio durante 10 años aproximadamente y establecieron allí varias chagras que ahora son rastrojos enriquecidos y en donde las huellas de su ocupación son árboles de umarí, asaí, laurel, bacaba, maraca, aguacate, mil pesos, chontaduro; al cabo de un tiempo y con el establecimiento de la comunidad al borde de carretera, la familia se trasladó a la comunidad que inició bajo la figura de junta de acción comunal²⁶.

Tales áreas quedaron como rastrojo, la mayoría de familias que tenían chagras en ese sector también se desplazaron hacia la comunidad persuadidos por la oferta de servicios estatales como educación, subsidio y vivienda, servicios, salud. Casi todas las familias querían “salir del monte”. Los terrenos quedaron como rastrojos creciendo, sin embargo, se continuaba “yendo a rastrojear”, a cosechar y recoger frutas que habían sido cultivadas, pero también silvestres. Después de ese tiempo de trabajar así, se hicieron otras chagras en la comunidad que eran de la familia. Se trabajaba y cultivaba en el área de la comunidad. En ese tiempo, la familia sufre una ruptura y los padres se divorcian.

Al cabo de los años, Arnold inicia su formación en los principios tradicionales y decide hacer su propia chagra. Habla con sus padres y ellos le cuentan sobre ese terreno que es

²⁶ Para una historia detallada de la conformación de la comunidad Patio de ciencia dulce km 11, ver Nieto (2006).

de su manejo y posesión. Estos acuerdos se realizaron entre las primeras familias que habitaron la comunidad y las antiguas familias han seguido respetando y ocupando estos espacios con base en esos principios de tenencia. De esa manera, Arnold inicia el trabajo en ese espacio buscando conformar su territorio como parte de su formación para poner en práctica los principios de trabajo transmitidos por *Naimeki Jitoma* y como desarrollo de su autonomía económica, también para probar a su familia que ya era un hombre capaz de sostener su vida.

Arnold funda su espacio a orillas del Tacana. “Se sienta” en ese territorio que le entregó ese abuelo a su mamá y a su papá para poner en práctica sus conocimientos y seguir trabajando su proyección para que ese terreno sea de un buen uso familiar. A esta casa llega su papa a acompañarlo y empiezan a limpiar y a socolar juntos para sembrar.

Esa fue una lucha, el realizó un trabajo con el hacha que implicó una batalla en la que él y su papa derribaron esos rastrojos que ya estaban viejos y que tenían ya tiempo descanso y abonos para de nuevo volver a sembrar. Allí, también fue su primera sembrada de tabaco, el cual trajo desde un viaje que realizó a la Chorrera; fue su primera cosecha de tabaco. Sembrar y cosechar su propio tabaco fue una de las primeras tareas dejadas por *Naimeki Jitoma*, así él iba dando cumplimiento al consejo de la formación tradicional. También, sembró coca y *fareka* porque son las plantas que necesita el hombre para trabajar, para vivir, cuidar a sus hijos y su familia, también para aportar a la comunidad.

Para esa chagra, había poca semilla; entonces, se empezó a traer semillas de otros lados, se acudió a las chagras de los padrinos la abuela Rosaura, del abuelo Fernando. Él fue pidiendo colinos de piña, plátano, banano, yuca, que ella entregó “*para que el diera de comer a sus hijitos*”.

Esa chagra era manejada en conjunto con su papá. En el momento de las cosechas cada uno tenía pensamientos diferentes; así, el papa muchas veces cosechó o vendió sin comunicación con Arnold. Esto los hizo reflexionar sobre la necesidad de tener independencia y de que cada hombre debe manejar su propia chagra. De allí, salió la palabra “*en el otro verano voy a abrir mi propia chagra, y no quiero que usted se meta*”, pero esta palabra no era para despreciar, sino como una forma de decir que el padre podía observar la independencia y capacidad de su hijo para hacer su propia chagra.

“En esa chagra aparecería la mujer... la mujer verdadera, que le daría hijos, que prepararía su cahuana, que encendería el fuego, que le prepararía su alimento. Con ese trabajo está buscando a su compañera, a sus hijos, tiene mucha semilla, tiene mucha fuerza, tiene mucha esperma, está pensando en jebuya, en reproducir, en que vengan hijos a comer, a hace chagra, que va a enseñarles y que ese sufrimiento de aguantar sol, hambre, trae la abundancia de alimento, de conocimiento. Está pensando que les va a hablar a sus hijos sobre ese camino, de siembre de tener semillas, de comer rico lo que uno siembra, de disfrutar lo que uno siembra. Está sembrando uva, caimo, para que esos árboles de dulzura traigan aves de colores, está sembrando para que llegue su mujer, y esperando a sus hijos para compartir ese fruto, para que la palabra de los abuelos y las abuelas de llevar semilla para aumentar se cumpla, porque ese es la riqueza, la alegría y se haga realidad. Así esas palabras se fueron materializando en la chagra”.

De mi parte, como ya conté un poco al inicio, yo llegué a ese proyecto después de haber venido estudiante y pensando en chagra desde hace mucho. Ese deseo ya estaba en mí y, además de buscar un proyecto de investigación, pudo ser que ese llamado a la mujer, a la esencia de lo femenino, llegó a mí para desarrollar ese proyecto-chagra-vida de familia que ahora es también esta investigación para mi trabajo doctoral.

Arnold no buscaba hacer una tesis, buscaba hacer su trabajo como hombre; dentro de ese proceso de enamoramiento, la chagra fue ese aroma, esa atracción, el trabajo que nos conquistó y nos unió. Nuestros diálogos eran sobre plantas, alimento, semillas y ese entusiasmo común alimentó nuestro amor de pareja.

En ese tiempo, yo vivía en Puerto Nariño y él en Nimaira Naimeki Ibiri, yo lo visitaba cada fin de semana en esa chagra y vi cómo fue socolando y tumbando. Recuerdo bien que mi primera participación directa fue en el evento de la quema. Esta acción, comprendida como la purificación y enriquecimiento del suelo, fue para mí un acto alquímico en el que el fuego también me abrió la puerta de la chagra.

Desde Puerto, empecé a traer semilla, colinos de plátano, piña, yuca, plantas medicinales, aromáticas, todo lo que quería ya podía ser sembrado, ya tenía donde crecer y esperar su maduración para disfrutar de un alimento que fue planeado, criado y cuidado con amor.

Con esa chagra, también llegaron las mingas, organizar trabajo con la gente implica disponibilidad de alimentos, bebidas y buena atención en abundancia. A las mingas, se

invita para trabajar y se debe compensar con buen alimento, buena cahuana, mambe y ambil, incluso debe entregarse comida al final para que la gente lleve para su casa. En el trabajo de la chagra, se demuestra cómo uno “maneja gente”. Si hay conflictos debe saber enfriarlos, resolverlos, cuidar para que no haya accidentes, estar alegre. Sobre todo en el caso de la mujer se insiste mucho en estar alegre, dulce, saber endulzar, saber enfriar, porque cualquier trabajo es riesgoso y trae calentura, unos más que otros, y la mujer debe estar pendiente de cualquier riesgo, dominarlo y seguir adelante. Nadie va a ir al trabajo de una mujer rabiosa, que está haciendo mala cara y regañando; hombre y mujer deben mantener el ánimo de la gente, eso implica desde recibirlos con buena cahuana y buen alimento, tener suficiente mambe, hasta hacer chistes, contar cuentos, reírse, entregar calidez y armonía hasta el final para que todo el mundo se vaya contento para la casa. Una abuela me dijo una minga es como un baile chiquito, implica las mismas cosas, cuidar, alimentar y sostener desde que inicia hasta que la gente se va para su casa.

Ver crecer las plantas, deshierbarlas, cuidarlas, hablarles, emocionarse con sus primeros retoños, flores, frutos, hace parte de la configuración de una ética de cuidado que luego fundamenta las relaciones familiares y sociales. *“Para tener hijos primero hay que saber cuidar sus planticas”* es la palabra de consejo para el cuidado de la familia. Allí, estábamos sembrando también para ellos, planeando de donde obtener “fuerza”, nutrirnos. Ver las primeras yucas, los primeros pimentones, cilantros, tabacos, ver crecer los frutales; todo hizo parte de aprender a cuidar a la familia, de hacernos fuertes para cuidar a otra gente.

Esos alimentos hicieron parte de nuestro cuerpo en medio de estas reflexiones, nos entregaron fuerza, hicimos parte de la circulación del cuidado, y del *mairiki* de las plantas sembradas en ese terreno que ahora era nuestra chagra. Allí, estábamos sembrando la fuerza para nuestra familia por medio de un manejo territorial dado por la siembra de la chagra.

En palabras de Arnold, *“ya hay un reconocimiento de tu saber y de tu lenguaje, ya sabe hablar con el creador, ya tiene capacidad de manejo, ya demostró su capacidad de manejo, ya es papá, ya es mamá, ya aprendió a sembrar---- ya maneja un espacio, ya se respeta tu territorio”*.

2.2 O mairiki: poder, capacidad y autoridad

2.2.1 ¿Qué es tener autoridad para los murui?

En palabras de don Oscar Román:

“La persona que no ha cumplido la palabra de consejo no tiene autoridad moral para hablar, pero el que ha cumplido la palabra de consejo no le teme a nada, se apropia de la palabra del creador y lo practica, el padre dejó todo para un bien común, este conocimiento es nuestro patrimonio, esta palabra se habla cuando el maestro se enferma, se le dice la misma palabra que él enseñó, porque es retribuir el cariño y amor que le dio, es lo que se llama mirar el cuerpo y retroalimentarnos”.

Desde esta perspectiva, la noción de autoridad está relacionada con la ética de cada persona y proviene de haber cumplido la palabra de consejo y el seguimiento de dietas. Tener autoridad se traduce en “*tener palabra*” más aun en la capacidad de “hacer amanecer la palabra”, condiciones ambas que están relacionadas dialógicamente. La práctica de una buena autoridad consiste en poder sostener el bienestar de los seres a su alrededor, evitar y solucionar los conflictos, frenar las enfermedades; una buena parte de ello se concentra en saber alimentar y saber curar.

Quien tiene autoridad sabe cómo hacer estas dos cosas, saber planear una buena chagra, tener una buena casa o maloca, saber celebrar los rituales; estos son asuntos de palabra, de hacer amanecer la palabra. Una autoridad ha dietado, provee abundancia de cuidado, planea la chagra, siembra; las plantas hacen parte de sus seres cuidados, son como hijos y como abuelos y abuelas. Comprende las relaciones socio-ambientales, el parentesco y el manejo de la abundancia para el bienestar integral de la familia extensa, histórica y el territorio.

“Las primeras autoridades son los creadores madre y padre, ellos dejaron unas plantas, unos conocimientos unos consejos para que la gente los siga y pueda dar manejo a su familia, y su entorno... Autoridad es poder cuidar, padre y madre son la primera autoridad”, aporta Arnold.

En esta misma línea de pensamiento que ratifica el origen de la autoridad en la capacidad de cuidado de la gente, don Óscar Román habla de la relación entre cultivar plantas y cuidar un pueblo:

“Cuando es una chagra comunitaria o sea de los maloqueros se llama *naguiraifai* y esto se siembra y crece en un cerrar y abrir los ojos. Aquí nace la palabra de cuidar y proteger un pueblo, palabra de los jefes, por eso el maloquero es el padre del pueblo y la maloquera es la madre del pueblo y nosotros somos sus hijos. Por lo tanto, debemos cuidar a padre y madre con la misma palabra de amor con el que nos crio, ellos esperan de sus hijos, por eso debemos cuidar y alimentar a nuestros mayores para que no sientan tristeza, hambre ni soledad (Entrevista trabajo de campo -Oscar Román, Araracuara, noviembre 2019)

Arnold relata su percepción sobre la estructura de gobernabilidad que debería existir en la comunidad:

“La primera autoridad ancestral es el padre creador, de esa autoridad vienen los *iyaima* que son los jefes que organizan su territorio y su pueblo como gobierno, ellos están acompañados por las *iyaiño*, sus esposas quienes también ejercen el liderazgo, también tienen su equipo que lo acompañan, sabios-historiadores *nimairama*, curanderos *panorama*, cantores *roraima*, cazadores, hasta el preparador de los elementos tradicionales como el *mambe* y el *ambil*”.

Sobre el gobierno comprendido desde el manejo de la casa grandes y los rituales, menciona cómo esos padres y madres son los *canastos de conocimientos* de las cuatro líneas principales de conocimiento o dimensiones de manejo del mundo:

“En el territorio, se celebran rituales de cuatro líneas de conocimiento: *yuaki*, *menizai*, *zikii*, *yadiko*. Dichos rituales orientan el manejo del mundo (gente, cacería, producción de alimento, educación, concejo, animales, agua, selva, etc.). El *yuaki* habla de producción de alimentos y de abundancia, trae a los niños y niñas que van a crecer con ese alimento y con el principio de *Yua Buinaima* de tener abundancia y alimento para la humanidad. El *menizai* habla del cuidado y manejo del cuerpo de la mujer y de hombre, de las relaciones de pareja, la sexualidad, la educación ética, dietas, en profundidad de la formación de la persona para luego tener una vida familiar armónica, habla de principios de rectitud para poder caminar en sociedad

con mucho respeto y cuidado. El *zikii* se hace en memoria del manejo ambiental, del manejo del agua y a las prácticas de enseñanza para la gestión del territorio, habla de ecología, de enfermedades de las temporadas, del calendario ecológico, de los tiempos de floración y fructificación, habla sobre prevenciones para el uso del medio. En *yadiko*, el *yadiraima* es el jefe que cuida de enfermedades espirituales que provienen de energías negativas, de animales y de humanos que quieren hacer daño a la humanidad. Su cuerpo es de anaconda y tiene dos cabezas una hacia el oriente de mujer sirena menstruando y otra hacia el occidente de caimán negro, si hay una energía negativa enfermado a la tribu, este caimán la atrapa y la destruye. La mujer sirena menstruando en nuestra cultura es como candela, nada se puede acercar a ella porque ella lo elimina, es otra protección que defiende de personas que con su pensamiento hacen maleficio a una comunidad o territorio, ella es la *buinaiño*, la madre, la naturaleza viva cuidado a su gente”.

En la práctica de los rituales, se activa el gobierno propio. En ellos, se movilizan saberes y prácticas para la reproducción de la vida desde estas cuatro dimensiones mencionadas y que están representadas físicamente en la maloca por los cuatro estantillos principales. Estas columnas representan cada uno de estos campos de saber y cada dueño y dueña de maloca se especializa en uno o varios de estos campos de saber. Conocer y manejar cada uno de estos cuatro estantillos implica el conocimiento de las historias de origen y territorio, los ciclos vitales de cada uno de sus seres, oratorias, curaciones espirituales, dietas, administración de gente, entre otras que ya señalaremos y que son signos de autoridad.

“Todo esto se da bajo la orientación y cuidado de tres abuelos principales *Diona* (tabaco), *Jibina* (mambe) y *Fareka* (yuca). Ellos, entre otras no menos importantes, alimentan y fortalecen esa estructura de gobierno. Cada una trae su historia, sus consejos y prácticas su uso adecuado y el comportamiento para las personas que lo utilizan”.

Arnold señala acá como las plantas son agencias fundamentales para el ejercicio de autoridad y gobierno; estas tres plantas que han sido las principales abuelas orientadoras, *Diona*, *Jibina* y *Fareka*, “*tienen cada una su palabra de consejo*” y son vehículos de historias y prácticas que acompañan y orientan el comportamiento de las personas que las

utilizan. Más allá de su uso, tenerlas, sembrarlas, cuidarlas y manejarlas se convierte en un requisito de ser persona de autoridad.

Para Arnold, la estructura de autoridad mencionada como tradicional debe ser considerada como la base para la configuración de la autoridad política; en este sentido, las autoridades tradicionales fungen como autoridades políticas desde la tradición. En la actualidad, a esta estructura se suma la de las administraciones por medio de cabildos que funcionan en un encadenamiento para la gestión e interlocución con las instituciones del gobierno nacional. Más adelante, menciona otras estructuras que han venido emergiendo como respuesta a las necesidades de interacción con las formas modernas de gobierno, entre estas, por ejemplo, el consejo de ancianos formado por los mayores de la comunidad. También, resalta que, dada la existencia de varios clanes dentro de la comunidad, debería considerarse que cada clan tiene su propio banco de conocimiento de cuidar el mundo y a su gente; en ese sentido, existen varias autoridades.

“Este cabildo está compuesto por el curaca gobernador, vicecuraca, tesorero, secretaria y vocal, también se cuenta con un fiscal de comunidad. Se encuentran en funcionamiento las coordinaciones de territorio, niñez y familia y educación. También, hace presencia la guardia indígena en coordinación del curaca-gobernador como comandante de guardia”.

Esta visión de autoridad presenta los principales roles de autoridad tradicional, así como los que en la actualidad se han instituido con el desarrollo de las estructuras administrativas modernas. Sobre estas articulaciones y sus retos y contradicciones, ya se viene escribiendo y encontrando grandes fracturas entre las formas propias y legítimas de ejercicio y comprensión del poder y la autoridad frente a las modernas y legales normativas y estructuras organizativas mediatizadas muchas veces por capacidades económicas, influencias políticas, estratificación por niveles educativos entre otras (Andrade León, 2014; Santoyo Miriam, s/f).

En el siguiente apartado, veremos una ampliación de las nociones de autoridad desde el pensamiento tradicional y la relación entre el gobierno y el manejo de casas grandes, chagras y bailes operado por los dueños de baile. Se explorará la relación de preexistencia entre los bailes y las chagras, así como algunos roles tradicionales de autoridad.

2.2.2 Buinaiño y Buinaima: Rituales y Manejo territorial

“Ser buinaima es tener conciencia de que su esencia y capacidad humana proviene de la yuca; de que todas las relaciones y significaciones de la subsistencia y la cultura están mediatizadas por la yuca. El protegerla es protegerse a sí mismo y percibir (en sueños, alucinaciones) al almidón de la yuca en su complejidad; es verificar lo que siempre se le indicó en las enseñanzas: que la esencia del hombre es ser yuca. Comprender su esencia individual y el papel que desempeña dentro de su pueblo es SER Buinaima”
(Yépez, 1982b)

“El entusiasmo debe nacer de uno mismo, nadie le debe decir que haga baile y que haga maloca, esto es palabra de problema, porque lo verdadero nace de uno mismo y no se acaba”.
Oscar Román.

Las prácticas rituales y sus labores demandan conocimientos, relaciones, cuerpos y habilidades específicas de los indígenas. Tanto quienes son especialistas como quienes no comprenden en diferentes niveles las acciones de diálogo y negociación con los otros seres habitantes de territorio, y la curación o pagamento que se realiza en el acto ritual. Estos actos son fundamentalmente acciones de prevención, protección y curación del mundo que impactan inicialmente al territorio circundante, el ritual emana una onda de irradiación que parte desde el centro ritual que es la maloca y que se expande buscando que todos los seres y los espacios alrededor se armonicen y permanezcan con bienestar y salud.

Como *rafue*, se nombran los actos ceremoniales que significan la materialización y magnificación del pensamiento y la palabra tradicional, su ejecución es una demostración pública de la capacidad de manejo y liderazgo en un grupo social, así como de la vigencia de las prácticas de protección y curación del territorio y los cuerpos por parte de los especialistas que son considerados como padres y madres, dueños o dueñas, correspondiente al modelo de pensamiento de muchos pueblos de las tierras bajas que expresan su orden social y sus nociones de autoridad a partir de los modelos de maternidad y paternidad que se han identificado en la Amazonia en relación con dueño/dueña, padre/madre²⁷. Para la gente murui-muina, quienes son responsables o

²⁷ “A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e

dueños de baile, son parejas que deben comportarse como padres y madres en un sentido universal, pues en el tiempo ritual todos los seres del mundo están bajo la protección y curación del *iyaima* y la *iyaiño*²⁸. Estos hombres y mujeres que van a ser autoridades tradicionales son formados de una manera particular: sus dietas, los consejos y tareas están encaminados a formarlos para el manejo de la gente.

Dado que estas ceremonias públicas promueven la fertilidad, la producción y la reproducción de la *vida*, hacer un baile está relacionado con la disponibilidad de ciertas plantas y animales, particularmente depende del cuidado y manejo de determinadas plantas en la chagra, así como de cantidades abundante y suficientes para la alimentación de grandes cantidades de personal. A decir de Arnold, esas chagras hay que verlas “*en relación con el conocimiento que hombres y mujeres tienen para producir*”, “*la chagra de baile es de gente que tiene capacidad familiar, hereditaria, linaje....porque ellos van a alimentar a un pueblo, según su carrera... según lo que va a realizar, ellos manejan su calendario, su proyección de chagra*”.

Hasta hoy, tenemos pocas investigaciones sobre la relevancia de la chagra como agencia política indígena y menos sobre la mujer como autoridad que emerge desde la producción de abundancia y de cuidado de su pueblo. La madre de la abundancia, la cosechadora, la amontonadora de tubérculos, la madre de la dulzura, la *buinaño*, el papel de la mujer como madre, dueña de maloca y autoridad proviene de su capacidad para el cuidado y sostenimiento de su gente, cuya expresión más potente es el ofrecimiento de fuerza y curación por medio de las plantas alimenticias que maneja en la chagra.

En esta vía, podríamos argumentar que el establecimiento y manejo de chagras para bailes refleja una fuerza *mairiki* particular, como lo enuncia doña Leopoldina Kudo:

coisas. Trata-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção” (Fausto, 2008 pp 329).

²⁸ Los bailes son fundamentales en el funcionamiento de la sociedad uitoto. Andrade (2014) plantea que “una gran parte del trabajo productivo, sobre todo del trabajo de la unidad familiar del maloquero, “jefe”, o “dueño de maloca”, va dirigida a la realización de los mismos” (2014, pp.26). Así mismo, en palabras de Gasché: “se valora el trabajo en función exclusiva de su contribución a la fiesta, es decir a la institución que manifiesta el funcionamiento de la sociedad huitoto global bajo la responsabilidad y dirección del “dueño de fiesta” o “jefe”” (Gasché, 2003).

“!Es un don que ya le llega a uno, o sea es un título que ya uno, ni dios será le da a uno, entonces pues ya, así tiene que ser ya mm, por ejemplo, mm, a cualquiera no le...porque uste' sabe...no es para jugar, no es para abandonar no! Es un, ya está con ese, ya uno... se envejece ahí dando de comer al pueblo, brindando así del trabajo de uno, que mi dios lo da, porque mi dios lo da a uno es, es para eso, pa' brindar, para dar de comer, pa' saludar, bueno, así, y así uno tiene que estar, cualquiera llega, bueno ahí está mi agua, jmm, está también mi casabito, pues eso es lo que hay en la chagra jmm, lo que hay es hortalizas, ¡lo que hay todo jmm!”

El consejo impartido para el cuidado y manejo de la siembra, las aptitudes y conocimientos, así como las practicas ejecutadas en las chagras grandes o “chagras de baile”, se relaciona con la capacidad de manejo y organización para el “cuidado de la gente”. Aprender a “manejar gente” empieza con la capacidad de alimentar, ello nace en la chagra y se enaltece y reafirma en la celebración y atención de los rituales.

El reconocimiento de quienes se consolidan como *iyaima* e *iyaiño*, dueños y dueños de casas grandes y responsables de celebraciones rituales, reconoce diferentes aspectos:

- Capacidad de producir abundancia y redistribuirla: considera la valoración sobre la capacidad de producción de grandes áreas de chagra, mantenimiento, cuidado y conservación de diversidad de semillas.
- Capacidad para el manejo de gente liderazgo, coordinación del trabajo, y habilidades para enfriar y resolver de conflictos.
- Dominio de los discursos orales (oraciones, cantos, invocaciones) para el manejo de relaciones con otras gentes u otros seres de la selva (política de relaciones socioambientales). En concordancia con Gasché (2003).
- Manejo, dominio y control territorial.

El baile opera relaciones de manejo socioterritorial, ya que su ejecución vincula a otras malocas con sus propios dominios territoriales. En este sentido, el baile “irradia” la protección y el manejo hacia otros territorios, estableciendo un relacionamiento espacial de conexión con un macroterritorio que opera en forma de redes de intercambio rituales. Es una armonización de la gente lejana en la misma “frecuencia” de saberes y prácticas de cuidado y curación. Don Jorge Ortiz resalta la importancia del reconocimiento

demográfico “*con el baile también se estudia la demografía, es para saber cuánta gente tenemos*”.

Los bailes hacen parte de la conformación política de las sociedades de la Gente de centro, donde se constituye como una práctica de política nativa que establece principios de relacionamiento social y manejo territorial, y en el que se reconocen determinadas autoridades en un marco delimitado de discursos normado según afinidades culturales o proximidad territorial.

Cada baile es diferente, sin embargo García (2016) propone cierta estructura general que los divide en cinco partes; esta estructura incluye el trabajo de la chagra dentro del círculo de las actividades rituales asunto muy destacable. La primera etapa, expone, consiste en la apertura de una chagra, dicho inicio va acompañado de un conjunto de cantos y oraciones rituales en relación con el propósito del baile. La segunda parte consiste en la cosecha y preparación de los alimentos de la fiesta. Esta chagra debe ser lo suficientemente grande para poder producir el alimento, no solo de la noche del baile, sino de los días de los preparativos, en los que gran cantidad de personas, dependiendo del lugar, acuden a la maloca a adelantar los trabajos.

El reconocimiento de la participación y agencialidad femenina en las esferas rituales ha sido poco explorado; comúnmente, se ha reducido el análisis a su participación y sus aportes materiales en términos de atención y alimentación dentro del baile. Estas descripciones han sido poco profundas y han pasado por alto aspectos simbólicos y discursivos rituales implícitos en el manejo y liderazgo de la producción, preparación y circulación de sustancias y alimentos.

Por otra parte, autores como Jackson para los tucano (1992), explican que los rituales operan como actos públicos en los que escenifica el dominio sobre las mujeres. Sin embargo, los rituales murui parecen en muchos momentos dedicados a la feminidad, a la madre de la abundancia, la mujer como principal agencia gestora y cuidadora de la vida.

En los rituales de la Gente de centro, la mujer tiene una participación, plena, pública y central en los preparativos. Así mismo, las “sustancias” que posibilitan la celebración del ritual son asunto de volumen y trabajo mayormente entregadas por la mujer. Recuerdo las palabras de la abuela Laura cuando me decía hablando de los aportes femeninos y masculinos al trabajo de preparación de baile: “*Del hombre solo son el ambil, la coca y la*

sal, son tres cosas nada más, en cambio la mujer tiene que preparar cahuana, juiñoi, tener maní, ají, ñame, tamales, casabe, ella es la que tiene el trabajo más grande por eso ella es la que domina.” Para doña Laura, la circulación de alimentos y bebidas dentro del ritual marca un dominio por medio de sustancias que provienen del trabajo de la mujer.

Mucha de la gente con la que hablo me dice que una de las motivaciones para asistir a los bailes es poder obtener premios o que les den en pago por sus regalos retribuciones consistentes en casabe, tamales, ají. Muchas veces he escuchado, como una forma de demostrar su motivación para asistir a los rituales, lo siguiente: “*Quiero ir a comer casabe, quiero ir a comer tamales*”. Es muy relevante la presencia del alimento, que sea abundante, sabroso, probar qué tal queda preparada la cahuana, tomar la dulzura del *juiñoi*. Así, el poder de la mujer trasciende en los sentidos, en el antojo por los sabores de la chagra; el ritual es fuerza de alimento, es decir, fuerza de mujer.

Mi suegro siempre va motivado a cantar esperando gran cantidad de premios, habla de cómo anteriormente ganaba montones de casabe y tamales, “*antes daban mucho*”. Sus cantos son preparados esperando esos manjares, esos premios que son para él comida sagrada, *naimerede*, sabrosa, curación para el cuerpo y el alma. A decir verdad, a pocos he escuchado que vayan a ir antojados por el mambe...jeje.

En este caso, el ritual para las mujeres es la magnificación del ideal de la vida cotidiana: chagras que producen mucho, mujeres que transforman y ofrecen sus productos en abundancia, cuidadoras universales de quienes se transforman en hijos durante el tiempo ritual, los *uruki*. Ellas valoran los cantos, escenifican el poder de la abundancia. Ella personificada en *buinaño* sale bailando con sus hermosos cernidores cargados de casabe maní, ají. Son las dueñas del baile, van por entre la gente imponentes y hermosas, llegan al cantor y ofrecen en un delicado vaivén de baile su fuerza, su curación, su alimento. Hasta allí llega otra mujer, la pareja del cantor quien recibe de sus manos el premio y así mismo continúa el baile, el ofrecimiento, la exaltación de la abundancia. Luego de unos breves minutos, se va con su tesoro y regresa a continuar acompañando al *roraima*.

El papel de las mujeres dentro de la ritualidad uitoto inicia con la planeación y establecimiento de las chagras, dichos trabajos son expresiones de fuerza y capacidad femeninas para la organización y liderazgo de su gente. Doña Carmen Nuyo es una abuela murui de la Chorrera que vive en la Comunidad km 11. Ella vivió en maloca así que conoce desde niña los preparativos del baile, cuando llegó aquí ya no tuvo la posibilidad de vivir

en una casa grande, sin embargo, ella es la invitada del abuelo Gayetano, murui, dueño de una maloca ubicada en el sector del Tacana, para responsabilizarse por los preparativos femeninos del baile. La esposa de don Cayetano es yukuna, por lo que don Cayetano ha optado por llamar a esta señora para que lidere de forma uitoto “la parte de la mujer”. Doña Carmen me contó que ella se va 15 días antes de la celebración para la maloca de Cayetano. Ella es la encargada de comandar la preparación de los alimentos durante los preparativos y para la noche de la fiesta.

Hacer un baile es abrir una chagra, y esta decisión se toma en pareja, así que don Jorge y doña Leopoldina dialogan y deciden realizar el evento ritual. Las chagras que va a dedicar a los bailes las abre con sus hijos con un año de anterioridad, me dice que en septiembre generalmente inicia su trabajo de tumba, para quemar más o menos en diciembre o enero. “Al año *jecha*”, es decir está lista, madura para destinar al baile, le pregunto si toda la chagra se va en el baile, y me responde que “*toda, toda*” porque “*para eso está nombrada*”. Sobre los alimentos cultivados en esa chagra, son centrales la yuca, el tabaco y la coca, pero es una chagra que “*debe tener de todo*”, por lo que se nombran los cultivos de ñame, mafafa, manicuera, maní; “*con eso uno puede cubrir todo el baile*” explica doña Leopoldina, dueña de baile de *yukí* en Chukiki. Ella dice que hay que abrir una chagra de más o menos una hectárea, pero que debe ser cultivada bien parejita, bien ordenadita porque si no “no da”, no alcanza para “atender a la gente”. Con ellos, se refiere a calcular la densidad de la siembra en relación con la cantidad de gente que ella va a recibir y a alimentar.

Esa chagra se abre con una intencionalidad y por medio de su “nombramiento” se consagra su fin. Usarla para otra cosa, no hacer el baile o dejarla perder implica una falta contra la palabra. “*Una cosa que está nombrado uno no lo puede... tocar o si, es como un dinero, un recurso destinado para ése, ¡cúmplalo! ...así es esto, esto, este proyecto tradicional*”, reafirma doña Leopoldina.

A pesar de que la alimentación de ritual proviene principalmente de estas chagras “nombradas”, ella también cuenta que, en algunos casos, otras mujeres allegadas a la maloca pueden traer presentes como grandes cantidades de maní o de almidón para aportar a la dueña de la maloca.

Me cuenta que ñame y maní son “pagos” buenos.

Los productos de esta chagra se destinan a diferentes momentos relacionados con el baile, y la celebración final, los destinos son varios:

- a. La alimentación de la gente durante los preparativos del baile
- b. La cahuana bebida del baile
- c. Las retribuciones por la cacería que entra a la maloca por parte de los invitados
- d. Los pagos por canciones

Dichas chagras, entonces, especializan su producción dependiente de los requerimientos del baile. Por ejemplo, en el *yuaki* es importante llevar frutas; este baile es el inicio de la búsqueda de abundancia. Se puede realizar para pedir la semilla que falta en la chagra, entonces no se lleva cacería como “regalo”, se llevan también futas y las semillas que hay pedido el dueño.

Don Jesús, que es cantor, me cuenta sobre los tipos de pagos de los cantos en los bailes. Estos se diferencian en cantidad y/o calidad de los productos dependiendo de las características del canto realizado, su ejecución, lo apropiado, lo mencionado, lo especializado, el nivel de dificultad. Los alimentos que he visto en los premios son *juari*, *omai*, ñame cocinado, *masaka*, *airiji*, maraca, y presas de algunos animales.

Los bailes también son eventos de intercambio de sustancias entre la gente visitante y la residente, ello también debe tratarse como un intercambio de fuerzas/energías que se deben “enfriar “o purificar” antes de ser consumidas por el personal en la casa grande. Dicha responsabilidad es del dueño del baile, Arnold habla sobre el envío del ambil para pedir cacería:

“Cuando uno de los abuelos pide su cacería, alimento, cuando llega, ellos dicen que eso afecta al mundo... ese ambil que se entrega y se va a chupar en cada sector ellos van a andar con esa fuerza y ese rezo, y lo que llega de regalo a la maloca es la cacería de ese ambil que mando a limpiar el territorio, cada maloca cada comunidad es un “pozo” cuando llega ahí todo eso en el centro está afectando... creando enfermedad a la naturaleza...ahí llega de todo.... De ahí en adelante los abuelos limpian y sanean ese alimento, en la mañana ya se entrega ese alimento a esos ayudantes después de que está limpio y purificado, para que este armonizado, y no te haga daño”.

La bienvenida se realiza brindando *juiñoi* por parte de la dueña del baile, ella es quien desde la entrada cura y maneja por medio del enfriamiento y del endulzamiento todas las fuerzas negativas que puedan venir de otros territorios, “*porque al baile siempre llega mucha calentura, mucho problema*”.

Esta bebida, que es el *mairiki* de la mujer, endulza la rabia, devuelve la salud, da claridad e inteligencia. También, de su parte está disponible durante toda la noche la cahuana de frutas en el mambadero para quienes se sientan y en grandes recipientes para todos los participantes de la fiesta. En algunas ocasiones, se asigna a los jóvenes el trabajo de repartidores de cahuana, pueden ser hombres o mujeres solteros y jóvenes; en este acto, también está implícita la “presentación” de las y los jóvenes que son ejemplares y demuestran el tipo de formación de la gente de “adentro” o los residentes.

Para la alimentación en el baile, las mujeres preparan sendos paquetes de carne y casabe o caldos para los grupos de cantores. Estos son entregados por la *iyaiño* a las mujeres de los cabecillas de cada grupo, quien los reparte entre su gente; esto se realiza recién llegando al baile.

Anteriormente, los terrenos a ser usados para cultivar eran negociados con los dueños²⁹ o seres habitantes del lugar, a quienes se daba a conocer la intencionalidad por medio de oraciones o invocaciones que permiten el aseguramiento del trabajo. Esta relación podría aproximarnos a la comprensión de la dimensión política sobre el uso del espacio en la que instancias humanas y no-humanas deben establecer canales de comunicación, relaciones y compromisos que producen territorio (Trabajo de campo, 2013, 2017).

Los bailes requieren que los dueños conozcan y manejen un lenguaje particular. El dominio de la oratoria como parte de los atributos que señalan a una autoridad tradicional demanda el desarrollo de habilidades de memoria para el manejo de discursos formales ritualizados que operan en una lógica diferente a la del hablar cotidiano, ya que su función se extiende en un sentido de control y ordenamiento universal (Candre Yamakuri, 2011; Clastres, 1978;

²⁹ Al hablar de dueños, la gente se refiere a los “espíritus” responsables por los diferentes seres que habitan el bosque. Ellos son considerados como “gente” que habita el bosque y con los que se establecen relaciones de negociación, lucha o curación para poder intervenir o hacer uso de diferentes espacios y/o recursos.

Gasché, 2003, 2007). De esta manera, se erige una “poética especializada” compuesta por un conjunto de oraciones, consejos y cantos que enuncian saberes y preceptos filosóficos. Los bailes también son mencionados como parte de las prácticas de manejo ambiental entre la Gente de centro (Candre Yamakuri, 2011). Londoño (2004) menciona la noción “palabra de baile”, saberes que se enuncian como precepto de la organización social y del proyecto de formación de gente de los muinane en la celebración de bailes.

El baile es un acto de negociación, el establecimiento de una relación que se extiende hacia los “no humanos” buscando el bienestar y el “manejo” o “curación” de enfermedades, así como la abundancia para todos los seres. La conjunción del trabajo en la chagra y la maloca, de los dueños y dueñas de baile, permite la celebración de rituales. Estas tres “instituciones nativas” están conectadas y se retroalimentan propiciando la existencia de relaciones entre diferentes agencialidades y jerarquías. La chagra como elemento de fertilidad, producción y reproducción; la maloca y el mambeadero como escenario principal de transmisión de la palabra necesaria para el sostenimiento de la *vida*; y el baile como escenario de materialización de la organización social y de negociación –tiempo/espacio cosmo político- son trabajos y pruebas que deben cumplirse para demostrar la capacidad de “manejo” de sus dueños, padre y madre que de esta manera son reconocidos como *autoridades*.

Abundancia para el rafue Chagras de baile

Desde una perspectiva histórica, se asocia el surgimiento de grandes chagras con la aparición de las herramientas de metal. Con respecto a las tecnologías y los roles de trabajo en la agricultura en sociedades sedentarizadas, el trabajo de Echeverri (2022) destaca el papel de la introducción de las herramientas de metal, principalmente el hacha, en la ampliación de las áreas de cultivo, la reorganización del trabajo en roles masculinos y femeninos, y principalmente la generación de algunos “excedentes” de producción. Se plantea el acceso a las herramientas de metal como un privilegio de pocos que aumentaron su producción permitiendo una acumulación de abundancia de la producción.

Esta acumulación sugeriría a la vez el surgimiento de diferencia y manifestaciones locales de poder de estos grupos frente a otros, dando así al acceso a las herramientas un papel determinante en el surgimiento de la jerarquización. Así lo expresa también Sarmiento (1993) al realizar un análisis detallado de las condiciones para la existencia de los cacicazgos. Sarmiento (1993) propone la aparición de estas tecnologías sumada a la

existencia de conocimientos especializados sobre los medios de producción como agentes del proceso de jerarquización y el surgimiento de una noción particular de poder relacionado con el dominio de los modos de producción y en particular con el ritual como legitimador de este poder. El desarrollo de las chagras, y en particular de las chagras “de baile”, depende de la puesta en práctica de conocimientos espirituales y materiales por medio de un trabajo que es planeado, organizado y que se redistribuye.

Para la Gente de centro, el ejercicio de carreras rituales y la celebración de bailes correspondientes dependen a su vez del manejo y la redistribución de la abundancia, producto del manejo de chagras especializadas para tal fin. Los bailes indican la capacidad de manejo y liderazgo de la comunidad, la protección y curación del territorio, lo que los constituye como un pilar para garantizar fertilidad, producción y reproducción de la VIDA. Los bailes demandan acumulación de excedentes y esta acumulación es producto de un proceso histórico de ampliación de las chagras posiblemente relacionado con la introducción de las herramientas de metal. Esta tecnología, sumada a la existencia de conocimientos especializados sobre los medios, agenciaría en parte el proceso de jerarquización y el surgimiento de una noción particular de poder relacionado con el dominio de los modos de producción y en particular con el ritual como legitimador de este poder (Sarmiento, 1993).

Para la gente murui-muina, quienes son responsables o dueños de baile, son parejas que deben comportarse literalmente como el padre o madre de esa revitalización cíclica. Según Candre (2011, pp 313), las personas que hacen baile:

“Tiene que ser trabajadora y es muy importante que tenga su pareja, que tenga maloca, comida, chagra y manchal de coca y de tabaco. La mujer de su parte es trabajadora, amable, tolerante, no es conflictiva, en su chagra siembra yuca dulce, tubérculos, maní, ají y también tiene el ají negro en panero; en la maloca hay comida y bebida para que la gente coma y beba. Porque los dos se representan como papá y mamá de la gente, por eso en la maloca no deben faltar los alimentos”.

En otras culturas, también existe la relación entre chagras y bailes rituales; por ejemplo, entre los tikuna, se acostumbra abrir chagra exclusivamente para la realización del ritual de la pelazón. La fiesta de *yuechiga* opera como forma de manejo del mundo, la vitalidad y la fertilidad evocadas por la llegada de la primera menstruación a las jóvenes (Ramos,

2010). Otros pueblos como los kraho cuentan con rituales destinados a la batata, esta especie se relaciona profundamente con la formación de las personas, los construcción del género, el mantenimiento de las relaciones sociales, la transmisión de saberes y la revitalización de aspectos cosmológicos (Morim de Lima, 2016).

La abundancia está ligada al baile, el proceso de cómo un pueblo surgió, sufrió, aguantó hambre, consiguió sus primeros alimentos, y luego consiguió la abundancia.

Entre los andoque, la apertura de una chagra de baile es diferenciada de la de una chagra convencional. Raquel Andoque, maloquera andoque, heredera de su padre de la tradición de bailes y quien efectúa ya una carrera de baile, denomina a estas chagras como “chagras reglamentarias”. Según su experiencia para el establecimiento de estas chagras, se invita a una minga y se realiza un pequeño baile en el que se solicita la semilla a ser sembrada. Este pequeño baile es la a la vez es una forma de avisar a las demás malocas que al punto de producción de la chagra habrá baile grande y que la producción será compartida por todos en el evento ritual. Este trabajo va a beneficiar las relaciones sociales promoviendo el bienestar físico y espiritual de la comunidad (Lasprilla-Lopez, 2015).

La conjunción de chagra y maloca permite la celebración de bailes. Estos tres “escenarios” son parte de un ciclo que se retroalimenta en su transcurrir y en donde los flujos de relaciones son materiales, laborales y espirituales. La interrelación entre estos tres escenarios visibiliza un ejercicio de gobernabilidad que no se encuentra en un punto específico de la relación, sino más bien como un elemento fluctuante en ella.

La maloca como eje vincula la acumulación de abundancia; en este caso de alimentos cultivados que son producto de las capacidades familiares-consanguíneas, (hijos, hijas) y afines (cuñados, yernos), y los eventos ceremoniales en donde se establece la redistribución por medio de las relaciones ceremoniales (bailes) con otras malocas.

Con respecto al desarrollo de las chagras, y en particular de las chagras “ritualizadas”, depende la puesta en práctica de conocimientos espirituales y materiales por medio de un trabajo que es planeado, organizado y que se redistribuye.

En la mayoría de grupos indígenas, algunos pueblos sí existe, en cierta medida, un monopolio de conocimientos y prácticas concentrado en algunos personajes; sin embargo, existe al mismo tiempo un corpus de conocimientos prácticos y rituales que son de manejo público con los cuales cada unidad familiar “domina” pequeños poderes económicos y

simbólicos, lo que le permite cierta autonomía para garantizar su bienestar y el mantenimiento de sus condiciones de vida. En línea con estos planteamientos, Santos Granero (1986) afirmara que el asunto del poder político está directamente ligado al sostenimiento de condiciones para el incremento de la fertilidad/reproducción, o en nuestro caso abundancia. Este manejo relaciona las dos dimensiones de la sociedad: la consanguineidad (adentro: la reproducción, las semillas, las chagras) y la afinidad (los dueños del monte, el mundo industrializado).

Sin embargo, podemos aportar que el poder no se encuentra solo en los márgenes de la sociedad siendo asumido por quienes manejan las relaciones externas o el mudo de los afines. Nuestra observación demuestra que el poder emerge desde la chagra, un espacio de dominio femenino que es íntimo, familiar-interno y que este poder emana del manejo de la comida cultivada y se concentra en las acciones alimentarias. Así mismo, tiene un rol fundamental en el manejo de todas las relaciones sociales en general.

2.2.3 O mairiki: la familia, tabaco, coca y yuca dulce

¿De dónde viene la fuerza? *Mairiki* es traducido como fuerza, poder, capacidad, como ya vimos en el capítulo uno. Nuestros cuerpos son extensiones de la chagra, y en general del alimento que consumimos. Cada alimento tiene su propia fuerza que es trasladada a nuestro cuerpo en el acto de la alimentación y de la curación. Nuestros cuerpos están compuestos del *mairiki* de los alimentos que consumimos. En ese sentido, la fuerza proviene del trabajo invertido en la alimentación, también es una fuerza que circula entre la gente y las plantas. Para el caso particular de la gente murui, podemos hablar de algunas plantas principales que contienen ese *mairiki* constituyente del cuerpo y la fuerza.

El trabajo de la yuca como uno de los principales constituyentes del ser implica el dominio de saberes especializados para su siembra, transformación y preparación. Trabajar la yuca y en general la chagra son asuntos que traen consigo gran fuerza-capacidad y en esta circulación de fuerza ese *mairiki* queda en el cuerpo de hombres y mujeres.

Las mujeres con gran poder son las preparadoras de alimento, las dueñas de casas grandes, manejadoras de rituales porque en su cuerpo está esa fuerza para trabajar la yuca y preparar abundantes y excelentes alimentos para todos los que llegan. Mujeres de poder son quienes pueden tener maní en abundancia, las de las frutas más duces, las

cahuanas más sabrosas, los casabes más rendidores. Las mujeres operan sistemas de conocimientos y prácticas que les otorgan prestigio, este es demostrado en el ritual y magnificado en la oratoria que se presenta en los cantos. Mujeres de brazaletes de albahaca, mujeres de brazaletes de yuca, esto último no solo desde la mirada de la consustancialidad, sino también del cuerpo como producto del esfuerzo físico en el trabajo de la yuca. Yo misma sentí en mi cuerpo después de muchas horas de rayar cómo mis brazos eran efectivamente de yuca.

Sobre la fuerza del alimento, doña Laura habla así:

Laura: esa fuerza es tuyo, el casabe tuyo, comportamiento es...ese tú debes aprender...ese tú tienes que sacar en tu mente bonito...ese está en casabe...más casabe es pa' que tu pone ahí, pero su...su cáscara de yuca...encima...este, lo que pela.

Victoria: ajá.

Laura: cuidado va a quedar...tu yuca en tiempo, ahí no más está duro...pero ese sí no sabe hacer madurar...

Victoria: con esa cáscara

Laura: ajá...de su encima cuando tú estás pelando, y tú (*jayaju* 1:00:00) lo que dice eso...chiquitico. Madura en por ahí...olla vieja...pa' que no te falta tu casabe. Hoy tú traes...tarde ya está...bueno mañana ya tú sacas, su caldo no hay que perder porque ahí está tu valor, ahí tú tienes que mandar a hacer tu ...para tu tucupí...ahí no más está. Pero no pedazos de leñita así rajados, no...y arriba se pone bien, por acá uno entra, acá otro entra, entonces esto empuja, choca bien...ahííí...no te canses de hervir...y ese te sale terrible mucho.

Victoria: jmm

Laura: porque tú no paras, no se aguadiza...

Victoria: también es como no dejar perder. Ser bien inteligente para no desaprovechar nada y cómo sacar la mayor cantidad de provecho...

Laura: noo! Cómo te digo mira, es tucupí lo que tú vas a hacer...no vas a hacer un panerado pa' que no te falte...así, por eso es parejo. Omai y casabe, almidón pa' caguana, esos dos...son tres, cuatro cosas: almidón pa' caguana, *Uyú* así

maduro pa' tucupí, ahora tu casabito...aunque sea del tamaño de tu *yomeniquito*, ahí está...que un día haces tu budare ahí está...eso. Pero tú tienes que tener un panerito pa' que haya adentro. Esto con todo y panerito lo pones, tu *iyuco* y tu *tucupí* y allá, aunque sea un bocadito y tu caguanita, pero caguanita. Termina, en seguida otro usted hace, pero no mucho...no cantidad, eso.

Victoria: mantener esos productos.

Laura: mantener este...tu fuerza...alimento tuyo...alimento pa' todos.

Como hemos venido mencionando, la chagra es una prueba, ahí se ve qué clase de hombre o de mujer uno es. *"El hombre se está cultivando, uno va aprendiendo, uno es "kome" gente persona, "komeñedio" no atiende la palabra de consejo, o "komedio" uste es persona. Uno es como un árbol, uno se cultiva, uno no está terminado, eicome es ya sentarse, el proceso de dominar el cuerpo no para, de dominar la energía"*, dice el abuelo Oscar Román. Hacer chagra es también acabar de construirse a uno mismo, es sembrar en uno paciencia, disciplina, dedicación, coger fuerza, coger *mairiki*.

Las mujeres con más conocimiento establecen relaciones particulares con las plantas seleccionadas que cultivan, cada mujer va acogiendo determinadas plantas "especiales" que la ayudan a cuidar y manejar sus cultivos. Muchas veces estas plantas se manejan con mucha discreción, son "secretas". En palabras de Rufina Román hablando de su mama:

"Ella me decía que para ella...ese es el que cuidaba la chagra de ella...era la dueña de la masa, que ella era la dueña del almidón, que ella era la que sostenía...su chagra, para ella...¿jmmm? Entonces uno empieza a notar que cada uno empieza a tener sus plantas...de poder, llamémoslo así, dentro de su mundo de chagra, ¿no? Pero por lo general mi mamá siempre utiliza es tiraka, mm...este... dirima, que son las plantas que ella siempre carga pa' todo".

La fuerza también viene del conocimiento sobre oraciones y conjuraciones que permiten el uso de la palabra, son variadas las conjuraciones en relación con la obtención de abundancia en los cultivos, así como en la transformación de alimento. Las mujeres son "curadas" y dietadas para estos fines. Las acciones de cultivar, y transformar el alimento,

las mujeres también manejan oraciones o *jira* especializados para el manejo de la abundancia de alimentos, así como para todas las formas de cuidado de la vida que agencian. La fuerza también viene del sol, para doña Laura, resistir el sol en la chagra le da a uno fuerza, el sol:

Laura: *abi yaroka, fuerza del sol este sol está viniendo, ese sol está viniendo pa' quitar la fuerza suya...fuerza hay que sacar usted...fuerza de sol, pa' que tú no sientes (oño giro...pa' que no te choca fuerte esa fuerza de sol dice eso, dice (ono banu 01:01), entonces verdad, eso no... Hay que coger esa fuerza del sol para que uno quede resistente...*

Doña Laura menciona que antiguamente habían personas especializadas en sembrar y producir alimentos como fue descrito en el capítulo dos. *Kibama* y *kibaño*, ellos son grandes trabajadores, gente que *vino así de nacimiento*. Doña Laura cuenta que son personas dietadas, que trabajan más que todos y tienen ese don, sus chagras son más grandes que el promedio, no se cansan y deben conseguir una pareja que sea de su misma categoría. Sin embargo, este tipo de personas también despiertan la envidia de los demás; en la historia que cuenta doña Laura, a estos seres les queman su maloca por causa de la envidia.

Así mismo, tener descendencia habla de la alegría de la pareja, de fuerza, tener hijos es hablar de territorio, de curación de enfermedades y de abundancia.

Recordemos a Oscar Román, “*el hombre y la mujer están pidiendo semilla, ya va a llegar diona, el hijo que va a acompañar a la mamá cuando no está el papá, la niña*”. Así se va conformando la fuerza.

El amor familiar, la envidia, la unidad de la pareja es la que permite este despliegue de acciones de cuidado y manejo cotidianas y rituales sobre el entorno y la sociedad. La gente es educada para que complete su formación mediante la vida de pareja. Esta ideología basada en la existencia de padres y madres, dueños y dueñas, se fundamenta en la valoración de la pareja como núcleo de cuidado y sostenimiento de la vida. Para el abuelo Angel Ortiz. según (E. Pereira, 2012):

Para el abuelo Ángel Ortiz *Iyaima* chorrerano “ (“sustentar”) e izirui- ya (“estimar”, “amar”) aproximam-se, pasando a ser utilizados por on Ángel, tanto um quanto outro,

para traduzir a noção de “governo”. Assim, governar é, ou deveria ser, acima de tudo, estimar, amar (E. Pereira, 2012).

Capítulo 3

Rafue: haciendo ruido: la magnificación de la abundancia

*Riyane riyanii riyane
Riyanii i
Dane monifue dane ari
riyane riyanii
a riyane riyani
a riyane riyanii
dane monifue dane
ari riyani riyanii
anacairaiñua monida buuinaima nii
anacairaiñua monida buuinaima nii
dane monifue dane
ari riyani
(canto, Jesús Vásquez)*

Los bailes rituales son eventos de exaltación que demuestran la capacidad de manejo territorial y la voluntad de compartir la abundancia, son tiempos de curación y cuidado de gente, protección y curación del territorio. Su ejecución garantiza el sostenimiento de la fertilidad, la producción y la reproducción de la vida. Después de haber reconocido en el capítulo anterior qué es un baile ritual, quiénes y cómo son los y las dueñas de bailes rituales y qué condiciones deben existir para la generación de los actos denominados *rafue*, este capítulo continúa exponiendo el tejido de la vida de la chagra con la vida ceremonial. En la primera parte, hablaremos de la gente y su papel dentro del ritual, así como de los especialistas y los dueños y sus tareas y actividades. Introducirá los fundamentos sobre la vida ritual de la gente de centro y sus principales carreras ceremoniales y contaremos la experiencia de organizar y hacer amanecer el *rafue*. A la

vez, se describirá la circulación de plantas y alimentos procedentes de la chagra en los diferentes momentos del baile y la agencialidad de la mujer en la presentación de su fuerza de trabajo, la consagración del alimento y la magnificación de la abundancia dentro del ritual. La segunda parte está dedicada a los *roraini* y los cantos destacándolos como sujetos de saber-poder. En especial, describo la experiencia de haber compartido con mi suegro las canciones que me enseñó y todos los conocimientos que me transmitió con sus cantos. Presentaré algunos cantos que pedí y que hablan de la semilla, de las plantas y de los alimentos propios de la cultura murui. Buscamos entender la relación de los cantos con la conjuración y celebración de la abundancia, el sostenimiento de una memoria viva sobre el manejo de la comida cultivada y los consejos para vivir sabroso.

Rafue³⁰: El baile se hace para dar de comer al pueblo, para compartir la abundancia

El sistema ceremonial de la Gente de centro consiste en la celebración de rituales que entretejen una red de intercambios. El término “baile” se emplea en español para referirse de manera general a esta actividad ceremonial. Para la Gente de centro, existe un conjunto de bailes rituales derivados de carreras de aprendizaje. La ejecución de estos bailes tiene como función la reparación y revitalización de la sociedad, implican el ordenamiento de las relaciones sociales y el manejo del territorio. Algunos de estos rituales vienen de historias acerca de conflictos familiares y sociales y se fundamentan en las acciones requeridas para curar dichos conflictos (H. Candre, 2016b; Candre Yamakuri, 2007; Yépez, 1982a), actualmente estas acciones colectivas han sido expresadas y analizadas también como actos de resistencia y curación frente a problemáticas modernas como la violencia armada en incluso la reciente pandemia COVID 19.³¹

³⁰ Rafue “vocablo Uitoto que se ha traducido como palabra...(..) es la actividad mediante la cual las palabras se convierten en cosas, el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo...(..) una palabra que nombra lo que busca, una palabra con “poder”” (H. Candre & Echeverri, 1993, pp 28).

³¹ Tobon, 2020, realiza un análisis sobre la incidencia de la palabra de baile y la realización de los bailes de Yuakl en la curación en tanto encuentros públicos, que permiten la defensa de lo común

Arnold y yo hemos ido a muchos bailes juntos. Se convirtió a lo largo del tiempo casi que en un requisito de nuestra vida de pareja y de nuestra vida social, casi que podría afirmar que lo nuestro empezó bailando. Aquí añado uno de esos textos entre diario de campo y diario personal que escribí después de la participación en un baile de *tori*, en el que resumo fugazmente cómo fue mi vivencia personal de estos momentos rituales en diferentes lugares desde los que nacieron muchas de las preguntas que hoy tratan de responderse por medio de este trabajo.

Hacer baile

Arnold me habla sobre los bailes y en qué momento de la vida se toma la decisión de iniciar el manejo de una casa grande y un baile. Él relaciona esta decisión con el proceso de formación de la persona y la consolidación de una pareja y posteriormente una familia, los bailes son el resultado de ciclos de aprendizaje vital entrelazados con la vida de sus dueños y sus casas grandes, tienen nacimiento, vida y muerte:

“Uno empieza a tocar la palabra de baile ya en su madurez, uno solo se va a enfrentar al mundo, antes uno es un chagrero de su papá, se habla de baile cuando uno ya tiene el conocimiento para sostener su familia y el principio cultural que trae un linaje, ahí se ve como es la formación de una persona, cómo el papá lo formó para hacer ese ritual, desde ahí el empieza a pensar solo, ya no va a pensar voy a hacer chagra para mi papá. Se reúne con los mayores a mostrar su intención, y empieza a organizar. Se define cómo se va a hacer, si se va a hacer solo o con la comunidad, porque uno ya es un *moo*, un padre, ahí ya se va convirtiendo en una escuela de conocimiento, ya tiene que tener listo su chagra, su tabaco, su *fareka*, su mujer tiene que saber que ellos manejan eso. Él ya va a empezar a sentarse, a abrir ese *kirigai* (canasto), de ese ritual. El invita a la gente y organiza el trabajo, con el cuñado, el yerno, nueras, nietos, sobrinos, hijos, al que él va a reunir en orden, a los hombres... a las mujeres..., en ese momento van a empezar a buscar los elementos que necesitan. Ahí él va a organizar y a cada uno le va a dar su responsabilidad de trabajo, él se va a encargar de dar el *rafue* sobre ritual, toda la historia de cómo vino, cómo se formó, su enseñanza, lo que viene a curar, lo que

y el cuidado, como reacciones y respuestas curativas frente a acciones de guerra y enfermedad originadas en la maquinaria del capitalismo.

viene a enfriar, ese dialogo del orden desde el origen es la palabra de orientación para desarrollar las actividades para el ritual, ellos van a materializar ese mito, y si no se cumple va a haber consecuencias. El ya asume esa responsabilidad y sigue el camino de su papá, es como una semilla de la mata de tabaco que floreció, ahí él tiene que hacer valer esa herencia de ese ritual”.

Arnold continua:

“Cuando se va a habla de baile usted ya tiene sus aliados, sus redes, cuando él va a hacer baile él repasa la historia del baile y qué canciones vienen, entonces él invita para que la gente traiga canciones, para él aprender, para él escuchar, también es una forma de confirmar el saber, es un reto en dos vías, confirmar que los que vienen si tienen el conocimiento verdadero, y que el que recibe sabe de qué le estaba hablando. *Ua baite* (se dice algo relacionado con la emotividad, un triunfo un logro, se podría decir cuando las canciones si están acordes)”.

Arnold resalta varios aspectos que fundamentan la capacidad de hacer un baile. (1) La madurez como sujeto que implica ya tener familia, es decir mujer e hijos. (2) Tener chagra con todos los elementos necesarios entre los que destaca la coca, el tabaco y la fareka. (3) Tener los conocimientos de la historia para saber “destapar ese canasto” y cumplir. (4) Tener gente para poder organizar el trabajo. (5) Tener aliados y redes hacia quienes extender las relaciones que implica la celebración ritual.

La celebración de bailes se planifica según los ciclos de vida de la selva, tienen una temporalidad, se celebran de acuerdo con las necesidades de ordenamiento ritual (curación, ofrenda, celebración). En general, se relacionan con la fructificación de ciertas plantas de importancia cultural que además se van a ofrecer. Así mismo, esta planificación debe ser coordinada con el inicio y término de maduración de la chagra. En algunos casos, actualmente los bailes se planifican sin chagras preestablecidas reuniendo los elementos con dinero o trueque o donaciones. Esto abre una discusión sobre las nuevas formas en que se comprende la generación de abundancia, o capacidad que antes estaban concedidas precisamente por la capacidad de manejo y producción de las chagras.

Las motivaciones para los bailes también han cambiado. Las redes de intercambio ritual han incorporado nuevas motivaciones. Sin embargo, no es opcional que haya abundancia de alimento y presencia de alimentos de la chagra: trabajo de la mujer presentado en

casabe, tamales, cahuana, *juiñoi*; trabajo del hombre presentado en tabaco, coca y sal vegetal; así como el trabajo mancomunado.

Estos rituales siguen expresando conocimientos, técnicas y capacidades de los expertos indígenas. Se sigue evaluando la calidad de la atención, el manejo del clima, así como la formación, disciplina y conocimiento de los hombres y mujeres alrededor del desarrollo del ritual. Allí se mide la capacidad, la fuerza del trabajo de las personas: su *mairiki*.

Tradicionalmente, cada dueño de maloca se especializa en la celebración de un tipo de baile, dado que su carrera de conocimiento se concentra en uno de los estantillos. Diferentes autores (Andrade León, 2014; Candre Yamakuri, 2011; Echeverri, 2022; Garcia, 2016; Gasché, 2007) han identificado algunas de las principales líneas de conocimientos relacionados con la ejecución de rituales; cada línea ceremonial, se especializa en la comprensión y manejo de una “dimensión” del mundo. Se reconocen cuatro líneas principales identificadas con los cuatro estantillos de la casa grande, los estantillos son el principal sostén de una maloca, son cuatro principios articuladores de la vida y la cultura. Estantillo también es una forma de nombrar a los hijos hombres de una familia tradicional dada su función como sostén económico, cultural y social dentro de la estructura familiar. “El estantillo no se mueve, es fuerte” es el hombre quien permanecer en el territorio del patrilineaje (Andrade León, 2014).

[...] cuatro bailes, por eso son los cuatro estantillos de una maloca. El que estudia la carrera de *Zikii*, siempre van a llevar esa carrera *Zikii*. El que lleva carrera de *Menízai*, siempre va a llevar esa carrera de *Menízai*. El que lleva carrera de *Yadiko*, siempre va a llevar esa carrera de *Yadiko*. Y el que lleva el de *Yuai*, siempre va a llevar el de *Yuai*. . . . Pero son cuatro carreras de maloqueros. El de *Yúai* o *Yuaki* es el baile de fruta. El de *Zikii* es el baile de carne. *Menízai* es baile de charapa. Noini Buinaima es de *Yadiko*. La historia son cuatro hermanos” (Indígena huitoto en el medio Caquetá, en (Andrade León, 2014).

Arnold aspira a tener un día su propia casa de conocimiento. Me ha dicho en diferentes ocasiones que él se inclina por la carrera de *yuaki*, para él es muy importante poder mantener “el camino de la abundancia”, la palabra de la abundancia. Sobre esta carrera, Arnold profundiza sobre la historia y todas las conexiones que tienen los principios de la gente que se dedica a la celebración de rituales con el cuidado de la vida, las palabras y

los cantos de conocimiento, las plantas, las prácticas de cultivo, el sostenimiento de la armonía social y la gobernabilidad. Comenta Arnold lo siguiente:

“En la historia, la coca es entregada para propiciar la palabra, para traer la palabra de abundancia. En un principio, había coca y tabaco de monte, de animales, de todo ese tabaco ya vino el propio tabaco, el tabaco de traer la abundancia a la familia, ya la gente no mambeaba esa coca ni chupaba ese ambil de animal, de monte, de rastrojo, (que no estaba cultivado, cuidado). Los cantos también hacen parte de haber trascendido a esa palabra y a un alimento “sano” humanizado, entregado a la humanidad para que ellos trabajen y cuiden, en eso ya se conectan y deben cantar canciones para nombrar esa historia y esos alimentos que en el ritual se presentan como eiki, como adivinanzas donde hay un orden unos momentos para cada tipo de cantos donde a través de eso se va recordando los seres el origen el asiento de ese ritual.

Esa palabra que es fuerza proviene de lo que se siembra, del alimento cultivado, de la coca y el tabaco cultivados. Esa palabra tiene fuerza porque proviene de una experiencia sembrada, cultivada. No tiene fuerza propia para hablar sino tiene sus plantas, la palabra también es sembrada, en el aprendizaje eso se pide con esos elementos (coca-ambil) es parte de una ética, pedir un ambil, pedir una historia, hay que alistar tu mambe tu ambil tu cahuana, ya hasta que ese abuelo te entregué ese saber y que usted maneje esa historia o esa canción q usted está pidiendo.

En esos cantos (yuaki) se nombran las plantas de las selva, las frutas, se nombran para pedir semilla, también es una forma de manejar el gobierno de la abundancia, ahí también el dueño está mirando cómo está el pueblo, que conocimiento tiene, que especies están manejando, como están los trabajos, es muy raro acá, pero con gente que está realizando todo el tiempo ese ritual o con esa visión, hay una claridad de la organización de la aplicabilidad, funcionalidad, realidad de esa letanía de los que se pide de lo que sea nombra. Esa es la administración o el gobierno ancestral... el manejo del mundo”.

Así como hacer maloca, hacer baile significa la materialización de una serie de conocimientos adquiridos y dietados. Para Arnold, es un proceso de perfeccionamiento de los hombres de conocimiento que se pone a prueba en la ejecución de cada ritual, por eso

no se cambia de ritual, se permanece en la misma línea de conocimiento o “carrera” buscando el ideal de ejecución, la mayor profundidad en el manejo de la palabra, el saber y el trabajo para la curación y cuidado del mundo y la humanidad. Cada baile ritual tiene un personaje histórico que guía su ejecución y a quien se le rinde tributo. *Buinaima* y *Buinaiño* son los padres y madres universales en el tiempo ritual. Estos personajes, durante la ejecución, desempeñan y presentan la función de un *buinaima* determinado dependiendo de su especialización. Este ser purifica el alimento, mantiene el orden de las acciones rituales, es el responsable de toda la gente que en ese momento son sus hijos. La gente dentro de un baile se nombra como *uruki*, palabra del lenguaje ritual que se entiende como hijos en un sentido de paternidad y maternidad del colectivo que participa en el ritual.

Se reconocen principalmente cuatro “carreras” ceremoniales:

- *Yuaki*: *Yuai Buinaima*. Es el camino de la abundancia de frutas, silvestres y cultivadas. Convoca las venas prácticas para proveer de alimento, la ecología de la selva. Según Candre Yamakuri (2007), “el baile ritual de frutas es importante para la comunidad ya que sirve para alabar, bendecir, agradecer y renovar el equilibrio que existe entre los humanos y la naturaleza; es decir, al realizar baile de frutas se busca que haya abundancia de alimento para los humanos y los mismos animales que la habitan, a la vez que se previene de posibles enfermedades que pueden provenir del aroma de las flores y de muchos otros lugares de la naturaleza” (2007, pp 12). Don Jesús y Candre Yamakuri mencionan las variantes de *yuaki*: *muinaki*, *muuiki*, *jimoma*, *jaioma*,
- *Zikii*: *Zikida Buinaima*. Baile de la guadua, de los animales, de la cacería.
- *Menizai*: *Menígi Buinaima*. Baile de la charapa, el poder del agua.
- *Yadiko*: *Noinui Buinaima*. El poder de la boa, el poder del *yadiko*, el palo multiplicador.

Existen otros bailes rituales importantes que hacen parte de la vida de las malocas o de celebraciones especiales para los grupos familiares y que cuentan con sus propios conjuntos de saberes y prácticas: Entre estos, me han mencionado:

- *Erai*: baile de inauguración de maloca. “*Erai* es donde todo empieza, digamos, donde afluye, donde que se mete ya adentro, eso es *erai*, entonces eso es primer

baile, es decir, entonces la gente dice de la pisada de maloca. Después hay que alumbrar para que, o sea, como un bautismo cuando una persona” (Jesús Vásquez).

- *Juai*: baile de entrada de manguaré. Este en particular me ha llamado mucho la atención, pues es el único en donde según me han comentado los cantos son ejecutados por mujeres.

En el ritual de frutas *yuaki*, los dueños de la maloca donde se celebra la fiesta preparan grandes cantidades de comida cultivada (sobre todo yuca y sus derivados), ambil de tabaco y mambe de coca, con los que reciben y pagan los cantos, las frutas silvestres y la cacería que deben traer los invitados. Los cantos de *yuaki rafue* (carrera ceremonial de frutas) poseen gran variedad de cantos referentes a la interacción entre los seres vivos (plantas, animales y humanos), especialmente en el tiempo de cosecha de frutales (H. Candre, 2016a).

Anastasia Candre, sabedora huitoto, dedicó su investigación al profundizar sobre el *yuaki* como ritual de abundancia y al reconocimiento de los alimentos de su pueblo, así como al rol de la mujer en la generación y cuidado de la vida por medio de sus variadas labores materiales y simbólicas tanto en la vida cotidiana como en el ritual; la *muruiño*, la mujer murui, *monifue riño*, la mujer de abundancia (A. Candre & Echeverri, 2014; Candre Yamakuri, 2011, 2014).

“Muruiño ringo, ñuera ringo, ebirede ringo, fioki ringo, moniya ringo, ua reiki ringo, manaide ringo, fareka ringo, jirue ringo. (Mujer murui, buena mujer, mujer bonita, bella mujer uitota, mujer de abundancia, mujer de verdadero fuego, mujer serena, mujer de yuca dulce, mujer de rocío)” (Candre Yamakuri, 2014, pp 92).

Su trabajo recoge y resalta el valor de los frutos de la tierra y el trabajo de la mujer, de la yuca, del ñame, el ají, el caimo, umarí amarillo, umarí verde, maraca, guamas, anonas y palma de chontaduro y otros más. Candre resalta la trascendencia que tuvo para ella el reencuentro con la alimentación indígena a lo largo de su tránsito entre la Chorrera y Leticia, y cómo por medio del ají negro, el casabe, el mojoy y los frutos de la chagra se reconfortaba su espíritu de mujer a la vez que le permitía fundamentar un discurso y una

crítica potentes sobre la soberanía alimentaria de las culturas indígenas en la región amazónica.

Sobre la magnitud de la inversión de trabajo y recursos en el tiempo ritual, Griffiths (1998) recoge información en algunas malocas de Araracuara para rituales de diferentes tamaño (dependiendo de la cantidad de gente convocada) sobre la cantidad de alimentos cultivados en jardines y chagras, sobre las jornadas de trabajo y la cantidad de participantes en la transformación del alimento.

3.1.1 La circulación de alimentos y bebidas

La circulación las bebidas y alimentos en la preparación de la celebración y durante ella vehiculiza diferentes principios sociales y rituales: alimentar, endulzar, curar, dar vida son demostrados por medio del trabajo femenino, principalmente en el trabajo de transformación de la yuca como principal cultivo insigne de la identidad cultural y de la feminidad. De la masa de yuca, el padre creador nos formó de ese almidón, dice Arnold. La raíz del árbol de la abundancia, la yuca es el cultivo humanizador, el que trajo la gente verdadera. Procesarla, sacar almidón, quitarle el veneno, extraer su dulzura son todos signos de diferenciación frente a los animales u otras gentes.

Podemos hablar de diferentes momentos de circulación del alimentos y bebidas:

1. Durante los preparativos: en los días previos al baile, se prepararán alimentos para todos los *nakoni*, la gente de adentro. Se tiene en cuenta la provisión no solo de comida, sino de cahuana, para consumo permanente.
2. La noche de *buiñua*: en algunos bailes, la noche anterior al ritual se cantan cantos de *buiñua* que son para repartir cahuana. Esta noche es como una acción de creación y agradecimiento para los *nakoni*, se brinda la cahuana y se comparte para “enfriar” todos los problemas o disgustos que pudieron surgir durante el trabajo de preparación. También es una noche en donde pueden empezar a llegar algunos invitados anticipadamente. Ellos van a “mirar” cómo está el asunto, a ver si hay suficiente mambe, ambil y cahuana y a dar un primer saludo de aviso de que su gente va a llegar. En esta noche, la cahuana es la protagonista.
3. El recibimiento: cuando llegan los grupos de invitados, se reciben con caldo de yuca dulce. El *juiñoi*, también llamado manicuera, es una bebida, es la fuerza de la mujer,

por medio de esta dulzura la dueña va curando a sus invitados, ella sana cualquier rabia, mala intención, o enfermedad que pueda venir con los invitados, es su bebida de poder y es la forma de dar la bienvenida al tiempo de curación. Después de tomar manicuera, los hombres van a mambear y a chupar ambil, las mujeres reciben paquetes de comida y cahuana para que repartan entre su grupo de cantores y su gente.

4. La compensación por cacería: en cada baile, se lleva cacería como presente para los dueños. En el *yukí*, también se recibe frutas, ya que este baile es el inicio de la búsqueda de abundancia, se puede realizar para pedir la semilla que falta en la chagra. Se llevan también las semillas que ha pedido el dueño. En compensación por estos dones, se entrega casabe, ají, ñame, tamales piezas de carne asada.
5. Pagos por los cantos: los pagos por los cantos dependen de las características del canto realizado. Se valora y mide su ejecución, lo apropiado, lo mencionado, lo especializado, el nivel de dificultad, ello diferencia la cantidad del pago que es llevado al centro de la maloca y entregado por las mujeres del grupo residente bailando cerca del cantor. Los alimentos que he visto en los premios son tamales de yuca, casabe, ají negro, ñame cocinado, maní, maraca.
6. Circulación permanente: durante toda la noche, está disponible la cahuana de frutas para el mambeadero y en grandes recipientes para todos los participantes de la fiesta. En algunas ocasiones, se asigna a los jóvenes el trabajo de repartidores de cahuana, deben ser hombres o mujeres solteras y jóvenes.

De la misma forma, el final de baile está marcado por la terminación de la cahuana. En caso de que durante el tiempo planeado para el ritual la cahuana no se haya terminado, se pide a los participantes con más mambe y ambil que se queden para seguir entonando cantos hasta que se termine la cahuana. Esta “epílogo” del baile se realiza para curar y espantar las “cosas negativas” que hayan podido quedar después de la celebración, también se entonan los cantos que se hayan interpretado de manera incorrecta o incompleta y se repasan los que se escucharon.

Podemos aquí parar teniendo en cuenta que el ultimo capitulo se encargara de destacar la esencia del trabajo de la mujer; sin embargo, podemos concluir que cada alimento entregado en cada momento es producto de una consagración sobre el cuidado y la fuerza,

que está a cargo de la dueña de la maloca. Ella desde el altillo de la maloca es la encargada de administrar, coordinar y regular la circulación de su fuerza procedente fundamentalmente del trabajo de su chagra, de su relación con la comida cultivada. Pasemos ahora a la segunda parte del capítulo que nos conectará con otro aspecto fundamental del baile: los cantos rituales y su relación con la comida cultivada.

3.1.2 La gente en el rafue

Son los dueños de la casa grande nombrados como *iyaima* e *iyaiño*, hombre y mujer quienes deciden encaminarse en una vida ceremonial iniciando el oficio de una serie de rituales o bailes que se relacionan con el ciclo la vida de su *ananeko* (maloca), desde que nace hasta que muere, es decir desde que se concibe su construcción hasta que termina su ciclo de rituales y se decide cambiarla.

Los dueños del baile se presentan como padre y madre de los participantes en cuanto son “responsables” de su bienestar y protección durante el tiempo ritual. Ellos deben velar por que no haya conflictos, enfermedades, por su alimentación y protección física y espiritual, mambe, ambil, cahuana, así como porque no suceda ningún accidente y que todos los asistentes lleguen sanos y salvos de regreso a sus casas. Es importante resaltar que debe existir la unidad binaria, hombre y mujer, la cual se considera como fundamento de la ejecución de un baile. El ritual se menciona en clave de nos: nuestra coca, nuestro ambil; así mismo distingue los dominios de saber y poder del hombre y de la mujer y les adjudica funciones y trabajos especializados dentro la ejecución relacionados con sus roles sociales. Según Candre (2011):

“La persona que quiere hacer los rituales tiene que ser trabajadora y es muy importante que tenga su pareja, que tenga maloca, comida, chagra y manchal de coca y de tabaco. La mujer de su parte es trabajadora, amable, tolerante, no es conflictiva, en su chagra siembra yuca dulce, tubérculos, maní, ají y también tiene el ají negro en panero; en la maloca hay comida y bebida para que la gente coma y beba. Porque los dos se representan como papá y mamá de la gente, por eso en la maloca no deben faltar los alimentos” (Candre Yamakuri, 2011, pp 312).

La ejecución de rituales pone de manifiesto las relaciones territoriales y políticas de los dueños de las casas grandes. Por lo general, estos grupos familiares históricamente se han conectado por medio del parentesco, las relaciones laborales o incluso de conflictos con otros dueños de casas grandes. Hacia estas otras localidades con sus propios padres y madres se extienden compromisos de la reciprocidad que se manifiestan con magnificencia en las celebraciones rituales.

Estos *iyaima* e *iyaiño* de otras casas grandes que han emprendido carretas rituales son “pares” sujetos de invitación e intercambio ritual, tienen el mismo nivel de conocimientos y capacidad de respuesta ante la convocatoria. En esta situación de invitados, toman el nombre de *yainama*, en el caso del hombre, y *yainaño* en el caso de la mujer. En español, este término se ha traducido de muchas formas, la más común es “contendor”, lo cual se ha interpretado como un invitado que viene a “retar” al dueño local; sin embargo, a pesar de que las relaciones entre casas grandes están mediadas por la competencia de saberes de manejo, y, en tiempos antiguos, la guerra, los rituales operan para subsanar diferencias y armonizar dichas relaciones. Estas relaciones entre pares ceremoniales también son de acompañamiento, guía y apoyo durante la celebración del ritual. Mi suegro dice que *yainama* puede ser traducido como el compadre, el compinche, ellos vienen con “su gente”; es decir, todas las personas que tienen relación con esa unidad social cuyo eje es una casa grande. Por lo general, se invita a un *yainama*, aunque en algunos casos puede haber dos o más. En general, son estos dos grupos, residentes y visitantes, alrededor de quienes giran las acciones de celebración del ritual.

El *iyaima* y la *iyaiño* son quienes originan el ritual. Cuando ellos están preparados, ya hablan de hacer baile. Ellos dos como pareja conversan sobre si tienen capacidad; estar preparados es tener una formación completa, gente para trabajar, chagras competentes para atender un ritual, aliados ceremoniales. El *iyaima* y la *iyaiño*, después de que han tomado una decisión, convocan a su gente, los *nakoni*.

Con ellos se organizan los trabajos, se empieza a sembrar la chagra calculando las cantidades de yuca amarga, yuca de manicuera, coca, tabaco, maní, ají... todo lo necesario para la alimentación física y espiritual de la maloca y la gente durante el *rafue*. Aquí, presentaremos algunos de las principales posiciones dentro del baile.

Iyaiño

“Ella es la madre, la dueña, la cuidadora, esa mujer tiene que ser alegre y trabajadora”, dice mi suegro. Ella es la que “comanda” a las demás mujeres, organiza y lidera el trabajo del baile desde la decisión de realizar el baile y el establecimiento de chagra hasta la celebración del ritual, con ella se coordina toda la producción y transformación de la alimentación y la circulación de alimentos en los preparativos y dentro del baile. Recuerdo mucho una charla con doña Laura Albán y siempre la cito cuando hablo del papel de las mujeres en el ritual. Ella me decía: “*de los hombres es poquito... solo son tres, tabaco, sal y coca, ¡de la mujer es todo!, casabe, tamales, manicuera, cahuana, ají, ñame, maní...*”. Creo que su comparación consistía en posicionar a la mujer con poder dentro del baile, visibilizar la magnitud del trabajo de la transformación de alimentos y cómo ese ofrecimiento de abundancia tiene un valor muy significativo que ella compara con la producción de sustancias como el ambil y la coca. La *iyaiño* es la que está pendiente de valorar la cacería que llega a la maloca y retribuirla con productos de “adentro”; es decir, del trabajo de su gente. También, sabe el valor de cada canto entregado y sus significados, ya que debe responder con reconocimientos en alimento a estos cantos, así como a los retos que le presentan. En algunos casos, ella es acusada de mezquina, perezosa o de que no hay suficiente alimento dentro del baile, todos estos comentarios son parte de la función del ritual en cuanto a promotor de la fuerza de la abundancia. Esta es la oportunidad para que ella demuestre o “regañe” a los cantores con la muestra de su *mairiki*, que es su trabajo materializado en alimentos. En algunas casas grandes, se mantiene la costumbre de preparar tamales de yuca *juari*, enormes como de unos 50 cm de largo. Estos son colgados en los cuellos de los cantores que se ponen “cansones” con sus reclamos; de esa forma, esos tamales tan pesados “*les hacen doblar el cuello y no reclamar más*”. En bailes cocama, he visto derramar chicha de chontaduro sobre las cabezas de los cantantes con la misma función.

Ella es quien recibe a los invitados a la fiesta, tiene su *juiñoi* para brindar a la llegada, para curar la rabia, el mal camino; al que llega con problemas ella endulza y enfría, es la madre que recibe con su aliento de vida. Ser mujer poderosa implica el desarrollo de capacidades excepcionales que inician con la producción de chagras extensas, diversas y abundantes, continúa con la experiencia de la crianza de varios hijos y nietos, pues una mujer que no tiene descendencia no tiene trabajadores. Recordemos el decir de doña Laura Albán, que

una mujer es importante después de que tiene tres hijos, allí empieza a demostrar su capacidad de manejar gente. Ella tiene que estar curada para hacer abundar sus preparaciones, saber los conjuros adecuados para que el almidón rinda, la cahuana abunde, el *juiñoi* sea el más dulce. La *buinaiño* es la madre de la abundancia, *Monifue Riño*.

Iyaima

Él es el padre, el dueño, él va a cuidar a su *uruki*. En ese momento, es un padre universal cuidando a sus hijos que no son solo los humanos, sino que cobija a todos los seres de la creación. Me cuenta Arnold al hablar del papel del *iyaima*:

“Él está llamando para que le traigan semilla, sabiduría, conocimientos, cantos, está llamando palabra de sus abuelos, palabra de la abuela *jibina*, *diona*, *fareka*, está soltando ese aliento para que se endulce en mundo, para que se vaya todo lo que no deja vivir bien a la familia para que despierten bien y tengan buen pensamiento, traigan claridad en su camino, por eso nos dejó ese ritual” (Arnold Vasquez, trabajo de campo, 2022).

Él se sienta a repasar la historia y el origen del ritual para poderlo ejecutar, si en su linaje viene ese saber y dependiendo de la carrera ritual a la que se dedica. El *iyaima* también está en constante formación para perfeccionarse, él debe tener capacidad para “sostener” todo lo que demanda un ritual, alimentos, fuerza de trabajo, conocimientos, relaciones sociales abundantes, pero siempre está en un camino hacia la perfección. Él también va a recibir invitaciones y le va a llegar el ambil porque el ya adquirió un compromiso con un circuito de rituales, van a venir a pedirle canciones. “*Esa semilla de tabaco va a crecer*” dice Arnold, explicando que el camino del *iyaima* no inicia con un ser planamente formado, sino que es en sí mismo un camino de conocimiento.

Desde la preparación hasta que se vaya la última persona del baile, él debe estar sentado en el mambadero, coordina la preparación del mambe, la extracción de la sal, la preparación del ambil, y organiza las salidas para cacería. Desde el mambadero, está encargado del sostenimiento del ritual, que no pase ningún accidente, que no haya problemas, que la gente esté contenta, da su fuerza y anima. Él está en una conexión con el universo para que todas las condiciones de *manejo* funcionen... que no llueva... que en

últimas es lo que él debe hacer como dueño de casa grande a lo largo de su vida y que se ve magnificado en el evento ritual.

Yainama

Es el *iyaima* de otra casa grande. Él asiste a responder el llamado de los dueños del ritual, él junto con su mujer han traído a su pueblo para que celebren, entreguen canciones, reciban alimento, fortalezcan sus relaciones sociales. Están también viniendo a pagar, a traer sus cantos y a llevar premios. Acompaña al *iyaima* hasta el final, en su mambeadero, está pendiente de recomendar y aconsejar a su aliado ceremonial.

Yainaño

La *yainaño*, jefe del pueblo visitante, es quien lidera el cuidado de su grupo. Está pendiente de la presentación personal de los cantores, de sus ornamentos, de que tengan comida y de que todo el baile salga bien. Ella cuida que todo se haga con disciplina y la rigurosidad requerida, “*para no quedar mal*”. Su gente está yendo a presentarse como pueblo, mostrando sus fortalezas, publicando su saber y su comportamiento.

Nakoni

La gente del círculo familiar del *iyaima* e *iyaiño*, conformado por sus hijos y nueras, sus hijas solteras, sus nietos, sus hermanos y sus hijas casadas y yernos que, a pesar de poder pertenecer a otras comunidades o unidades sociales, en tiempos de trabajo se unen a ellos para robustecer su fuerza. “Contribuyen con sus productos hortícolas a la fiesta y los transforman, en los días previos a la fiesta, en productos culinarios inmediatamente consumibles, con los que se intercambiará (“pagará”) el mitayo que traen los invitados y los servicios rituales de estos mismos invitados” (Gasché & Vela Mendoza, 2011, pp 45). En la actualidad, son *nakoni* en general todas las personas que se encuentran relacionadas por habitación con el territorio de dominio de la maloca.

Roraima

Los cantores son hombres de conocimiento especializados en la tradición oral cantada. Dentro del ritual cumplen una función muy importante, pues son quienes vehiculizan las historias de cada baile por medio de diferentes formas cantadas. Los cantos enuncian los diferentes momentos del baile, orientan acciones y guían el tiempo ritual. Sobre los cantores y los cantos, se tratará más ampliamente en la segunda parte de este capítulo

Aiairite

Es un verbo que significa acompañar. Todas las mujeres de la maloca deben acompañar a sus cantores porque eso les da fuerza y contrasta sus voces, lo que le da más belleza al canto.

3.1.3 Padre y madre de abundancia: la maloca del clan Piña de los Fééneminaa

En la vereda Chukiki en el Predio Putumayo, en el sector de Araracuara, medio Caquetá, viven doña Leopoldina Kudo y don Jorge Ortiz. Ellos son una pareja de dueños de *yuaki*. Llegamos a su maloca buscando entender cómo es la vida de estas autoridades tradicionales encargadas de sostener la tradición del baile de la fruta, nombrado *yuaki* en bue.

Doña Leopoldina Kudo es una mujer muina del clan piña, de La Chorrera. Sus abuelos “*eran gente de baile*”, “*yo nací en eso*”, a ella “le pusieron oficio desde los 12 años”, “ahí ya fue cargadora de agua” para el baile. Eso es lo que me cuenta cuando empieza a recordar sus primeros oficios como parte de una familia responsable del baile de *yuaki*. Dice que hay tareas especiales para las jóvenes, “para empezar”; a ella le daban un piloncito pequeño para machucar yuca para hacer tamales, montones de tamales. Su abuelo sembraba chagras enormes y las mandaba a sembrar “en medio de mucho calor”.

Su esposo es don Jorge Ortiz, dueño de casa grande, nacido en Chukiki. Él es gente fééneminaa, del clan Killéyimijo, gente de piña. Siguió también los pasos de su padre como maloquero y dueño de baile, heredó la carrera de *niimigene* y de *amoka*, y celebró el baile de *firaba*. Su padre lo formó en la importancia de los bailes tradicionales trasmitiéndole historias y oraciones. Después del descanso de su papá, asumió su responsabilidad en la continuidad de esta tradición, como una lucha para la pervivencia de su pueblo y de la palabra de tabaco.

Ellos son “dueños” de casa grande y sostienen el baile de fruta *yuaki*, *niimigeenehiji* (*níimi* “guacure amarillo”, *-gene* “chupar”, *-iji* “palabra”), en la lengua de don Jorge. Este ritual celebra, bendice e invoca el *monifue*, representado en abundancia de frutas silvestres y cultivadas. Este baile hace parte de un conjunto de bailes reconfigurados después del

genocidio cauchero que son compartidos por varias etnias que mantienen ciertas historias de origen, conocimientos y prácticas en común, lo que permite un intercambio simbólico y ritual efectivo generando integración entre diferentes grupos y la extensión de vínculos de parentesco en una territorialidad amplia.

Don Jorge extiende sus relaciones rituales hacia otras tres malocas celebrantes. Nos cuenta que tiene tres aliados ceremoniales a quienes invita a ser sus *yainama*: uno del grupo muina, otro Muinane y otro del grupo murui.

Llegar a esta casa grande fue la oportunidad de entender la vivencia cotidiana de dos autoridades tradicionales y cómo es su trabajo. En términos de Arnold, “*poder pedir la palabra de abundancia*” y de participar en algunos pequeños trabajos que sostienen su fuerza. En esta casa grande, todo se veía magnificado: un gran pilón para la coca hecho de hierro que probó los brazos de Arnold durante varias noches de nuestra estadía, un *dobeño* (machucador de yuca) de madera gigantesco que me regañó y que apenas alcancé a utilizar con una butaquita que estabilizara mi posición y potenciara la fuerza de mis brazos. Chagras grandes, yucales de *fareka* extensos como no había visto antes y albahaca a granel... mucha albahaca. Doña Leopoldina olía a albahaca todo el tiempo, tenía siempre sus dientes verdes y estar cerca de ella era embriagarse con ese aroma que genera tranquilidad, armonía, que enfría y cura. Así mismo, era su chagra, su droguita (como la llama a manera de broma), estaba sembrada por todo lado. Esa es la fuerza de doña Leopoldina, su aliada, su *jagiyi*, su *o mairiki*.

La *fareka* es la madre de la dulzura y la albahaca es la madre del enfriamiento. Doña Leopoldina puede hablar de dulzura y enfriamiento, ya que son abundantes en su siembra. Está allí enraizados, materializados en su producción y hacen parte de su cuerpo. Endulzar y enfriar son dos características fundamentales de la formación de mujeres de poder.

Como ya hemos visto, hacer bailes y tener chagras son dos asuntos estructurantes y entretnejidos para la ontología indígena. Doña Leopoldina y don Jorge se han criado con estos “principios de formación” y compromisos de cumplimiento. Ellos son padre y madre universales en el tiempo ritual, son responsables de la armonía y la curación del mundo. Ellos se “sientan” con ese principio a hacer ese trabajo. Para ellos, el sostenimiento de chagras y rituales hace parte de su misión y cotidianidad.

Don Jorge y doña Leopoldina tienen un “don”, nacieron con eso... así lo explica esa *buinaiño*, que ha sostenido desde su chagra los bailes de su casa grande. Para ella, la base del éxito del ritual es la chagra que va a ser para que el baile sea de la dimensión suficiente para que alcance el alimento para toda la gente y que esté “*bien ordenadita y bien cuidada*”. Don Jorge explica que la carrera de *yuaki* es una carrera de conocimiento especializado sobre cada planta que está en la chagra. Cada dueño se especializa en una planta y conoce en profundidad su historia de origen, sus formas de nacer, crecer, reproducirse, todas sus relaciones ecológicas. El *yuaki* no es uno solo, dentro de este baile hay diferentes “líneas”, podríamos decir que cada línea consiste en el establecimiento de una relación con cada una de las plantas y más específicamente con sus capitanes. Según nos cuenta don Jorge, cada grupo de plantas tiene un jefe. este jefe es la planta más grande, de él también viene la descendencia y tiene su periodo de gobierno y a través del tiempo y las diferentes generaciones este jefe también va cambiando. Los jefes se reconocen por tener características específicas de color, tamaño, entre otras. Nos cuenta sobre el jefe de los chontaduros, del guacuri, de la piña.

Según don Jorge estos seres-planta son gente en la chagra, tienen sus jefes, sus abuelos:

Jorge: el jefe, el jefe es, guacuri amarillo es, la mitad amarillo, la mitad como medio verde.

Victoria: jmm.

Jo: ah, este es, igualmente la parte de, el guacuri verde, bonito su verdecito, y acá, acá, medio amarillo.

V: ajá.

Jo: ese el jefe, ¿sí?, por eso, jmm, es una mata sagrada, jmm, la jefa jmm.

Jo: ah, ese lo corresponde la parte de la historia...esa jefe, él tiene más...vida, aroma para su pueblo, ¿sí?, esa es la jefa, lo que usted llama una jefa es, el dulce, amoroso, cariñoso...bueh, el de, de, de esa fue que sostiene y ve por los de su pueblo.

Jo: sí, ella, dulce, amoroso, cariñoso, es ese que maneja, sí, la jefa, jm.

V: ¿y es la misma palabra para, para esas, esas...humanidades de allá de la chagra?

Jo: sí, ese ya, humano ya, mujer *aivojigo*.

V. ajá *aivojigo*.

Jo: y después, de ahí, ahí hay mucho jefe de, hay que ya, hay que, como dice, como dice, *aivojibo* es del pueblo ¿no?

V: ajá.

Jo: jm.

V: humano, jm.

Jo: humano, sí, humano, y en la parte de baile de frutas, eh, ese... *aivojibo*, el hombre.

V. *aivojibo*.

Jo: *aivojibo*, y a la mujer se llama, jmm, a la madre, mi, jmm la parte de abundancia.

V: ese es su nombre en el baile.

Jo: sí, en el baile...jmm, pues es que, en un baile, ellos nombran, cuando va a nombrar, a la dueña del baile, tienen que tener su origen de nombre abundancia de, la madre abundancia es Leopoldina, no, no, no, no cabe.

Conocer a cada planta implica entender su ciclo vital, relaciones, función, y así poder dedicarles cuidado. Para don Jorge, este conocimiento se compara con su función como autoridad, cuidar, a su gente, endulzar, proteger.

Este conocimiento ecológico y a la vez social relacionado con las plantas de la chagra es enunciado en los cantos y adivinanzas correspondientes al ritual. Se debe resaltar que particularmente en el ritual de *yuaki* prevalece el género *eiki*, que consiste en cantos que proponen retos de conocimiento a los dueños y que deben ser respondidos como muestra de la capacidad de manejo de la abundancia de los dueños del ritual. De allí que sea tan importante para que tanto *Iyaima* como *Yainama* manejen el mismo nivel de conocimientos sobre el ritual, para que el intercambio de contenidos fluya y sea equitativo.

Sobre el *yuaki*, Arnold señala que es un ritual para traer y formar hombres de abundancia: “con las palabras del ritual y los cantos se está cuidando y advirtiendo sobre buenos comportamientos, para cuidar la abundancia, para cuidar a los hijos”. En ese sentido, el abuelo Jorge Ortiz, para los muinane, evidencia que el cuidado emanado de sus palabras y actos es un cuidado universal hacia todos los seres que son sus “hijos”; humanos o plantas, son seres a su cargo. Cuidar a los hijos, cuidar a la yuca y al tabaco..., es la palabra de la que él es responsable, así también está diciendo cuidar a los niños y a las niñas:

Arnold: está cuidando sus chagras abuelo.

Jorge Ortiz: sí, esta, sí, cuidando la chagra.

Ar: cuidando la palabra.

JO: sí, cuidándola, por ejemplo, ellos, pongamos acá decimos es, es, mi chagra, mi coca, tabaco, el hombre lo mismo, los niños ¿no? Tienen fareka, tiene yuca, entonces, es, mis hijos.

Victoria: eso también son hijos de uno abuelo.

JO: ¡de uno!, están acá, jm, están cuidando, jm, por eso yo dije, el hombre, habla, por esa línea, y, humanamente, los hijos, los, los nietos, duermen tranquilo, yo soy el que estoy, ¡hablando yo!, jmm jmmm entonces este de ahí ya dijo, bajo este reglamento que me dio es, la coca tabaco, es, uste' me dice es pa' cuidar, entonces ahí estoy aquí ¿sí?, mj mmm.

El baile es una exaltación de la capacidad de manejo de la abundancia, de cuidado, de buenas relaciones sociales. Estos aspectos se ven materializados de una manera contundente en el producto del trabajo femenino. Después de haber generado y orientado una generosa producción de alimento, este está listo para ser transformado, consagrado y ofrecido a los participantes del ritual.

Al respecto del trabajo de la mujer para el baile, don Jorge nos explicó que *“todo está manejado”* y tiene una *“consagración”*. Él se refiere a que cada momento está relacionado con un episodio de la historia que enseña consejo, oración, y que *“está trayendo la palabra de vida”* y la abundancia. Esas *“consagraciones”* que se evocan durante el trabajo son escuchadas por los jóvenes que deben ir aprendiendo para después *“hacer”*. Sobre el baile como un momento especial de tejido de aprendizajes y en donde la gente recoge saberes, don Jorge comenta:

“lo que todo la mujer, lo que uste' hace, está consagrado...en el momento que está haciendo casabe esa línea está trayendo ahí, si está haciendo... de estirar (exprimir la yuca), esta línea está, cuando está rayando, aquí está consagrando en la narración por eso es que en un aprendizaje así normalmente estamos diciendo es si, pero la verdad va a escuchar es la oración, al palabra de vida está trayendo, ese momento...en los jóvenes escuchan, ahh, el resto, los que después va a hacer...un diálogo, no pues un diálogo, pero ya aquí ya va a tejer, va a endulzar, va a tener el aroma, el espíritu, la vida, es, acá es, por eso es que a muchos les gusta entrar para aprender ese momento de la víspera, ningún tiempo no se va a escuchar, solo, una enseñanza no más por decir, porque en momento

es aquí, ya hace un mes, todo el pueblo localiza alimento, va a aplicar ya, y esa es la suma de ya aplicar en la oración, es pa la humanidad, ese ya da como da se dice en nosotros, es *jira* ya, ya se está aplicando todo, todo, todo” (Jorge Ortiz, Araracuara 2019).

A la cabeza de esta labor siempre está la dueña de maloca quien junto con su grupo de mujeres se encargan de toda la producción de alimento y bebidas. En palabras de doña Leopoldina, ella “*es la que comanda, la maestra, la que está pendiente de que todo quede a la perfección*”, porque eso va a ser ofrecido al pueblo. Esta preparación está entretrejida con la formación como mujer de maloca, como madre de la gente. La especialización y el perfeccionamiento de este trabajo imbrica consejo sobre formación de la mujer y formación de la capacidad del cuidado y el manejo de gente por su parte, “partiendo del cuerpo de uno” a decir de doña Leopoldina.

“ajá, bueno, vamos a comenzar...la preparación...la preparación de una madre...jm, la madre...se prepara para recibir ya...o sea primero aquí, la unión, del propio cuerpo, la madre así, se une, quiere decir los hijos, las nueras, los nietos, ese es el, el cuerpo de, de preparación es así, luego...ya se prepara la madre, para los ayudantes, ahí si ya inicia ya, o sea la preparación de alimento ya, cuántos son, el, o sea los ayudantes, entonces a ese medida ya uno va, es, ya, está hecha la yuca, yuca se echa en el agua, se raya, y ya está medido el tiempo, jm, ya está medido el tiempo, ahí es ‘onde que ya va entrar otro, ...ya se mide, al madurar esa yuca, ya...se fue el hombre, no es la madre, la madre convoca al hombre, ya está listo el alimento... para estos obreros”

Como madre, ella es la responsable de alimentar y eso tiene “un peso”, es un trabajo grande como una “carga”, peso que es equiparado con la cantidad de bultos de yuca o cargas de yuca que está transportando para la transformación. Ella también me está contando en orden, para ella son claras diferentes fases del trabajo de la yuca que implica la vinculación de diferentes grupos de ayudantes, especialistas, la administración de cantidades y en general todo lo necesario para la atención del ritual.

Leopoldina: sí, ahí ya uno, ahí uno ya viene, y mira cómo es la carga de la madre, los pesos del trabajo que uno lleva y, y la madre por eso tiene que preparar , ahí que está eso ya...se maduró la yuca, esa es la cantidad, ahí ya

ahí uno no está sola ya, ahí, uno está ahí mejor dicho...como un...como una madre...velar...cómo se va a salir los productos, los alimentos, el, el personal que ya uno lo, lo tiene como dice ya, en la mano, cuidarlo, salud, disciplina, todo eso ahí, ahí ya vienen los consejos ahí.

Victoria: mmmm.

Leopoldina: entonces...en la arrancada van... y llegan... y ahí ya la madre... siempre de todo uno tiene que tener su ajicito, su casabe, su cahuana... lo que hay...ahí ya...va gastando ya eso, la alimentación ya, da, va distribuyendo, jm...así hasta...hasta llegar a 'onde que yo le llamo, maduró la yuca, maduró la yuca, uno lo dice a ellos que vengan y ayuden a, a madurar la yuca lo que ya lo echan en el agua...es el primer paso...La segunda...que tiene que ayudar a rayar...porque la rayada es costoso...rayan, cuelan y lo deja ya listo, luego entra ya en ese pesado, el pesado lo que es la masa seca.

Después de haber hecho el trabajo de la yuca que es la parte más pesada:

Leopoldina: o, o sea, sí, ¡varias personas porque uno solo ahí pues j...! jm! Entonces ya, después de estar machucado todo eso ya, pues entra ya la iniciación...o sea que ya, ahí, no hay tranque de nada, ese se vino, se vino, se vino, se vino, se vino...ahí sí, va, mira sus hortalizas, que hay, jmm, traiga ñame, traiga maní, traiga, lo que tienen ya ahí, almidón, masa, lo que hay, moquia'o carne...todo, ya para, aquí, como dicen, ya, ¡sostenernos todos!

Victoria: ajá.

Leopoldina: ayudar la madre, a sostener el alimento, del ayudante y tanto el, el cuerpo de la madre que están aquí, todo eso aquí se exprimió y luego ya inicia...bueno, acabamos ya de machucar, se empacó la masota, jm, ya lo tiene empacado...inicia...por ahí unos descansos por ahí de dos días no más, dos días no más, en eso uno ya hace revisión de hortalizas, jm, llevó los hortalizas de toda clase ya...ahí tiene ya, ya los canastaos preparaos, ñame, mafafa, lo que hay plátano, lo que hay ¡todo!, maní, todo, ahí sí, evalúa todo esto, qué tanto llegó las hortalizas.

Los cantos son memoria

Recojo CANTOS
 Recojo memorias, historias, relaciones
 Recojo sonidos, tiempos, momentos
 Recojo los sonidos y conjuros de la vida
 Los brazaletes de yuca, de medicina de las mujeres poderosas
 Las semillas de los antiguos, alimentos de fuerza
 Aprendo nombres Aprendo sonidos
 Imagino sonidos, movimientos, tempo, vibrato, pausa, silencios, sabor y picante de la canción
 Escucho al Roraima, que ya no es solo el, es la voz de los que ya pasaron que busca eco en los
 que vienen.

Los cantos murui-muina son expresiones históricas, culturales y artísticas que comunican memorias, consejos y conocimientos sobre los saberes del pueblo murui. La música murui ha sido estudiada en cuanto al papel que desempeña en el *rafue* y su función en el relacionamiento político dentro de los rituales³².

Los cantores son sabedores especializados portadores de saberes sobre la vida de la gente, las plantas y animales de la selva, sus relaciones con otros seres, sus usos; una verdadera ecología nativa que corresponde a un modelo a un modelo ontológico propio. La enunciación de los cantos promueve acciones encaminadas al conocimiento, la

³² Sobre los cantos, Yépez (1992) escribió una breve introducción sobre la importancia de la música para la organización social murui. Yépez anota que los murui viven para bailar y cantar. Anastasia Candre (2007) recolectó y tradujo una importante cantidad de cantos del ritual de *yuaki* de los huitoto, contribuyendo a la comprensión del baile de frutas, sus momentos y cantos correspondientes, así como los asuntos que toca y conjura este ritual. Gasché (2007) documentó cuatro cantos adivinanza del ritua de *yuaki* y los analizó en relación con la organización social murui; describió su ejecución y las “prestaciones” y “contraprestaciones ceremoniales” presentes en los bailes y enfatizó los saberes ecológicos contenidos en los cantos. Laura Areiza (2015) se concentra en los cantos-advinanza y su uso como retos para los dueños de baile en cuanto evalúan sus destrezas y conocimientos sobre plantas, animales, ecología y otros conocimientos relacionados con manejo del mundo por el que se propende en el ritual. Así mismo, destaca los recursos retóricos y de gran valor estético por medio de los que se plantea con metáforas, símiles, comparaciones entro otros propios de la oralidad indígena un discurso complejo que reta las capacidades analíticas y cognitivas de los dueños de maloca.

valoración y pautas de manejo y preservación de dichas plantas y animales garantizando en consecuencia accesibilidad a su uso para la alimentación entre otros.

Teniendo en cuenta que el ritual inicia con la instauración de la chagra, podríamos hablar de casi un año de duración de preparativos y momentos estructurantes del ritual. Los preparativos inician casi con dos meses de anterioridad para llegar a la noche de celebración. Sobre la estructura del ritual de *yuaki*, Areiza (2015, pp 107) describe la presencia de diferentes tipos de cantos:

“fakariya (canto de desafío al dueño), zijina (canto de entrada), bajionia (canto para dar de tomar), ruaki (canto antes de media noche), añuaki (canto de madrugada), monaiyarua (canto de amanecer). Cada momento posee un inventario de cantos que se diferencian por su melodía, temática, paso en la danza y vestuario.”

Para la oralidad indígena, la “palabra cantada” se manifiesta en situaciones cotidianas y ceremoniales, algunos cantos son interpretados en el día a día como los cantos de arrullo, los cantos de siembra, las rondas infantiles; otros son reservados para las esferas rituales o ceremoniales como los bailes, las curaciones; otros van y vienen entre lo cotidiano y lo ritual.

Como una variación de la palabra musicalizada, también se encuentran los *jïra*, o conjuraciones. Estos son manejados por hombres y mujeres y con respecto a los alimentos y a las preparaciones con la yuca. Mi suegra me ha enseñado *jïra* utilizados para la preparación de cahuana, *juiñoi*, almidón, entre otros y que funcionan para hacer abundar, para que quede dulce, para que quede mejor cada preparación. Muchos de estos *jïra* tienen restricciones de dieta para su ejecución.

Existe gran centralidad de los cantos dentro de la ritualidad indígena dada su incidencia en la formación de personas, la transmisión de saberes, relaciones sociales y socioambientales, la comprensión de la historia de origen, la cosmogonía, la curación; saberes que se entretajan de manera holística en los cantos y que por ello adquieren un valor cardinal como orientadores de la cultura.

Según Pereira y Ortiz (2010), los cantos tienen como funciones sociales “enfriar” y “endulzar”. Estos dos conceptos plantean respuestas curativas ante las amenazas. De esta

manera, y en concordancia con Gasché (2007), la palabra emitida en los mambeaderos y en las historias “se vuelve oración y la oración se vuelve canto”. Gasché (2007) resalta la transformación desde la palabra hablada, hacia la los discursos rítmicos y cantados y llegando al canto. Así también, podemos entender la noción de *rafue* en el sentido que lo señalan Pereira y Ortiz (2010) como “termino polisémico que puede abarcar todos los géneros citados y la materialización de esa palabra en los trabajos cotidianos, en el cuidado de los parientes, teniendo su máxima realización en los bailes” (E.M Pereira & Ortiz, 2010, pp 15).

¿A qué se canta?

- Los primeros alimentos
- El trabajo
- Las preparaciones
- Las mujeres y hombres de abundancia
- La mezquindad
- Pidiendo abundancia
- Enalteciendo el nombre del padre y la madre de la abundancia
- Las plantas y los cantos: se detendrá sobre los cantos que nombran plantas y los conjuros que nombran plantas de la chagra.
- Las plantas alimento en los bailes
- Cantos de *buiñua*: sobre la cahuana
- Cantos sobre *Eiño Fareka*
- Cantos a *Monifue Riño*

Algunos autores han propuesto tipologías para los cantos a partir de la información de los cantores (Areiza Serna, 2015; Garcia, 2016; Gasché, 2007). Hay cantos que vienen desde el origen, que cuentan la historia de la creación de las cosas, el origen de la gente, que son ejecutados en diferentes momentos del baile, o según el rol, por ejemplo. Cantar es también un acto de presentación de un clan, se hace presencia, se muestra la fuerza, el saber, y se establecen posiciones de prestigio y relaciones sociales con respecto a otras malocas. Son parte fundamental de los intercambios rituales con otros grupos y malocas (Garcia, 2016).

Para los murui, los cantos son ofrendas que deben ser correspondidas: un cantor es “pagado” en función de la cantidad y “calidad” de sus canciones. Estos *roraima* ganan prestigio a la vez que conceden prestigio.

Sobre los cantos murui de la comunidad del Kilómetro 11, García López (2015, pp 138) realiza una caracterización de la música analizando el papel de esta en el ritual y reflexiona en torno a la función de la música como “eje articulador de la humanidad en el multinaturalismo” de acuerdo al modelo del perspectivismo amerindio. En este sentido, expone la música y en particular los cantos rituales como vehículo de relacionamiento socioambiental que opera con prominencia en los escenarios rituales y cuyos agentes principales son los cantores especializados.

Evidentemente, sigue acompañando los bailes y algunos de los rituales, pero, ¿su relevancia y centralidad en cuanto reservorio de consejo, prácticas de cuidado, saberes sociales y ecológicos es efectivo solo en contextos rituales?

La intención de presentar cantos en este trabajo también es la de poder mostrar la centralidad del nombramiento de la abundancia, las plantas de la chagra, los alimentos y el trabajo de la mujer que es la “madre de la abundancia”, todo ello al interior del ritual. En un principio se pensó seleccionar cantos de los bailes *yuaki* y *zikii*; sin embargo, mientras fuimos avanzando empezaron a cantarnos cantos de otros bailes que también se referían a estos asuntos, por lo que decidimos entonces presentar cantos de diferentes bailes cuya constante sea el nombramiento de las chagras y la abundancia.

3.1.1 Roraini: los cantores

Dentro de la categoría uitoto de *nimáirama* (hombre de sabiduría), pueden encontrarse diferentes especialidades como *roráima* (cantor), *ikóriraima* (médico), *manóriraima* (enfermero), *yopueraima* (el que enseña, un instructor) (Andrade León, 2014). Los abuelos antiguos *roraima* son los especialistas en cantar. Este arte oral de la poética indígena no consiste solamente en el hecho artístico de aprender y entonar una canción. Ser *roraima* requiere también una larga preparación física y espiritual consistente en el seguimiento de dietas y prácticas de cuidado estrictas que le van a permitir a la persona memorizar e interpretar eficientemente los cantos.

Según la noción de formación de persona entre la gente murui, los cuerpos se “forman” y deben “prepararse”; todo joven antes de recibir “la palabra verdadera” empieza un proceso de acondicionamiento físico, mental y espiritual, durante largos períodos de tiempo y entre mayor sea este, dedicado al mambeadero, mayor va a ser su aprendizaje y preparación

para asumir todos los retos que le propone el acceso al conocimiento (Norberto & Martínez, 2005).

Para los murui y otras sociedades orales, el uso de la palabra está ritualizado de muchas maneras, una de las más importante es el canto. *Rafue* es visto como aliento que puede curar o enfermar; también como palabra sobre el origen, para la abundancia, palabras de consejo, palabras de gobierno de los cuatro tipos de carreras ceremoniales. Cada una de ellas, a su vez, contiene un conjunto de cantos que son parte del “patrimonio”, “herencia” y “fuerza” de los cantores o *roraini*. Ellos son personas especializadas que han heredado esta carrera o se han formado para responsabilizarse por el manejo del canto dentro de la sociedad.

A pesar de que los contenidos y formas de los cantos son diferentes según cada línea ritual a la que pertenecen, podríamos hablar de ciertas generalidades a las que se refieren: contienen conocimientos sobre el manejo del territorio, vehiculizan la palabra de consejo, hablan sobre las historias de origen y las memorias de la gente de otros tiempos. Podríamos decir que contienen preceptos culturales a seguir para el vivir en abundancia. Sin embargo, cabe hacerse muchas preguntas, ¿qué tan reconocidos son los cantores como líderes sociales? ¿Cómo formadores? ¿Cómo sujetos de saber? ¿Cómo sujetos de poder?

La palabra *rafue*, en su acepción como canto, cumple muchas funciones dentro de la sociedad en la medida en que tiene diferentes “expresiones” y “efectos”. “Es la vez canto, curación, oración, alabanza, adoración, invocación”, dice mi suegro cuando le pregunto para qué se canta. Además, los cantos contienen muchas historias de cómo fue “despertando” la gente desde el origen.

Muchos factores intervienen en la interpretación y la puesta en escena de un canto: quién lo creó, quién le pone tono, quién lo canta, dónde lo canta, para quién lo canta, en qué momento lo canta. A lo largo de este trabajo, he conocido pocos cantores. En la comunidad, se destacan don Nicanor Morales, don Alfonso García y don Jesús Vásquez, mi suegro. También, esta don Bonifacio Agga que vive en el Kilómetro 9. Estos son los mayores; también están hombres más jóvenes que han aprendido y que acompañan en los grupos de canto a los más abuelos.

Sobre los primeros tres, su aprendizaje se dio en medio de un momento de búsqueda de revitalización de la cultura en la época en que estableció el asentamiento del Kilómetro 11. En ese tiempo, algunos mayores buscaron reunirse para “sentarse a recordar” y traer de nuevo los cantos que, en medio del viaje, los movimientos y la violencia habían quedado por el camino. Esta búsqueda fue liderada por don Juan Flórez, *Naimeki Jitoma*, el cacique tradicional del Kilómetro 11, fallecido en el año 2008. Don Jesús cuenta que con don Juan repasaron canciones de *yuaki*, *zikii*, *murui*, *muinaki*, *jaiuai* y *yadiko*. Estos encuentros eran la vía por la cual se retomaban principios culturales y de gobernabilidad para una comunidad en formación. Don Juan era el referente de autoridad y cultura de la gente murui llegada en ese tiempo; así mismo, estas sentadas de formación permitieron que el Kilómetro 11 se asentara como un lugar para la realización de bailes rituales de la gente murui.

Pero don Jesús había iniciado su aprendizaje antes. Él me cuenta que, a su papá, Elías Vásquez, “le gustaba mucho la fiesta” y desde muy pequeño acompañaba a su papá. Él también había aprendido en Ere a cantar *jaiuai* y *murui*, con un cacique de Ere llamado *Yagiema*, clan *merizieni* (tanimboca). Su mamá era clan *nogoni* (olla de barro), *Uzuño Kuga*, ella era *mika*.

3.1.2 Don Jesús y sus cantos

Aunque los cantos se transmiten de sabedor a aprendiz, cada uno le va poniendo su “gusto”. Mi suegro habla de las canciones como si estuviera preparando una receta de cocina; él le pone “su sabor”, “su picante” propio. Cada canción tiene muchas vidas, dependiendo de por quién es interpretada; los cantos no son fijos, mudan en la interpretación. Don Jesús se ha convertido en mi padre, así que pacientemente se ha sentado también a atender las preguntas de esta investigación. Creo que él ha sentido a la vez sublimada su labor gracias a mi interés, así que no escatima en detalles sobre su experiencia como cantor. Lo primero que él quiere que quede claro para mí es que él no es de un linaje de cantores, fue su interés personal y su esfuerzo los que lo llevaron a aprender los cantos:

“Yo no sé cómo, pero las canciones, los abuelos me eligieron y aquí vine, así yo he aprendido, yo he sufrido, el que diga, vea porque no me entran esas canciones, un

abuelo me dijo: ¿sabe por qué no? Usted tiene que traerme mambe sin probar, ambil sin probar, también voy a ver, para que te entre, y preciso, esa noche desde que cogí una canción me quedó fácil, a cualquier persona esas canciones no entran, yo tengo un hijo, me pregunta, no puede, esas canciones no son para usted, pregúntele a mi nuera, todas esas canciones yo las tengo grabadas en la cabeza. El cacique me dijo, si usted quiere aprender tiene que dejar de dormir con la mujer, y precisó así es. Cuando yo voy a las fiestas donde don Cayetano, más conocido como el Diablo y dice cuando me ve llegar, ahora si llegó la fiesta. Cuando uno es cantante no hay que alabarse, bueno así yo aprendí, yo pertenezco a la comunidad del Kilómetro 11 y aquí vivo en el Tacana”.

Cuando él canta se transforma, me parece estar viendo el director de una sinfónica cuando con sus manos, ojos, cabeza y cuerpo sigue el tempo de la canción, eleva la voz y sus ojos se abren, cambia, juega con el ritmo, crea variaciones, sazona, condimenta, le pone picante a su canción. Él canta no solo con su voz, canta con el alma, canta con todo su cuerpo, ese es su espíritu. Dice que le fue dando un don, que él es como una grabadora, lo que escucha se le queda. Desde muy pequeño, cuando tenía ocho años y colgado del brazo de su padre, lo acompañaba a los bailes. Este aprendizaje le ha costado mucho tiempo, mucho traspasado y según su historia hasta la relación con su esposa, pues quien es compañera de un sabedor también tiene sus retos, estar sola mientras el compañero mambea y traspasado, no sentir la ausencia del calor en la casa.

Mi diario de campo no puede estar ausente de sentimientos y más aún este, pues habla de mi familia, de mi suegro que me quiere y me trata como a una hija y que es un gran *roraima*, es un gran orgullo para mí. Por otra parte, don Jesús Vásquez Mesías fue quien junto con don Juan Flórez se sentaron a recibir las enseñanzas y formación del cacique Juan Flórez Reátegui, quizá la última autoridad tradicional reconocida en el Kilómetro 11, quien ejercía como maloquero y cacique y quien al irse de este mundo delegó en don Jesús la responsabilidad del cacicazgo de la comunidad. En palabras de don Jesús, don Juan le entregó el cacicazgo de la comunidad a él porque creía que su hijo no era capaz por ser un poco indisciplinado; sin embargo, don Jesús argumenta, “*eso no se puede, es como un rey, debe entregarle a su príncipe, a su hijo, no a una persona fuera de su familia*”. Pero don Juan entregó su saber para el ejercicio de la autoridad y el cuidado de la comunidad a estos dos hombres y directamente creyó en que don Jesús sería el más indicado. Arnold,

mi esposo, también se encaminó en ese saber y desde muy pequeño se fue para las malocas con los abuelos. Allí se formó en la tradición, con los principios denominados de tabaco, coca y yuca dulce.

Siempre hemos visto al abuelo cantar, pero no sabíamos que él tiene un poder especial, él es un *roraima*. Nos contó que un cantor es una persona que se especializó en un conocimiento que es muy antiguo y que se aprende o que viene por herencia. Este saber viene como un don a cada linaje, es su propia palabra y es para hacer parte del ciclo integral de la vida. Por medio de sus cantos, él transmite el espíritu histórico y ancestral de su clan sobre el manejo del territorio y el cuidado de otros seres.

Arnold dice:

“Cuando nosotros cantamos con mi papá, nos conectamos, él no está solo, sino que nos está llevando a ese mundo ancestral que nos hace recordar cómo vivían, como dejaron las leyes ancestrales para nosotros vivir como humanidad en el planeta, cómo cuidarlo.... Es un momento para vivificar el espíritu de lo que somos, blindarnos y fortalecer esas energías en el mundo. Esto somos, de esta forma de gobierno de la vida venimos..., es una dirección y un gobierno espiritual”.

El canto es un viaje, es una experiencia de trance que lleva al mundo espiritual, al mundo de la selva con los diferentes, con sonidos, animales, *buinaima*, *jagiyi*, historias originarias, diálogos con las plantas, conectando con el aliento de los seres y la vida...

Don Jesús es especialista en cantos de *zikii*, la primera canción que traemos habla de esa fuerza que liga a las familias con su territorio, habla del arraigo y de sembrarse en la tierra.

Canto 1. Zikii rua

Uire uire naikuri

Uire uire naikuri naikuri

Bigini nagini aiñiragini buka duñoiti

Bigini nagini aiñiragini buka duñoiti

Uire uire naikuri

Uire uire naikuri naikuri

Anabi zikida nama raina yigini bigini

Aini ragini buka doñoiti buka duñoitie

Explicación de Arnold:

“Ahí habla de la fuerza *bigini*, la madre tierra, se nombra que la estructura de la madre tierra, del planeta, está bien consolidada, afianzada, sólido. Nosotros con el *bigini nagini*, rama de *zikida*, estamos ahí cantando y afirmando la tierra. Como esta que es una planta que penetra (el bambú del que está elaborado el bastón de Zikii, y con el que se golpea el piso al bailar), se arraiga al territorio donde vive y crece, se siembra, se establece. Así mismo, nosotros cantamos esa canción en los rituales de *zikii* para nombrar y dar afirmación al dueño de ese ritual para que de esa manera que narra esa canción así se arraigue el lugar donde él organiza su pueblo, su gente, su trabajo, su proyecto, así también él se va a sentar, bien sólido. En ese rezo, se sienta al dueño de esta casa como el *naama*, el dueño de esa fuerza ancestral. De esa manera es cómo se lleva y tenemos que aprender esos cantos porque nos habla y vuelve y nos recuerda cómo debemos nosotros estar fuertes desde la visión ancestral. Esa es su palabra, su fuerza, su pensamiento y su ley ancestral para el cuidado de la vida, para que llegue a sus hijos y su familia, no se pierda y queden arraigados en ese principio y que su palabra esté viva según ese principio. Así no perder la esencia y sostener un gobierno que consiste en esas normas de convivencia que es propio de las enseñanzas ancestrales y que no tiene nada que ver con el sistema occidental. Fundamenta una defensa, un pensamiento de clan, de defensa de la palabra de cuidado y de vida. Cada pájaro canta como es su linaje”.



Fotografía 1. Don Jesús Vázquez.



Fotografía 2. Arnold Vázquez con los niños de la familia aprendiendo un canto.

Canto 2. Buiñua rua

El segundo canto es un canto de *buiñua zikii* (cantos de repartir cahuana). Estos cantos son entonados por los jóvenes y las jóvenes de la comunidad. Ellos van en pareja ofreciendo la cahuana. No todos los bailes tienen *buiñua*, el escenario de repartición de cahuana antes del ritual. Los más jóvenes son quienes exponen la formación y la educación que muestran su calidad, demuestran la formación del gobierno de su familia. Este es un canto de *buiñua* que habla de la comida y del hambre, canta pidiendo esa abundancia que se está preparando para el ritual

Imaka guiyakana imaka guiyakana imaka guiyakani
Anadi zikida buinaima guiya yezika bia
Imaka guiyakana imaka guiyakani

Tengo hambre quiero comer
 Cuando el *buinaima* coma en ese momento quiero comer
 Tengo hambre quiero comer.

Canto 3. Zikii rua

Otro canto del ritual de *zikii*³³:

Riyane riyanii riyane
Riyanii i
Dane monifue dane ari
riyane riyanii
a riyane riyani
a riyane riyanii
dane monifue dane
ari riyani riyanii
anakai raiñua monida buuinaima nii
anakai raiñua monida buuinaima nii

³³ Esta entrevista es producto de un trabajo realizado por el SENA sobre paisajes sonoros por el antropólogo Ivan Dario Quiceno.

dane monifue dane

ari riyani

dane monifue dane

ari riyani riyani

Mooma Monida Buiinaima nanoo iyaco

naseda monifue

dane ari riyane riyani

a riyane riyani

a riyane riyani

dane monifue dane ari riyani riyani

A jioya riyane ryanii ajioya jayi jii

Llegando, Llegando, Llegando

ya está fructificando la abundancia

está Llegando

está Llegando

está Llegando Esta fructificando la abundancia

la hice llegar

De abajo nombramos al dueño de la abundancia *monida Buiinaima*

De abajo nombramos al dueño de la abundancia *monida Buiinaima*

Otra vez está fructificando la abundancia

la hice llegar

Otra vez está fructificando la abundancia

la hice llegar, ya llego

A la puerta de la primera casa del padre

creador llego la abundancia

Otra vez la hice llegar

Está Llegando, llego

Está Llegando, llego

Otra vez la abundancia está llegando, otra vez está llegando, llego

Jioya (pajarito), como *jioya* está llegando (grito de finalización de canto)

Explicación de don Jesús:

“Este canto es sobre la abundancia, quiere decir que viene de un caimán negro, que no se come, sino a uno lo come él, lagarto negro, no es caimán, eso no se come, entonces, “*ziki*”, en dialecto nuestro, jummm bien grandote, por eso se baila con “*zikiinama*”, “*zikiinama*” (el dueño del baile del *ziki*); es un bambú, en otras partes le dicen “marona”, entonces cuando uno va a ir se escucha de lejos que todo el mundo tiene de eso, jum de aquí se escucha, o del Kilómetro 11 se escucha cantar, eso es la fiesta de eso *ziki*, lo que se va a hacer en San Miguel, pero ahora eso no, son palos, eso no suena nada, al bambú hay que saberlo cortar, o si no, no suena. Entonces eso es de abundancia, ahorita en este verano, mira este verano trae piña, ñame, trae mambe, trae de toda clase de alimentos.... Mire todo lo que tiene mi hijo, se va a desperdiciar todo esto, yo hago mi cazabe, hago tamal, hago arepa, yo solo no puedo acabar, por eso yo estoy aquí, si yo no viviera aquí, la gente está pendiente, mi, mambe, el que tiene mi hijo allá, lo jalaron de mata en mata, no sé cuántas maticas, allá estuve ayer; pues si esa es la canción que voy a cantar que dice *ziki*, abundancia. La abundancia llega cuando uno siente.... en las puertas de un señor creador dueño de uno, cuando usted siembra, si usted no siembra, ¿qué va a cosechar usted? ¿Trabajo de quién? Lo ajeno es lo ajeno, cuando uno canta eso, le da pena.... Cuando me voy a una fiesta y yo no llevo premio, mi premio es canciones, tienen que pagar, el que va a cantar eso, no aprendió de un momento a otro, por eso el dueño de la fiesta tiene que pagar, si no paga usted no canta, así es”.

Canto 4. Ziki (Muina zijina)

Canto de entrada de parte de muina en el ritual de *ziki*, Chorrera.

Juzida Ziki

Nibai yieriya juzi yeri ya Nibai yieriya juzi yeri ya

*Ana kai raiñua mooma juzida buinamani juzida buinaima nanoo iyako
juzidaikorini*

Niba yairiyi juzi yairiyi niba yuairiyi juzi yuairiyi

*Juzida buinama nanoo iyako juzidaikorini juzida iko erue nika yaraiai maiyue
 juzida ribe jaino irini
 Niba yiai yi juzi yaiyiyi niba yuairiyi juzi yuairiyi*

*Fiiirika raiñua komini juzida buinaizainai Fiiirika raiñua komini juzida buinaizaini
 benona juzida buinaizaina abi kaizada inide jizaje kai raiñoyi imaki muina jonini
 Niba yuairiyi juziyiari yi niba yuairiyi juzi yuairiyi*

*Muinajoni jizaje kairaiñoyi mooma buinaimani imieka nanoo iyako juzidaikorini
 imieka benona juzida ribe jaino jina arimaiño dinini
 Niba yaiyiyi juzi yaiyiyi niba yuairiyi juzi yuairiyi*

Iyena fidinokaizai abi mona ero kii junuai ana kiabiyani

Kiai bitikaimori kii junuai kigaza iñedeza kaidi kiñeno meine jaai yaneri

Niba yaiyiyi juzi yaiyiyi niba yaiyiyi juzi yuairiyi

Este es un canto de entrada, habla de la fiesta e insiste en el nombramiento del dueño de la fiesta como *juzida buinaima*, *juzida* es como una vara de yuca larga así que así se nombra al dueño del baile en ese momento. Nombra la casa de origen de *juzida*, una casa de abundancia, menciona que allí entre los estantillos está *jainoijirini*, es la cahuana, pero este nombramiento corresponde al sentido de su consideración como líquido amniótico, “como el agua del vientre materno”. Esta es una canción sagrada, dice mi suegro, porque está nombrando ese líquido del vientre de la madre. Ese canto menciona a la gente muina, a la historia de *juzida buinaima* que ahora es el dueño del baile. También advierte que hacer ese baile es como *abi kaitada*; es decir que es como echarse un líquido encima en el cuerpo, pero se refiere no a algo material, sino a los conocimientos y responsabilidades, “cuidado se va a regar ese mambe” dicen los abuelos a manera de advertencia, es decir estar atento a no dormirse y a no descuidarse porque ya está tocando ese saber. Habla de que se “echara encima la cahuana, que será bañado con cahuana”, pero hace referencia a que se está “echando encima” esos conocimientos y bendiciones de la abundancia que también traen responsabilidades consigo.

Si los cantos son la visibilización de la fuera y los conocimientos dominados por la esfera masculina dentro del *rafue*, ahora podemos pasar a ver cómo desde la esfera femenina esta fuerza se expresa en la materialización de conocimientos y prácticas agenciados por

mujeres que son traducidos en la transformación y circulación de alimentos durante el ritual. En este sentido, la cahuana, el casabe, el ají negro y, en particular, el *juiñoi* nos hablan del saber y las prácticas de las mujeres expresadas de forma ritual. En el capítulo siguiente, nos concentraremos en entender esta participación y expresión de las mujeres dentro de los ritos de la gente de centro.

Capítulo 4

Cerrando: monifue riño y eiño fareka buinaiño la dulzura y el enfriamiento

Ore farekaiño
Ore naimekiño
Ore farekaiño
Ore naimekiño
Ee e e
Aa a a

Eiño fareka buinaiño ononadyie nozekinadyinairina
Eiño fareka buinaiño idainadyie nozeku nadyinairina

Este capítulo marca un acento sobre la fuerza de la mujer, es una exaltación a su poder como creadora y cuidadora de vida, un homenaje a quienes me entregaron sus enseñanzas sobre la crianza y la fertilidad, me “criaron” y me ayudaron a criar. El texto que se presenta es más íntimo que todos los anteriores, no solo porque expresa los sentimientos de las mujeres, sino porque también habla de mi experiencia como mujer, de mis relaciones en especial con mi suegra y lo que me ha ido enseñando, también de mis sentimientos como madre y esposa en este mundo indígena y lo que he aprendido.

Como hemos venido nombrando, la fuerza de la mujer proviene de los alimentos y las prácticas de cuidado y formación del cuerpo. Su fuerza está originada en las plantas con las que se relaciona por medio su crianza, manejo, transformación y uso. La fuerza, potencia, capacidad, poder, todo lo que se reúne en el complejo concepto de *mairiki*, de la mujer, viene de su trabajo, del dominio de sus plantas y de la capacidad de cuidado que demuestra al poder cosechar en abundancia. *Monifue riño* se nombra a la mujer de abundancia, ese fue el nombre que con cariño me lanzó el abuelo Fernando Morales cuando llegué a la casa grande a contar mi tema de tesis. Con solo pronunciar el nombre

de la chagra, hablar de lo poderosa que me parecía y de mi interés por estudiar a esa gente que podía hacer realidad la abundancia, él me comprometió con ese nombramiento al que se dedica toda la vida. El abuelo nos dejó en mayo de 2021 y seguimos muy apenados, él era el único que sin falta acudía a la llamada del manguaré, el que recibía con amor *jaigabi* y *juiñoi* “pura fuerza de mujer”, uno de esos que sabía el valor de la fuerza de la mujer.

Monifue riño es un arquetipo cultural al que toda mujer debe aspirar, pero más que eso es un ideal de vida, es la fuerza de LA MADRE: tener grandes cosechas, plantas de todo tipo, buenas relaciones sociales, amplios conocimientos, sabia dulzura, saber curar, preparar comida sabrosa. Particularmente, tener gran descendencia es muy valorado, la abuela Laura me decía que después de tener tres hijos ya podía considerarse a una mujer como alguien importante: “*Después de tres hijos una ya puede hablar de descendencia, de manejar gente de manejar humanidad*”, amarla, alimentarla, cuidarla. Ser mujer de abundancia es un principio tradicional de la vitalidad que implica *monifue atide*: traer abundancia.

Ser *monifue riño* es alimentar, tener la capacidad de transformar las plantas-hijos cuidadas en preparaciones sabrosas y saludables *naimerede kaimarede* (dulce y sabroso), sobre la preparación de alimentos. En concordancia con Candre (2014), que amplía esta noción del alimento murui y la chagra y la relación de ello con la formación de personas y las relaciones sociales, podemos afirmar que el poder principal de la madre está fundamentado en su capacidad de proveer alimento. Padres y madres de casas grandes basan su fuerza en tener chagras grandes para poder dar de comer a “todos sus hijos”. Dar alimento es la principal acción de cuidado y así mismo se revierte en un reconocimiento sobre el potencial de fuerza-capacidad-poder y en suma la noción de autoridad en el que la madre por su relación más directa con la producción, transformación y distribución de alimento es la principal agencia.

El alimento y las sustancias que forman personas y cuidan “hijos e hijas” circulan cotidianamente por medio de las redes familiares, pero también hacen parte de una ética de cuidado que se presenta en momentos en donde esta circulación magnifica su significado. En estas situaciones, la mujer de nuevo demuestra su formación.

Tener cahuana siempre en la maloca para la llegada de cualquier visitante

Tener *juñoi* a la llegada de los rituales

Tener cahuana en el mambeadero

Tener bebidas dulces para recibir a los que vienen de trabajar del monte

Tener gran cantidad y calidad en el alimento para circular en el ritual

Tener gran cantidad de cahuana para el ritual

Tener bebidas dulces para la crianza

Son acciones en las que la mujer ejerce cuidado no solo físico, sino sobre los posibles peligros espirituales o conflictos sociales como la rabia, el chisme, la pereza. Ella se manifiesta como una autoridad en la medida en que su trabajo se materializa en cuidado abundante para toda la gente que se acerca a su “irradiación” de cuidados.

Una de las habilidades más importantes que demuestran el “valor” de una mujer es el manejo de la yuca. Esta abuela-hija-nieta-pariente es con quien se establece una relación fundamental de consustancialidad e identidad por parte de la mujer. La yuca personifica la fuerza de la alimentación, la dulzura de la palabra, la misma abundancia en su diversidad de preparaciones.

Hacer que las masas y almidones rindan, saber hacer buen casabe, hacer las tortas más grandes, en círculos perfectos y sin dejar quemar; los *juari* más sabrosos, la cahuana en su punto, el *juñoi* más dulce; todo eso lo va presentando a uno como mujer, así uno va demostrando que es buena cuidadora, buena madre, buena maloquera, que ya tiene capacidad, fuerza, poder, autoridad. “*La hija del cacique es dulce.... La hija del cacique es sabrosa*”...son cantos del baile que en el juego de palabras aprecian el valor de la mujer, la llenan de enaltecimientos y le manifiestan deseo.

Pero, ¿quién es *Fareka*?

En la narración del origen de la yuca dulce o yuca de manicuera, se afirma que a *Monifue Buinaiño* se le entregó especialmente la yuca dulce para mantener la armonía entre lo espiritual y lo humano, para calmar la ira. La yuca, junto con otras plantas principales de

consumo como el ají, el maní y la maraca, “son el poder principal de la mujer como madre tierra y madre de la abundancia” (Kuiru Castro, 2019).

Es nombrada también como yuca de manicuera, y se habla de tres variedades: manicuera de garza, manicuera de lorito y manicuera de boa. Esta variedad de yuca no presenta una distribución amplia por toda la Amazonia, en particular se halla en donde está la gente del complejo cultural de coca, tabaco y yuca dulce. Ha sido llevada con ellos a sus nuevos territorios y es por eso que se encuentra también en Leticia y en los otros lugares hacia los que fueron desplazados los pueblos indígenas en el episodio cauchero³⁴.

Fareka Riño y *Eiño fareka buinaiño* son nombres potentes que identifican a la mujer y que hablan de su relación con este ser nombrando así también la fuerza que implica su manejo. Con la yuca de manicuera, se prepara el *juiñoi*, bebida de la que hemos hablado ya. Por medio de su consumo, la *fareka* trae el aliento de la suavidad, la dulzura y la armonía, da buena palabra, buen pensamiento e invita a las buenas acciones.

A ser *monifue riño* se aprende desde niña, con el seguimiento de dietas prescritas para tener “buena mano” o “mano fría”, para sembrar, buena mano para hacer crecer las masas de yuca, para que el *juiñoi* quede bien dulce, para que la cahuana espese, para que la comida rinda. Rufina Román me contaba que las mujeres curadas para sembrar y producir abundancia en sus cultivos no podían “tocar candela”. Particularmente, durante la primera menstruación, las niñas son curadas para este trabajo. Desde el primer día de sangrado, son levantadas de madrugada para realizar trabajos de la chagra y de la transformación de yuca. Pasan la mayor parte del día en la chagra y por las noches se dedican a la preparación de bebidas como el *juiñoi*. En este momento, se establece una relación muy estrecha con esta bebida, pues es un tiempo en donde las prácticas de consejo se intensifican y se consume gran cantidad de esta bebida sagrada. La maduración de una mujer entonces también está nutrida por el caldo de yuca dulce. En este tiempo, el cuerpo

³⁴ Sobre este tema y el papel cardinal del manejo de las semillas propias, y en especial de la manicuera, (Kuiru Castro, 2019) describe esta capacidad como un poder de resistencia efectuado por las mujeres murui durante todo el episodio cauchero hasta nuestros días. La resistencia de la *fareka*, las mujeres *fareka*, son términos usados por ella para mostrar la importancia de esta planta en la vida y sobre todo en la preservación de la vitalidad cultural agenciada por la mujer a lo largo de la historia.

de la niña también es conjurado por medio de *jñra*, que ponen en su cuerpo salud, capacidades productivas y reproductivas, y de cuidado hacia su familia y su sociedad. Ella también es conjurada para tener palabra dulce, no conflictiva, para armonizar y curar las relaciones sociales.

Ser mujer de abundancia también es saber criar y cuidar bien, es tener todos los secretos para que los hijos estén saludables, estén bien formados, sean trabajadores, “*no hagan pasar vergüenza*”. También es saber cuidar a la gente, en general *monifue riño* es el ideal de la madre universal, la feminidad que ampara cuidados hacia todos los seres del mundo que en su seno se sienten acariciados, en armonía y en paz.

Estos saberes especializados son transmitidos en familia, en la intimidad de la preparación del alimento o en la chagra y a mí me llegaron también. Mientras mermábamos *juiñoi*, hacíamos casabe o alguna otra preparación, mi suegra los fue soltando, con naturalidad pero con solemnidad, generando un ritual doméstico en el que ella entrega ese saber para que yo también cuide bien a su hijo y a sus nietos, “*cuando ella [la madre, la abuela] entrega esos conocimientos ya ella puede descansar, lo que ella guardó ya entregó, ahora esa mujer va a llevar esa fuerza, eso no es de un día ni de un año, se entrega un manejo para toda la vida, para una generación, se va engranando con la familia, ella [la hija, la nieta, la nuera] va recogiendo la fuerza que se le está entregando*”, dice Arnold.

Desde las tareas más pequeñas, dependiendo de la edad, hasta las tareas especializadas dependiendo del rol... poco a poco la mujer se va “*graduando*”, formando, va aprendiendo, para poder tener su familia, sus hijos y cuidarlos bien; y para cuidar bien hay que estar contenta, hay que tener buen corazón, tener palabra dulce y fría, “*la fareka da la visión, así ella sabe saber curar la calentura, el malgenio, la rabia, el cansancio que traen los demás*”, prosigue Arnold, “*la mujer endulza, enfría, cura y da vida*”.

Ser mujer de abundancia es conocer el cuerpo para poder cuidarlo, saber hacer nacer y curar el cuerpo recién parido y el recién nacido. Cuidar el cuerpo del hombre y de la mujer, saber dietar para tener el privilegio de dar a luz con bienestar. Fuerza de mujer es hacer nacer sin intervención de otros, en la intimidad de la selva o del hogar. Ahora (2021) estoy criando a mi segundo hijo, es un bebe de tres meses y esos primeros días de maternidad me hacen más sensible a este pensamiento, a esa entrega para el cuidado del cuerpo mientras se gesta, en el parto y después para toda la vida en realidad revelan la capacidad creadora, un poder vital muy fuerte que ciertamente viene de las entrañas.

Ser madre, dar teta, el cuerpo que ya no es propio, que se enajena para la alimentación y crecimiento del ser más amado, parido; el apego, la presencia permanente, el colecho, la curación con las plantas, el calor del cuerpo de mamá, dietar para no enfermar, dietar para curar, con saliva para corregir un rasgo, los baños diarios llenos de plantas, la hamaca, mecer, dormir, dar teta, dar teta, dar teta, velar, velar, velar, maternar.

4.1. Madre de los alimentos

Los nombres de la mujer son muchos. Kínerai narra de la palabra de la madre cosechadora (Echeverri & Candre-Kínerai, 2008), la que llena su canasto de nueva vida; estos nombres aluden a diferentes esferas de manejo que la mujer domina: el manejo de fuego, del cuidado de las plantas, del trabajo, de la procreación y la fertilidad.

<i>ofiraiño</i>	Cosechadora
<i>eiño moniño</i>	Madre de la abundancia
<i>ofitaraiño</i>	Amontonadora
<i>iráiraingo</i>	Recogedora
<i>ofiyaiño</i>	Madre de las cosechas
<i>riyaingo</i>	Madre de las siembras
<i>jenóraingo</i>	Buscadora
<i>komuitaraingo</i>	Procreadora
<i>riraingo</i>	Sembradora
<i>aidórraingo</i>	Desesenterradora de tubérculos
<i>bonórraingo</i>	Encendedora del fuego
<i>uziriraingo</i>	La que calienta
<i>júfairiraingo</i>	Gran arrancadora de yuca
<i>atiraingo</i>	Traedora de cosas
<i>jieño</i>	Trabajadora

Estos nombramientos son en sí mismos *jíira*, curaciones que se evocan cuando se necesita atraer su fuerza. Oscar Román menciona otros nombres de la mujer, sus atributos y fuerzas en relación con las plantas que corresponden a su manejo. Él nos enseñó una mujer entretejida con las plantas que siembra y la palabra y fuerza que deriva esta relación.

“El perfume y el aroma de helecho muchas veces nos atrae, porque ella tiene una **palabra dulce que enfría todo** que es *chapeyi*: planta dulce y fría, es el símbolo de la mujer, en este punto la mujer se llama *chapenuingo*, y el hombre *chapenuima*, donde ella dice que esta es la palabra de los dos, usted me alegra y mi inspira el corazón y yo le alegro y le inspira su corazón, esta es la palabra del verdadero amor.

Ahí la madre se llama *tirakaño*: madre de hierba fría, este también se denomina manicuera el cual cuando hace sol, se mezcla con el jugo de la piña, al beberlo se enfría el cuerpo y se aguanta el calor, en este punto la mujer es *tirakaño* y el hombre *tirakama*, con esto **endulzamos y alegramos el corazón**, hombre esta es la palabra con el cual nacimos y vivimos.

Esta es la palabra con el que dormimos, andamos y buscamos, así hemos nacido los dos el hombre es *jaibikiema* y la mujer *jaibikieño*, esta es la palabra **de amor, de cuidado de la pareja y vida**, debemos andar conjuntamente y la palabra fluye, esto es la palabra de amor, pero de los dos, palabra de cuidarse el uno al otro.

Otra planta dulce hierba fría es *yinaka*, ahí la madre se llama *yinakaiño*, esta planta hay que saberlo usar porque a veces hace vomitar.

Ahí la mujer es *naimekiño* y el hombre es *naimekiima*, hierba fría que literalmente se traduce hierba dulce, con eso **alegramos nuestro corazón y nuestras vidas**, todo se endulza, esto es curación, esto es medicina, nosotros los dos nos queremos, nos amamos, no tenemos por qué rechazarnos, si hemos nacido de una manera buena, entonces entre los dos busquemos lo que no nos está dejando vivir tranquilos, de esta manera se busca las soluciones a los problemas.

Ahí la mujer es *kibazieño* y el hombre es *kibaziema*: que quiere decir **productora y productor, así nace la abundancia**.

El otro nombre de la mujer es *ikuri*: cuna de vida y el hombre *irai*: estantillo, cuando es adulta a la mujer se le denomina *nogorai*: olla de barro” (Entrevista con Oscar Román, Araracuara Diciembre, 2019).

La palabra del abuelo Óscar es palabra para la formación de la persona y el cuidado de la pareja y la familia, es palabra para sostener la armonía y el amor en las relaciones sociales, la mujer y el hombre están nombrados como hierbas medicinales que conducen el enfriamiento y el endulzamiento. Es por eso que es un deber tener estas plantas sembradas en la chagra. El predicamento de don Óscar sobre el alimento como medicina se eleva aquí en la mención de las plantas curativas que acompañan a los hombres y mujeres en la armonización de su vida familiar. Finalmente, nos habla de los nombres del hombre y la mujer cuando son grandes trabajadores, productores *kibaizema* y *kibaizeño*, en bue *kibama* y *kibaño*, y de ellos como estantillos, cunas de vida; todos nombres relacionados con el cuidado, la tranquilidad, evocaciones para vivir bien.

En las chagras, la mujer encuentra diferentes formas de curar y armonizar. Esto incluye enfermedades físicas, pero también “enfermedades” del comportamiento social, lo que muchas veces se encuentra relacionado, las plantas están relacionadas con diferentes partes del cuerpo y estas curaciones se dan en función de sus atributos. “*Lo que siembra la mujer es parte de su curación, al sembrar ella transforma*”, “*materializar y hacer amanecer lo que antes nos afectaba*”, dice el abuelo Óscar Román. Por ejemplo, el ñame es una enredadera que va amarrando a otras plantas que están sembradas cerca, con respecto a su cultivo don Óscar menciona: “*Lo que se considera que amarra, artritis, lo siembra como ñame (por eso un niño pequeño no se le da ñame porque se le dificulta caminar rápido). Por eso uno debe soltar los bejucos de batata cultivada y silvestre que amarra a los frutales y que amarra las matas de yuca, eso quiere decir que lo está envolviendo para enfermarlo y no dejarlo crecer*”. Sembrar ñame y desenredarlo de las otras plantas es una práctica que permite el “manejo” de esas dolencias, es una forma de mostrar dominio sobre esas enfermedades. Por otro lado, sembrar ñame es una forma de transformar otro tipo de “enredos”, las murmuraciones o chismes, lo que se habla en voz baja; sembrar ñame es una forma de convertir estas murmuraciones en algo positivo, en alimento.

Don Óscar también menciona otras plantas que se siembran para curar afectaciones y en las que se podría ver cierta “transferencia” de las enfermedades del cuerpo a las características de las plantas. “*Ella también sintió humillación cuando le dicen beditiru (cuando un niño es barrigoncito y no crece rápido); esta afectación lo transforma y lo siembra como bedingo: tubérculo de color amarillo, lo que se considera como rasquiña lo*

siembra como mafafa, por eso la mafafa es rasquiñosa.... ...Así como el bejuco de la batata nos amarra y nos hace perder el conocimiento, el saber, pero aquí cuando lo sembramos como fruto de trabajo es alimento”.

En conclusión, en palabras de don Óscar: “*Sembrar significa materializar y hacer amanecer lo que antes nos afectaba, nos preguntamos qué nos está afectando o nos está molestando, como confusión y espanto, esto es lo que sembramos en la chagra”.*

Don Óscar habla de las afectaciones del cuerpo, pero también enfatiza en otros males que afectan a la humanidad, así “*dominar el sueño, la pereza, la rabia*” hacen parte fundamental del bienestar integral del ser. En este sentido, concluye lo importante de alimentarse de la chagra guardando la dieta y de cuidar de los alimentos en la chagra; esto es lo que se llama palabra reproductora o mujer de abundancia.

Convertir lo amargo y venenoso en dulce, es poder de las manos de mujer; preparar *juiñoi*,, así como preparar ají negro, son tareas sumamente delicadas en tanto se está trabajando con yucas que son tóxicas si se consumen sin el tratamiento adecuado. Doña Carmen Nuyo es una mujer de baile, vive en el Kilómetro 11, pero nació en La Chorrera y es la *buinaiño* de las fiestas de la maloca del abuelo Cayetano. Ella cuenta cómo, durante la preparación de grandes cantidades de casabe, “*se sufre mucho*”, le duele la cabeza al machucar la yuca, al rallarla, “*te emborracha*”, dice doña Carmen narrándome la rudeza del trabajo con la yuca de veneno. El poder de la mujer procede no solo de su suavidad, por el contrario, el manejo de estas sustancias, el poder transformar el peligro en curación, es lo que demuestra su *mairiki*, capacidad vitalizadora.

Sobre la madre transformadora, don Óscar nos dice:

“Se siembra también barbasco, es lo que se considera palabra de sabor y olor a yuca brava, se considera que ahí la madre cambió de cuerpo y se vuelve madre transformadora y padre transformador y lo convierte en alimento, ya no nos envenenamos, lo transforma en alimento [se refiere al fuego que convierte el cianuro de la yuca en alimento como casabe y el tucupí], dormimos al calor y al pie de esa madre [fogón que da calor de vida], ella transforma todo lo fuerte-venenoso y no le duele la cabeza, no le es pesado, todo lo vuelve positivo en algo bueno”.

Una mujer dueña de casa grande es una *monifue riño*. A ella “no le falta nada”, tiene alimento en abundancia, alegría en abundancia, la gente quiere ir a sus trabajos y a su casa por estos motivos. “*Ella tiene de todo, todo el tiempo*”, dice mi suegro, “*debe tener yuca de toda clase, ñame, dale dale, maní, piña, de todo...*”. Doña Laura Albán, también del km 11, nombraba cinco grupos principales de yuca que debe tener una mujer de abundancia: yuca amarga para su ají, su casabe y sus *juari*; yuca de almidón para su cahuana; yuca *fareka*; yuca para comer; y yuca para ambil. Ella ordena eso por sectores, dice mi suegro, debe estar todo por lotecitos.

4.2. Amaneció Fareka

Eiño fareka buinaiño es la madre de la dulzura, la fuente de la calma y el enfriamiento; está pendiente de todo, alerta, pronta, sabia, tibieza del seno, dulzura de la leche materna, la cahuana, la manicuera, la yuca madre. La *fareka* es su fuerza más contundente, o *jira*, o *jagiyi*, o *mairiki*. Llevar cahuana y *juiñoi* a la casa grande son la mejor forma de hacer presencia con la fuerza de la mujer.

“*Eiño fareka buinaiño es el tronco donde nace, es el nombre que se le da a la esencia de la fuerza femenina, se nombra en el conjuro de la curación y la fuerza. Es su nombre místico, conecta con la narración de la creación, del consejo y del principio de vida de la fuerza de la mujer*”, asevera Arnold.

La bebida entregada por *moo buinaima* a la mujer. *Nuiogogitofe*, la yuca traída de la barriga de la boa (trabajo de campo Oscar Román).

“Todo lo que sembramos también es considerado como animales, lo que se llama *farekazi*, allá es bejuco yagé, y aquí es yuca de manicuera, que es *nuiongogitofe*, porque se trajo del estómago de la boa, este no tiene cianuro, no emborracha, porque todo lo demás tiene cianuro, aquí viene *jukumazi*: una variedad de yuca, nace también *juku juzitofe*: yuca de puerco espín, *korango juzitofe*: yuca de una variedad de sapo, *fizido juzitofe*: yuca de colibrí, *jizaido juzitofe*: yuca de guamo o de pescado, *yauda juzitofe*: yuca de venado blando, *kito juzitofe*: yuca de venado colorado, todo esto es medicina” (Oscar Román).

La yuca de *fareka* es considerada de gran importancia ritual, así como en la cotidianidad, pues es como “*el reemplazo de la leche materna*”. También, es la medicina para la rabia, para la inteligencia, es lo que enfría a los hombres cuando vienen con problemas o muy calientes del monte. Se ofrece en los bailes recién llegan los invitados precisamente para curar, limpiar, arreglar, “endulzar” cualquier amargura, mal pensamiento o problema que llegue allí, también como ofrecimiento de salud, bienestar... un consentimiento para el corazón. El sembrar *fareka* y compartirla implica entregar salud, conocimiento, amor.

Es una percepción generalizada la disminución del cultivo de la *fareka*. La presencia de *fareka* dentro de las chagras que visité fue poca; así mismo, la mayoría de las mujeres del km 11 se quejan por no tener semilla de esta variedad. En Araracuara, tampoco es generalizada su presencia, solo mujeres mayores o quienes están relacionadas con casas grandes y celebración de rituales mantienen este cultivo.

Muchas mujeres y hombres mayores también advierten sobre su desuso. A pesar de que es mencionada como un líquido fundamental para la crianza, “*es el reemplazo de la leche materna*”, casi nadie en la actualidad la prepara, a diferencia de la cahuana que se sostiene con mayor fuerza en la cocina indígena. Dentro de la maloca, también ha dejado de hacer presencia y solo se encuentra en contextos rituales, sin embargo, doña Esther Gómez, del km 11, me contaba la importancia de contar con esta bebida en los momentos de resolver conflictos entre las familias. “*Es una bebida que ayuda a que la gente no tenga malos pensamientos, tenga buena palabra, resuelva los problemas*”. Para ella, era importante que cuando se fueran a realizar asambleas dentro de la comunidad se llevara *fareka* a la casa grande, pues era un requisito para que la resolución de los problemas fuera efectiva.

Arnold se pregunta si la falta de *fareka* estará relacionada con los problemas internos de la comunidad y con lo que él evalúa como una gobernabilidad que no está siendo efectiva. Él apunta a que puede ser esta falta de enfriamiento y de endulzamiento lo que no está permitiendo que las decisiones que se toman sean las correctas.

4.2.1 Ser fareka riño

El relato presentado a continuación es de mi diario de campo; habla de mi experiencia con el cultivo de *fareka* y de aplicar lo aprendido; habla de mí como persona que entra al

mundo de sembrar y cosechar y de construir una relación con las plantas que va más allá de su utilidad alimentaria. También, muestra de una manera natural la relación con mis suegros, en especial con mi suegra quien hace presencia en nuestra vida de forma sutil, pero contundente. Cada una de sus apariciones trae un mensaje, un consejo, un regalo que advierte sobre su fortaleza y que es ejemplo. Ella es abundante, dulce, sabia, cuidadora, ella es *eiño fareka buinaiño* para nosotros en este momento.

Habla también de la potencia de la *fareka*, la fuerza que da, de cómo se usa para abrir la inteligencia y para facilitar el manejo de la gente. Es la compañera de una mujer de maloca, de una mujer que debe lidiar con la calentura de la gente, con problemas, chismes, enfrentamientos, rabia y otras enfermedades. Habla de la yuca *fareka* como vehículo de poder y autoridad desde la fuerza de la mujer.

“Finalmente, voy a cosechar, no solo las plantas, también la alegría de haber conseguido que crecieran, de que fueron bien cuidadas y que van a poder aumentarse porque su semilla abundó. Llego a ellas religiosamente, así como cuando las he limpiado, cultivado y consentido. Me han enseñado y he aprendido a sentir un respeto profundo por la yuca y lo que significa para el bienestar y la vida de la gente acá, más aún ella, la madre de la dulzura, *eiño fareka buinaiño*, la que nos da buenas palabras, pensamientos claros, salud y fuerza. Las saludo, les digo que están muy bonitas, en mi casa también me enseñaron desde niña que las matas entienden y que hay que hablarles y hasta ponerles música para que se sientan felices. Las limpiamos, cortamos las varas y las separamos cuidadosamente porque la otra misión importante es el resiembra, ya sea en ese momento o más adelante no hay que perder esta semilla. La expectativa crece, que tan grandes estarán, si ya estarán buenas todas, empezar a escarbar la tierra “como una guarita” dice mi suegro, despacito para no maltratarlas, descubriendo los surcos en la tierra que rodean a las “pepas” (los tubérculos), aflojando por los lados para que salga bonito. Después, el acto final, jalar, jalar firme y fuerte, con las piernas y la cadera, medir la fuerza, la potencia, la capacidad de una mujer para producir, y ya llegan... ya se ven... como en un parto, acaban de ver la luz, y son grandes, grandísimas, hermosas, redondeadas, algunas parecen enormes corazones,

allí está la dulzura y la curación aún repletas de tierra, vienen desde el frío seno de la madre.

Esta semana coseché, debe ser más o menos la quinta vez que recojo, para Arnold es un evento muy especial que haya *fareka* lista para preparar *juiñoi*. Casi siempre le comento a mi suegra quien está dispuesta a ayudarme a prepararla, aún no me siento lista para hacer todos los pasos sola, sobre todo cocinarla. Esta vez empiezo un poco tarde, la pelo, la lavo, llega ella y me ayuda a rallar y a colar, mientras tanto vuelve a darme consejo, a enseñarme sobre la *fareka*. Me dice que ella es mi medicina, que es sabiduría, que uno toma y después sin uno estar esperando llegan a su mente pensamientos de sabiduría y palabras dulces. Siempre que hablamos de esto me repite muchas cosas sobre la conjuración para que quede dulce usando la araña grande rojiza, sobre sus propiedades, pero también siempre me cuenta algo nuevo, la última vez que preparamos *juiñoi* me habló sobre la espuma que sale del caldo cuando uno está cocinándolo; me dijo que eso se va chupando, que eso es puro *nimaira uai*, que ahí está la palabra de sabiduría, también me cuenta que cura la rabia, que es para los malgeniados y groseros, que se da en la maloca para cuando hay reunión, para que la gente se endulce, no sea chismosa ni problemática... Hoy le pregunto por sus cultivos, me dice que antes a ella no le faltaba, que siempre tenía en la casa y que se levantaba muy temprano a prepararla.

Son más o menos las 8 de la noche cuando terminamos esta fase, después se debe dejar asentar el almidón lo que dura aproximadamente un par de horas para la cantidad que salió, a las diez entonces se va a cocinar.... Mi suegra está cansada, yo me atrevo y por primera vez me arriesgo a cocinarla sola, le digo que se vaya a descansar que yo la termino.

Me quedo sola, Arnold se fue a hacer mambe con su papá y llega tarde, siento algo de temor enfrentada a esa delicada tarea, además estoy con Leo y quiere que me vaya a descansar con él. Subo y lo acuesto para tratar de dormirlo y que para cuando esté lista para reducir ya él me deje libre para trabajar. No lo logro, así que son las 10 hay que prender candela, voy a revisar el caldo, debe estar claro, sin trazas de almidón para poderlo cocinar, aunque no estoy muy

segura creo que ya está listo... que nervios, muchachito en la hamaca y cargado a ratos, prendo el fogón de leña pues en gas se gasta mucho. Salen dos ollas, pongo una en el fogón de leña y otra en la estufa y empiezo a cocinar, la temperatura debe ser constante pues el caldo debe mantener un hervor fuerte, pero sin regarse, como con otras preparaciones. Dejarlo regar es perjudicial no solo por el desperdicio también algo simbólico, estoy preparando algo sagrado, la bebida de la dulzura, de la madre, así que no puede haber errores... puede suceder... se riega... le cae ceniza... pasan muchas cosas, pero se sostiene el ideal de perfección, de pureza, el absoluto control de todas las condiciones para que quede bien.

Ayer tome *juiñoi*, estas palabras que hoy escribo aquí, me las trajo ella, me inspiró, me llenó con su frescura y su dulzura para agradecerle a la tierra por la sabrosura, la benevolencia de su producción, la alquimia de la vida en la producción del alimento. Me llenó de fuerza para ser mujer y cuidar a mi familia, para darle fuerza a mi pareja, porque esa madre es sagrada y en ella reside el poder de la curación, la armonización y la vida (Diario de campo, 2020).

Mi suegra sigue siendo mi principal orientadora, aunque también hay otras mujeres en la comunidad que viven este ideal y han manifestado la importancia de la relación con sus plantas y en especial con la *fareka*. Ante la escasez de semillas y *fareka* dentro de la comunidad, uno de mis intereses y retos ha sido conseguir y mantener la mayor diversidad posible de ellas dentro de nuestra chagra, en especial me he esforzado por no perder la semilla de *fareka*. Iniciamos con una pequeña parcela de unas 10 planticas; desde el principio buscaba *aumentarlas* para compartirlas, sin embargo, ella es de muchos cuidados, “es *delicada*”. Requiere de suelos específicos y hay que mantenerla muy limpia, tampoco le gusta el exceso de lluvia, hay que mantenerla “*hoguereada*”, entre otros cuidados que no conozco.

Tener semilla “extra” para compartir es cosa de tiempo por eso me he dedicado a “hacerla aumentar”, *jebuiya*. Sembrarla y cuidarla me permitió la experiencia del cuidado y después de aprender sobre esta abuela me esmeré en que este aprendizaje fuera de la mejor forma posible, si no podía cuidar toda la chagra, por razones obvias... al menos iba a cuidar bien

la *fareka*. Así que las deshierbé, las visité, les hablé, las vi crecer, llevé a mis hijos a conocerlas y saludarlas, algunas murieron... A los ocho o nueve meses están listas para cosechar y, ya que son muy jugosas y dulces, son muy apetecidas por los animales, además la cantidad de agua que contienen las hace más propensa a podrirse dentro de la tierra rápidamente.

Esta yuca llegó a la casa y nos acompañó. Con *fareka*, endulzamos algunas de las presentaciones del doctorado, celebramos el grado de secundaria de Arnold, su año de gobierno y acompañó nuestras gestaciones. A la manera de ver de Arnold, él fue endulzado, suavizado, curado y guiado por esa fuerza vital. También Leo, nuestro hijo, fue alimentado con ese jugo que según dicen las abuelas es como la leche materna. Yo he sido parte de esa curación, de esa conjuración. Yo como mujer me vínculo con ella, y después de recoger y tratar de aplicar lo aprendido también *he sido fareka*.

Puedo decir que tener *fareka* me ha permitido participar y mostrar cierta fuerza dentro de la comunidad, presentarla y ofrecerla en la maloca implicó que en mí se había asentado cierto conocimiento. En mi posición de "*riaño*", mujer blanca, sigue siendo valioso el que participe del cumplimiento de mandatos sobre cómo ser mujer de abundancia y la *fareka* me inscribe en ese camino. Casia Saldaña, entre risas, pero con convicción, habló en esa ocasión del *doctorado de la fareka* argumentando de que tener y preparar *fareka* hacen parte de manejos especializados. Mi suegra me dice que "*eso no lo tenía cualquiera*" y me cuenta que las yucas de *fareka* eran manejadas por mujeres pertenecientes a linajes de maloca, y que "ella" es muy especial y celosa de manejar.

Recuerdo particularmente el cumpleaños de Arnold que celebramos en la casa grande, preparé el *juiñoi* sola así que era mayor mi nerviosismo. Algunos invitados a la maloca fueron a mambear, a tomar cahuana y a cenar, yo tenía mi *juiñoi* y a la vez era toda una presentación de mi como mujer dentro de la maloca. Afortunadamente, me fue bien, ella me cuidó y me protegió.

"Casi a las 6 nos vamos para la maloca, y allá llego yo con "mi dulzura" ... tengo nervios, sé que me van a evaluar, pero también tengo alegría de poder ofrecer esta bebida tan especial y más aún poder decir que yo sembré y coseché esa yuca.... ¿Qué pensarán ellos de mí? Están algunos abuelos y otros mambeadores, también las doñas de la comunidad, las expertas en casabes, ají, cahuana y por supuesto en

juiñoi. Con mucho respeto, me acerco a los señores del mambadero y les voy ofreciendo una cuyita. Los comentarios no se hacen esperar...

¡*Muruiño!*!, me saluda uno; ¡*trae pura dulzura!*!, dice otro. Esa sí es la propia vida, el propio espíritu, le hablan a ella (a la *fareka*). Ya probé la dulzura y la fuerza de tu mujer, le dice el abuelo Fernando a Arnold. La mujer de un *iyaima* tiene que tener mucha manicuera terminan por decir.

Muchas palabras inspiraron tal noche esa bebida, palabras que fueron para mí también porque yo la concebí, la gesté(ione) y la traje. Le di vida a ese espíritu de la salud, de la fuerza, de la inteligencia, de la dulzura que vienen en ella y eso me hizo sentir fuerte, capaz y poderosa.

¡*Jirori Juiñoi!*

¿Por qué no la tomamos más? ¿Por qué se acabó la semilla de la yuca dulce? ¿Qué preparaciones más se hacen con ella? Un buen rato, fue tema de conversación entre las mujeres. Luego, les cuento de mi reto de reproducir mucha para poder compartir semilla; se alegran, me piden, me dicen que tienen, pero poquita, todas coincidimos en que es muy importante y hay que volver a tenerla, buscarla, beberla.

Ello puede derivarse de la gran responsabilidad que implica su preparación, una *fareka* mal preparada, por ejemplo, en el contexto de un baile, puede literalmente matar a la gente. Doña Leopoldina me contó cómo en cierto baile se cosecharon varios bultos de *fareka*; sin embargo, entre la cosecha, se confundieron algunas yucas bravas sin que nadie se diera cuenta. La preparación continuó hasta que en el momento de la merma probaron el caldo y le sintieron un sabor particular, después de revisar lograron constatar que se habían mesclado diferentes yucas, a lo que intentaron por medio de la cocción arreglar la preparación, pero finalmente, ante el riesgo de que a la gente le cayera mal esta bebida tan delicada, decidieron botar la preparación que más o menos eran dos fondos grandes, lo que había implicado una gran cantidad de trabajo desde la siembra de la yuca que debía darse por perdido.

4.2.2 Endulzar y enfriar

La política indígena podría fundamentarse en estas dos funciones que orgánicamente se atribuyen a las bebidas manejadas por la mujer: endulzar y enfriar. Si suponemos que potencialmente todas las relaciones con otra gente que no es la propia son hostiles, que la humanidad, y en particular lo masculino, que actúa en la esfera de lo público, siempre va a tender a ser caliente/conflictivo, en contraste, la mujer/*fareka* habla de la política del manejo de las buenas relaciones sociales, de la curación de los problemas, las envidias y los odios, la resolución de conflictos y prioriza el cuidado de los otros por sobre la imposición de poderes o la violencia atribuida culturalmente a la esfera masculina.

Si el tabaco y la coca son calentura y amargura, la yuca dulce, la mujer, es precisamente su compensación... dulzura y enfriamiento. La mujer aparece como la encargada de la emisión de la palabra dulce y fría, lo que significa el funcionamiento de un ordenamiento social y político que le permite armonizar, ordenar, apacentar, curar, y más, conflictos y enfermedades tanto corporales como espirituales, de la misma manera individuales y sociales.

Kuiru Castro (2019), mujer líder murui-minika, abogada, nieta de linaje de autoridad, reivindica la fuerza de la *fareka*, la presencia de la mujer-*fareka* y su palabra de dulzura como parte de las luchas de resistencia política de las mujeres murui desde los tiempos de la cauchería. Este interesante análisis expone a la mujer en el centro de la formación moral de la familia como principal agente de recomposición cultural y reivindicación política por medio de la fuerza de la manicuera. Declara fehacientemente que mientras haya semilla, *fareka* y mujeres de *fareka* – poder de mujer- habrá garantía para la vida de las generaciones venideras.

Le pregunto a Arnold por la abuela *fareka* y su capacidad de endulzar y enfriar:

“Tabaco y coca necesitan enfriarse, ellos comparten el mismo principio, cuidar la vida cuidar la familia, junto con la *fareka* dejan esa enseñanza en la humanidad, “usted como mujer así va a caminar, usted como hombre así va a caminar”, “tú eres un hijo”.

Ella es *uzuño*, *eiño fareka buinaiño* viene hablando de trabajo, ella es una medicina, hay que cuidarla como a una hija, es tu fuerza, es la abundancia, también tiene reglas, hay que hacer los pasos para la formación del dominio de tu carácter, actitudes, comportamientos, está aconsejando la madre.

Ella reza a *Eiño fareka buinaiño*, cuando una mujer o un hombre se siente solo, enfermo, el que conoce ese principio y cuando está débil, en nombre de *Eiño fareka buinaiño*, la mujer se conjura, en ella se incorpora ese espíritu de esa fuerza vital, el hombre en cambio pide ayuda a la fuerza de esa madre protectora.

Eiño fareka buinaiño maiña kue komeki naime

Es un rezo para aliviar

para caminar bien

para trabajar con la familia

pide fuerza para limpiar todo lo que está molestando nuestra vida”.

4.2.3 Ya hay semilla, la fuerza de la familia crece

La semilla y esta yuca tejen relaciones. Doña Leopoldina Kudo, de Araracuara, lleva más de 50 años (los años que tiene su matrimonio) cuidando la yuca de manicuera que le dio su suegra, la semilla se hereda y se comparte entre la familia. Permite rastrear parentescos y afinidades, la *fareka* junto con las demás plantas de la chagra fue guardada y atesorada desde los tiempos del desplazamiento forzado por la caucharía. Las mujeres cuentan cómo muchas veces su único equipaje consistía en sus semillas, cómo las sembraban en el monte escondidas y cómo el perseguir y acabar con sus semillas y cultivos fue parte de la violencia sistémica contra las poblaciones indígenas en aquel nefasto episodio histórico. Tener chagra, mantener semillas como la de *fareka*, consumir los alimentos propios, beber manicuera, y sostener todos los conocimientos femeninos sobre el cuidado, la producción y la reproducción hace parte de lo que Kuiru Castro (2019) categoriza como *resistencias en la cotidianidad* y que hacen parte de las acciones políticas agenciadas por las mujeres desde el dominio de la alimentación.

A mí, cuidarla me trajo felicidad, desde que sembramos las primeras plantas de *fareka* las he cosechado más o menos cinco veces; cada preparación, cada evento, cada destino final de esa bebida ha sido diferente, sin embargo, en todos hay una constante, la presencia de mi suegra. Ella ha sido muy amorosa y una gran compañía; es una madre también para mí, me guía, me aconseja, me enseña, está pendiente de lo que yo necesito. También, me atiende, me cuida, me consiente. Siempre que preparamos *juiñoi* ella va

soltando su palabra, me va contando, me va diciendo para qué sirve, cómo se toma; muchas de estas cosas me las repite siempre, pero cada vez hay algo más, algo nuevo, poco a poco ha ido destapando ese canasto y entregándome sus secretos. *Jiira* para que quede dulce, curaciones que ella tiene en su cuerpo y que le dejó su abuela, usos. Cada preparación abre un capítulo diferente.

Esa fuerza que ella me entrega es para que pueda cuidar bien a su hijo y a sus nietos, el manejo de esa planta se va heredando para el cuidado de todos. Sin embargo, ella es insistente con que esta abuelita de sabiduría era manejada por “gente especial”, ella se refiere a gente de casa grande, no era una semilla manejada por toda la población; otros relatos mencionan que se usa como parte de la crianza temprana de los niños, así que no me queda muy claro todavía si existió en algún momento una discriminación en su uso. Kuiru Castro (2019) menciona su empleo como método de planificación familiar, acompañada por *jiira* que son emitidos por curanderos especializados.

Así como para otros pueblos amazónicos, la yuca produce y reproduce la identidad y las relaciones sociales que son mediadas por las mujeres. Toda esa fuerza, que conecta a las mujeres-*fareka* con sus hijos, nietos, con sus parientes, con quienes son lejanos o no tanto, ese es el *mairiki* de la *fareka*, el cuidado de la familia, de los hijos de sangre, pero también de los *uruki* en el ritual, es la abuela que cultiva las buenas relaciones en las esferas doméstica y pública. Podríamos decir que es la agencia de las prácticas políticas de la mujer de centro.

Si hay semilla, yuca dulce y *juiñoi*, hay cuerpos con *mairiki* para dominar la enfermedad, sobre todo los malos sentimientos y pensamientos que llevan a malas relaciones. La *fareka* agencia una socialidad armónica y positiva demostrando autoridad en cuanto el fin principal de la vida social es la armonización y la abundancia, en este caso, de buenas relaciones. En el caso de las celebraciones rituales a donde acude “otra gente” potencialmente enemigos, la mujer maloquera inicia con el ofrecimiento de *fareka* que da entrada a la curación y prevención del conflicto. Es la mujer y su política de cuidado, alimentación, enfriamiento y endulzamiento la que enfrenta y gestiona la llegada de los “otros”, así como el cuidado de los de “adentro”, mujeres poderosas mujeres con fuerza de yuca dulce, *Ore farekaiño*, *Ore naimekiiño*, *Ore farekaiño*, *Ore naimekiiño*.

Si hay semilla de *fareka*, hay dulzura, curación para todos; si hay semilla de *fareka*, la fuerza de la familia crece.

4.3 Fareka uai-Palabra fuerza de mujer

“Esa es la fuerza que necesita nuestro cuerpo, que necesita la palabra, ella empieza a pedir (eiño fareka buinaiño), yuca, cahuana, ir a la chagra, ella quiere tomar todos los días fareka, que tú tomes, que le des a tu hijo, que los vecinos tomen. Esa madre empieza a pedir para sus hijos, para tranquilizar el alma; entonces esa fuerza tiene muchos enemigos. Primer enemigo es la pereza, ese también es dueño del mundo, si usted tiene pereza no va hacer chagra, no coge machete, la desobediencia, uno ya no cree que ella es la madre para que le vaya bien, desconfianza. Toda esa basura que no deja surgir eso que es lo que hace más falta, peleas, eso no deja concentrar una energía para poder cultivar y traer esa medicina. Esa curación empieza desde organizar, desde dejar la pereza, la sordera, todo eso que no nos deja ir a la chagra a sembrar, dolores de hueso... todo eso son maleficios para no avanzar en un proceso que se está buscando en cada familia” (Arnold Vásquez, charla en la casa, 2022).

Palabra de yuca dulce, palabra para enfriar lo caliente, palabra para endulzar lo amargo, para cuidar a los hombres. La razón de ser de una mujer de abundancia está expresada en su trabajo y se origina en la relación con las plantas, de donde proviene su fuerza. Su capacidad y poder se manifiestan en general en múltiples prácticas de cuidado de la chagra, de la familia, de las relaciones sociales; y, para el caso de algunas especialistas, de la vida ritual.

Podríamos encontrar una diferencia fundamental entre las expresiones de fuerza y capacidad entre los hombres y las mujeres indígenas. En los hombres, el rasgo dominante de la demostración de su capacidad está relacionado con el manejo de la oratoria en el mambadero, y la transmisión de *yetarafue*. En el caso de la mujer, su pensamiento “amanece” en asuntos de índole más material, principalmente relacionados con la producción y reproducción sociales, es decir, alimentos e hijos. Sin embargo, hay un plano poco explorado sobre el *mairiki* de la mujer y es la mediación y curación de las relaciones sociales que es vehiculizada por medio del manejo de las sustancias que produce y de un discurso imbricado con la circulación de dichas sustancias.

Ofrecer cahuana, casabe, ají y manicuera es un acto que vehiculiza enseñanzas de consejo para el buen funcionamiento de las relaciones sociales. Los subproductos de las plantas que maneja están presentes en la vida cotidiana y en la vida ritual para curar, regañar, endulzar y enfriar de una manera más que discursiva. Ellos tienen un efecto sobre el cuerpo que podríamos decir hace que el cuerpo experimente sensorialmente un aprendizaje sobre la ética y la armonía que es lo que su búsqueda pretende transmitir.

El manejo y la preparación de alimentos, la crianza, los cuidados de la familia y del hogar en general, las relaciones familiares y todas las interacciones cotidianas en relación con las chagras, son lo que permiten una transmisión permanente de esa clase de poder al que nos hemos venido refiriendo. Entre más capaz es una mujer de cuidar a los demás, también es más fuerte, quienes son mujeres orientadas en estos principios saben sobre su potencia. De esto son evidencia chagras grandes, comida en abundancia, familias numerosas, y está en su porte, su serenidad, la entonación de su voz, su imponencia reflejada en el manejo de su cuerpo y en el cuidado de su familia.

En la chagra, la mujer se configura como madre, madre no en un sentido biológico ni familiar, sino en un sentido universal, allí es una madre del alimento, del cuidado, de la curación y desde esa lógica de ser madre de alimento y de cuidado ya está protegiendo semilla, cuidando biodiversidad, transmitiendo prácticos, generando transformación de alimentos que tienen significado más allá del meramente nutricional físico. Ella está transmitiendo una ética y una moral del cuidado de su gente y en general del mundo, eso se ve mucho más explícito en el caso de las mujeres que son formadas o que nacen para tender casas grandes, para dirigir y liderar y que nacen o se forman como mujeres de autoridad. En ese caso, esas mujeres tienen responsabilidades extendidas hacia el cuidado del mundo, y eso se evidencia en la ejecución de los rituales en donde toda la siembra y el cuidado de las chagras, que son destinadas especialmente para los rituales, están “conjuradas” en un sentido de cuidado universal, no solo físico sino espiritual. Esa chagra que forma madres está formando a su vez una ética particular del ejercicio de la autoridad y del poder fundamentado en el cuidado de la vida, del territorio, de la gente, de todos los seres que están relacionados con esa chagra.

Las prácticas alimentarias y todo el tema de las dietas son saberes especializados que además le permiten a la mujeres ese ejercicio de autoridad y le permiten a la mujer dar esa formación para la generación de la verdadera humanidad. Es gente que no va a tener

comportamientos adecuados, que no va a generar conflictos, a desarmonizar el seguimiento de todas esas dietas que ellas conocen. Permite el enfriamiento, el endulzamiento, el mantenimiento de unas condiciones sociales estables, de unas relaciones sociales positivas.

Hay que hablar particularmente de esa relación que tiene ella, de ser parte o de tener en su cuerpo otros seres plantas, ella es yuca, ella es ají, ella es piña, en general las personas somos aliento, esencia de esos seres, nuestro cuerpo recibe la esencia alimentaria, nutricional y en del espíritu, su *jagiyi*, su *mairiki*, esos alimentos. La yuca transmite esa fuerza; las frutas, esa dulzura. El ñame y cada uno de los alimentos que se consumen hacen parte de la fuerza, del *mairiki* de esa mujer. Entonces, esas madres del alimento, esas madres de la dulzura, están presentando, ellas son la viva expresión de la fuerza de ese mundo de las plantas y de cómo no existe un límite, una línea que divida a la gente de las plantas, y de cómo sí hay una continuidad entre esos alientos, esos espíritus y esas fuerzas porque todos esos sabores y colores que nacen en la chagra están también en los cuerpos de la gente y son presentados como gente, son mujeres yuca, mujeres ají, mujeres maní, hombres tabaco, hombres coca. Esto nos deja un camino abierto también al repensar esa continuidad entre el ser, la fuerza y el aliento que compartimos con la plantas con quienes somos consustanciales, somos familia, y que son los seres de la chagra quienes agencian en los cuerpos de la gente determinadas fuerzas, capacidades, emociones, capacidades.

4.3.1 Tocar el corazón de la madre

Arnold va cerrando también su palabra:

“La mujer cuida sus plantas, así como el hombre cuida las suyas. La persona cuida su planta, así la planta cuida a la persona, es un círculo de cuidado. Esa mujer va a incorporar su misma fuerza que entregó a esa planta, esa planta le va a instruir, le va dando conocimiento para poder ver más allá de lo que podemos ver aquí. Esa abuela que está manejando esa planta en la noche va a soñar con ella, y va empezar a encontrar respuestas al misterio. Esas plantas vienen luchando con la oscuridad que destruye a la humanidad, para tener esa fortaleza hay que tener esos elementos, no es una fuerza solo para una mujer uitota, es una fuerza para todas

las mujeres, para mantener esos principios. Ella (la mujer) dice *kue ei*: esa es mi madre, en ese nivel de entendimiento ellos vienen a estar sentados como padres y madres (coca, tabaco, *fareka*). Tienes tu canasto de toda esa abundancia, para que tenga larga vida, ese canasto de armas para que defienda a su familia. Es un estilo de vida de los *nimairama*, de las *buinaima*, de las mujeres que se conectan con el universo, que curan el mundo.

Dice abuelo: nosotros andamos bien armados.

Eiño fareka buinaiño está sentada mirando, ¿qué le pasa a mi hijo?, ¿Qué le pasa a mi hija? Pero ella nunca va a estar brava, porque es que ella es dulce.

Eiño fareka buinaiño, maiña kue komeki, naime. Abuela *fareka buinaiño*, ven y endulza mi corazón (mientras conversamos, Leo, mi hijo, canta este jira que le enseñó su papa).

¿Cuántas veces ella cocinó su *fareka*? Ella ya sabe dominar la rabia, el desespero, sus emociones (dominar la candela, la paciencia en la preparación, en el trabajo ella está aprendiendo a manejar sus emociones). Así como hacer mambe, uno está controlando el fuego. Ella sabe cómo es la rabia del ser humano, para que esa rabia se convierta en medicina.

En el fondo de esa dulzura.... ¿una abuela que sea tan dulce... dónde está? ¿Que haya madurado con esos principios? *Eiño fareka buinaiño* es un estilo de mujer, una *muruiño*. Mamá criaba con esa planta, les llevaba a la chagra y a la enseñanza de esos principios y valores para que sea esa dinastía. Esa defensa, ese enfriamiento no solo del ser humano, sino de plantas, animales, espíritus. Todo el que venga a hacer daño cae en esa dulzura, todo lo amargo ella lo vuelve dulce, todo lo venenoso ella lo limpió y te entrega vida, porque yo crecí en la candela (dice ella – la *fareka*-). Para que usted viva conmigo, tiene que ser buen hombre. Tocar el corazón de la madre, de la abuela *eiño fareka buinaiño*.

Debe haber en la casa. Debe estar en el mambadero. A la mujer de un maloquero no le debe faltar, debe haber en el baile”.

Si un hombre de maloca no está completo sin su mujer, una mujer de maloca, es decir una mujer de autoridad, no está completa sin su *fareka*. En el tiempo ritual, la *fareka* aparece también como una bebida ofrecida a los dueños espirituales del baile, a los

abuelos y abuelas que ya se fueron y que en las celebraciones rituales tienen un momento de llegada al mambeadero. Allí, se reserva un recipiente particular que está destinado para que ellos beban y se endulcen, para que apacigüen su sed y de esa manera se reafirme que sus hijos y nietos escucharon el consejo y el legado de conocimientos sobre el manejo del mundo que continúa existiendo.

4.3.1.1 El sufrimiento y el consuelo de la mujer *fareka*

Cultivar, deshierbar, halar, aguantar sol, rasguñarse, realizar el trabajo de la chagra, rallar, machucar, exprimir, aguantar la calentura del fogón para transformar, son trabajos pesados, rudos; apacentar, convertir los malos sentimientos en buenos, la rabia en tranquilidad, la enfermedad en dulzura, endulzar y enfriar es el poder de la mujer de manicuera.

La chagra, cultivar y cuidar las plantas, así como criar y cuidar una familia son asuntos en los que se sufre, la mujer indígena ha sido víctima de mucho sufrimiento, no solo por la naturaleza de su trabajo que es rudo, sino también por la influencia sobre los valores y la ética dejadas en los pensamientos de los indígenas tras la evangelización católica, la explotación de su trabajo, violaciones, maltrato, discriminación de género entre otras notorias problemáticas socioculturales que han normalizado comportamientos machistas y violencia física, emocional y económica hacia la mujer.

Kuiru Castro (2019) menciona cómo en el tiempo de la destrucción de la cauchería las mujeres encontraron en el cuidado nocturno de sus semillas (de día estaban esclavizadas en las caucherías) una forma de sostener su tradición y su vida. Quizá estratégicamente, o por condiciones más emocionales, se escondieron para cuidar plantas y semillas en el monte, practicar su idioma, mantener las preparaciones de alimento de su tradición, y quizás llorar. Las mujeres encontraban en sus plantas cierto desahogo que las conectaba con su vida antes de la catástrofe. Todavía es así, Rufina Román menciona cómo algunas mujeres le cuentan que la chagra también es el *consuelo de la mujer*, allí acuden cuando tienen problemas familiares para desahogarse, llorar, trabajar y “olvidarse”, para renovar sus fuerzas y su espíritu. En todo sentido, el cuidado de las plantas fortalece, “de allá volvían otra vez con un corazón más tranquilo pa’ venir a hacer la comida, pensando en sus hijos, olvidándose”, cuenta Rufina.

Cuidar implica en muchos sentidos realizar ciertos sacrificios que en ocasiones ponen el bienestar del cuidado por sobre el cuidador. Ese sacrificio ya no es sufrimiento, se transforma en una experiencia que da capacidad y poder.

Recordemos a doña Laura cuando nos habla del valor de la yuca, ella habla de cómo ese valor está relacionado con el trabajo para su manejo y producción agenciado principalmente por la mujer, pero en otros términos tiene valor porque sus ancestros “sembraron en ella” la palabra de abundancia, la palabra del trabajo de la chagra, que ahora hace parte de su cuerpo y de su vida, y esa palabra es palabra de fuerza es *mairiki*.

Hasta ahora hemos comprendido a la mujer indígena como una cuidadora natural de su familia encargada del manejo³⁵ de las plantas cultivadas y su transformación para la alimentación y la curación y de la atención a la crianza y al hogar como dos de los aspectos principales. Algunos estudios se han aproximado a la comprensión de la complejidad de las prácticas de cuidado cotidiano orientadas y encabezadas por las mujeres, así como la visibilización de una dimensión política que se aparta de las lecturas tradicionales de lo político como masculino y público dejándonos comprender desde la cotidianidad y la intimidad del hogar, las acciones y capacidades femeninas como acciones políticas concretas y contundentes (Maizza & Cabral de Oliveira, 2022).

Las mujeres son responsables de orientar el cuidado familiar y social y la circulación de conocimientos y prácticas en redes que se conforman a través del parentesco o la afinidad; las recomendaciones sobre el cuidado físico y espiritual de la familia son heredadas y compartidas permanentemente entre los círculos femeninos. Estos cuidados y consejos están delicadamente administrados según el género y en cada etapa de la vida de manera diferente. Asuntos como la dieta, prácticas preventivas como preparaciones vegetales, curaciones espirituales, todo está sujeto al momento del ciclo vital de cada persona y este conocimiento es claro para ellas, sobre todo en la primera infancia, en lo que se ha denominado la etapa de educación en el fogón y que es cuando niños y niñas están al

³⁵ Manejo es una noción compleja que comprende un conjunto de conocimientos, capacidades, prácticas, que se orientan hacia determinado fin. Puede servir para comprender el gobierno, el ordenamiento territorial, la administración de salud... abundancia. El manejo puede ser operado desde la cotidianidad, por ejemplo, en la chagra o la transformación de la yuca, hasta llegar a ámbitos de los especialistas como, por ejemplo, el manejo ritual para la curación del mundo. En este texto, es usado como un concepto amplio que se debe comprender contextualmente.

cuidado de la madre. Después de esta etapa, los niños empiezan a pasar más tiempo con sus padres, encargándose el padre del consejo y la orientación de determinadas prácticas con los niños y quedando las niñas bajo la formación de la madre. Eso era así antiguamente dirían las abuelas.

Podemos argumentar ampliamente como por ejemplo todas las actividades relacionadas con alimentar (desde el pensamiento de cultivar, hasta las complejas acciones de transformación y la distribución) están en la base de complejas ontologías que entienden las capacidades de las mujeres para el manejo de la alimentación en relación con la formación de humanidad, la identidad étnica-clánica, las relaciones de parentesco y afinidad, la curación, la fuerza económica, emergencia de autoridad, entre muchos otros aspectos de la vida del territorio.

A la vez, las mujeres se han reconocido como especialistas en ciertos campos “tradicionales” del cuidado de la vida como, por ejemplo, la partería, pero sobre lo que queremos insistir es en la observación de los actos cotidianos de las mujeres para reconocer en ellos la potencia de su agencia en el cuidado de la vida. Dentro de la tradición murui, la mujer es nombrada de muchas formas en relación con todos los atributos que posee. Estas capacidades de las mujeres son “entregadas” a ellas desde el inicio de la creación..., es su fuerza..., es su trabajo, es como asumir una misión frente a la humanidad.

Las practicas realizadas por las mujeres que hacen parte de lo que ellas mencionan como su “trabajo” están todas atravesadas por el objetivo del bienestar. El “dominio” del trabajo de sus chagras y del sostenimiento del hogar es lo que hace a una mujer verdadera.

Hemos comprendido los espacios de diálogo y conocimientos femeninos que se encuentran imbricados con acciones de trabajo. Poder recibir consejos y conocimientos de las mujeres implica estar haciendo-materializando, es un saber que depende del hacer. A diferencia del mameadero, este conocimiento no se encuentra contenido en una historia lineal, concentrada en el uso de la palabra y la escucha de manera estática. La mujer, mientras aconseja, está en movimiento, cuidando sus plantas, transformando alimento, cuidando sus niños, tejiendo, materializando.

Hacer chagra es un acto formativo, preventivo, curativo, actúa en el individuo directamente, pero a la vez este manejo implica una irradiación de cuidado hacia la familia, la comunidad, el mundo. Tener chagra es un asunto de defensa contra la enfermedad, allí se cultivan esas plantas que son las que van a alimentar, curar y cuidar el cuerpo.

La preparación de alimentos es igual a una conjuración de cuidado, existen *jira* relacionados con la transformación de la yuca para que aumente, para que las preparaciones queden dulces, para que espesen, para que todo mejore con el impulso de esos alientos de vida. La madre está allí cuidando el fogón, conjurando curación, tiene sus rezos para ese momento. Ella sabe qué alimento necesita el cuerpo de su esposo, de sus hijos, también ella alimenta para sanar cuando algo no está funcionando bien.

Es preciso tener yuca brava, yuca de manicuera, ají, piña, albahaca, ñame, dale-dale, caimo, maraca, porque las mujeres entregan fuerza al cultivo de las plantas y esta fuerza circula de regreso a su familia trayendo bienestar, fortaleza, inteligencia, cualidades físicas, fortaleza emocional, desarrollo intelectual y sabiduría. La mujer sembradora, cosechadora, opera relaciones con otros seres del territorio, seres plantas que traen bienestar de ser bien manejados. Es sobre estas acciones diarias, muchas veces percibidas como oficios, que queremos profundizar para vislumbrar toda la agencia política y la potencia de las capacidades operadas desde la fuerza del cuidado cotidiano y el espacio íntimo, doméstico o la chagra. Hacia estos espacios, y lo que ocurre en ellos bajo el manejo de la mujer, es que también debemos extender la mirada para concebir una verdadera comprensión de “lo político” y la vida política operada desde la esfera de manejo de las mujeres.

No solo prepara el alimento, ella esta haciendo circular por medio de esas sustancias formación de persona, cuerpo y ética, educación, consejo, la mujer es comprendida como purificadoras del alimento. La que endulza, la que enfría, que en términos uitotos son los poderes que tienen las mujeres para la gestión de la vida familiar y social y para el cuidado de la vida.

Las mujeres reconocen no solo la potencia nutricional de los alimentos que brindan, ellas son las responsables del cuidado de la alimentación en las diferentes etapas de la vida para la formación de cuerpos con cualidades y capacidades físicas, intelectuales y espirituales que pueden ser conformadas a través del manejo del alimento: en la niñez, para la formación de cuerpos saludables, trabajadores; en la pubertad, para el fortalecimiento de ciertas capacidades. En el manejo de la enfermedad, deben conocer

todos los detalles de administración de cada alimento según sea permitido o no y en la formación de especialistas son quienes también conocen las restricciones que permiten que los cuerpos se sostengan en determinados caminos de conocimiento que requieren prescripciones alimentarias estrictas o específicas. Nada más cotidiano y persistente que el acto de alimentarse, las mujeres con el dominio de estos conocimientos conforman cuerpos, relaciones sociales y capacidades diariamente por medio de la aplicación de sus conocimientos sobre el manejo y cuidado de las plantas en la chagra, la transformación de los productos de la chagra, la administración de alimentos.

La mujer aporta desde su cuerpo el principal cuidado de la vida desde la concepción. Gestar, amamantar, criar, cuidar, aconsejar, alimentar, sostener. Para sostener una reproducción saludable, existe un conjunto de cuidados especializados que van desde dietas rigurosas hasta prácticas diarias o esporádicas como baños, té, sahumeros, rezos, bebidas calientes, entre muchas otras.

En particular, para la salud reproductiva femenina las mujeres han conservado en el tiempo un conjunto de conocimientos, semillas y plantas que les han permitido ejercer tratamientos y prácticas de autocuidado muchas veces más eficientes que las ofrecidas por la medicina occidental.

El fogón es el mambeadero de la mujer, aunque no se debe tomar de manera literal la comparación. Sin embargo, sí nos permite comprender que la mujer también tiene espacios de debate en donde se dialogan y transmiten conocimientos especializados sobre el cuidado, la curación, el trabajo, la tradición, la historia, el consejo, entre muchos otros. Podríamos mencionar tres lugares sobresalientes en donde se activa la transmisión de conocimientos y consejos y en donde se llevan a cabo las principales prácticas de cuidado de las mujeres: la chagra, el hogar-maloca y, uno más específico, el fogón, territorio alquímico desde donde se opera el manejo del mundo, se transforma alimento, se cocina, asa, merma, calienta, tuesta, se purifica; actos que pueden y que determinan con fuerza el bienestar humano.

También, es importante comprender que el conocimiento de las mujeres, así como su consejo se manifiesta de manera material, la demostración de su saber está presente en su alimento, su bebida, su tejido. Cada producto del trabajo de sus manos es una exposición personal de su fuerza, su aliento, su espíritu. Si tu cahuana es dulce, tu misma

eres dulzura; si tu cahuana esta desabrida, pues así está tu cuerpo en ese momento. Y eso viene desde la chagra, mi chagra soy yo, se dice. Esa conexión material entre las personas, su trabajo, su alimento y la fuerza y aliento que circula en ellos es muy clara para ellas en tanto cumplimiento de su papel en el cuidado de la vida.

Tener salud y saber alimentarse están relacionados con conocer también la historia de esos seres-planta que van a hacer parte del cuerpo. So solo se come alimento por hambre o para que el cuerpo se engorde, se está comiendo porque cada alimento también es una defensa espiritual, protege de las enfermedades que van a venir en el mundo, y se va a acudir a esa planta o a ese alimento para poder curar esa enfermedad desde el reconocimiento desde esas historias propias que nos hablan de las enfermedades, su origen y como pueden curarse por medio de las plantas. Para los uitoto, cada planta trae su *yetarafue*³⁶, su consejo de formación. Las plantas pueden ser tratadas como madres, abuelas, hijas, nietas, seres hacia quienes se extienden las redes de cuidado, seres “plantas” dejadas por el creador para el cuidado de la vida, que dan mucho poder, y que el mal manejo de este poder también puede ocasionar enfermedades y desgracias.

“Ayer estuve en la chagra, fuimos con Arnold a buscar *fareka* para preparar *juiñoi* con mi suegra y cerrar este capítulo. Estamos en invierno, cuando llegamos a la entrada del camino estaba inundado, íbamos con doña Esther quien se devolvió porque no quiso entrar. Nosotros seguimos adelante, íbamos con Salvador, nuestro pequeño bebé de tres meses. Después de caminar con el agua a la rodilla por encima de raíces y puentes medio rotos, casi un kilómetro de recorrido, ya estábamos cerca de la *fareka*. Llegamos, tomamos aliento y nos dirigimos hacia lo que en mi mente debería ser un conjunto de más o menos unas 15 plantas que ya deberían estar listas para cosechar. Alistamos machetes y cuando llegamos allí encontramos un terreno lleno de hierbas que cubrían a unas pequeñas plantas que todavía no se habían desarrollado bien. Me desilusioné un poco, sin embargo, Arnold empezó a limpiar a ver qué encontrábamos. Yo llevaba a Salva cargado por lo que no podía ayudar mucho, pero era importante tenerlo allí así pequeñito, viviendo ese momento. El sol subió, empezó a hacer mucho calor, lo que me recordó el sufrimiento por el calor y la fuerza que las mujeres conjuran para que el

³⁶ Palabra de consejo.

sol no las domine. Luego las hormigas me picaron los pies, y Salvador empezó a llorar, pues se despertó y también sintió mucho calor. Como era un plan de ambos, no me sentía bien saliendo a correr para la casa, pero si me confronta cierto desespero originado en mi vida urbana y la pérdida de costumbre de estar en la chagra. Tomamos agua, refresqué a Salvador bañándolo un poco, me quité las hormigas y seguimos adelante. En últimas, todos estos son males menores frente a lo que vamos a sacar -pensé-, buscamos en varios lugares en donde pensamos que habría *fareka*. Finalmente, solo dos matas estaban maduras y de ellas recogimos los tubérculos, el trabajo que siguió fue resembrar los esquejes, pues con este panorama era muy importante garantizar que quedaran otras plantitas creciendo para que no se pierda la semilla.

Pensamos que el terreno en donde estaban las anteriores estaba ya muy utilizado, así que fue necesario abrir otro espacio nuevo para el resiembra, más calor, ahora mosquitos, sudor, cansancio, sed, se aproxima el medio día. Un poco de hambre, pero hay que sembrar pienso; esta planta es muy curativa y no podemos perder la semilla, además todavía quiero ir a ver otro lugar en donde pienso puede haber otra *fareka* buena. Sembramos alrededor de 30 esquejes, y vamos volviendo a la casa, revisamos y no es *fareka*, así que con lo que tenemos nos vamos a la cabaña de la chagra. Llegamos con nuestra yuca, y es delicioso verla y estar allí. El cansancio es alegría y satisfacción, tomamos agua, vemos al bebé dormir, escuchamos los pájaros y los otros animales y recuerdo porque estoy aquí dejándome picar por las hormigas y aguantando sol...

Volvemos a la casa cansados, pero felices, en el camino venimos hablando del día, de lo que pasó, y la reflexión de hoy es que esa fuerza, dulzura, armonía, enfriamiento, vienen de las mujeres que atraviesan muchos trabajos duros a diario, aguantan sol, picaduras, bebés llorando, candelas ardiendo, dedos y manos rayadas, la rabia del esposo, la terquedad del hijo y que es todo eso lo que la *fareka* les ayuda a sobrellevar y lo que las hace fuertes... muy fuertes”.

Anexo A: Relato de campo

Desde que llegué a la ciudad, siempre me ha gustado ir a bailes. Al principio, con la curiosidad del turista ante lo exótico y lo desconocido, luego con mirada “antropológica” a ver qué encuentra uno allá entre la gente, más tarde como parche de amigos y fiesta alternativa en la que los sentidos encontraban una forma nueva de gozar: los cantos, la nueva forma de entender la danza, la penumbra de la maloca, los vistosos trajes. Todo aderezado por el consumo de algunos tragos, mambe y uno que otro porro que no faltaban con los amigos más parranderos.

Poco a poco, fui *escuchando* qué era lo que estaban pasando: la celebración de la vida, las cosechas, la abundancia y la curación para todos fueron razones más que suficientes para mantener mi interés. La asistencia a bailes se fue volviendo recurrente, casi que obligatoria, no era justo perderse de semejante ritual en donde tanta gente pedía por bienestar, bailaba, cantaba, comía y se concentraba entre uno y dos días a pensar y cantarle a la vida, a los animales, las plantas, a su territorio, a la historia y a su gente.

De todos los tamaños y colores llegaban... visitantes, turistas, participantes, curiosos, policías, profesores, de todo había allí en el baile... También, locura, confusión, peleas, robos, bebidas que calentaban la mente y enredaban a las personas. Muchas veces vi cómo en medio del baile entraban, se tambaleaban, vomitaban insultos o súplicas tratando de estar en el baile, de participar del movimiento colectivo. Por lo general, nadie dice nada, se ignoran; allá ellos y su desorden.

Lejos de Leticia, cambia un poco el asunto. Estuve en bailes yucuna, la mayoría de las veces *tori*, menos turistas, el trago ahí... pero más escondidito, cantidades enormes de chicha de chontaduro y casabe, bailarines de todos los tamaños posicionados en largas filas de hasta veinte danzantes, desde el más abuelo, hasta niños que calculo entre cinco y seis años.

Este fue el primer baile del año, era fiesta de chontaduro donde Gustavo Macuna, un abuelo indígena que es pensionado de la armada y que tiene su microempresa de turismo, pero que a la vez se ha preocupado por mantener viva su maloca y celebrar anualmente sin falta el baile de *tori*, o chontaduro, que festeja la abundancia de la fruta, narra el origen de la creación, negocia con los espíritus por bienestar para todos en y para el siguiente ciclo y establece relaciones sociales importantes con sus vecinos. Los macuna son gente del agua y en esta época empieza el invierno. Esta fiesta siempre tiene su lluviecita acompañante (para mí como haciendo honor a su gente, los más sabios dicen porque no se curó bien la noche).

Nos avisaron hace una semana, después de doce años de vivir acá. Ahora soy compañera de un indígena, su papá es cantor y estos últimos dos años también ha cambiado mi forma de percibir y participar en el baile. Arnold asiste sin falta a las celebraciones de la carretera, no importa de qué etnia sea. Yo he empezado a observar más los detalles de la celebración, a experimentarla de otra manera, pues siento mayor compromiso con estar allí y bailar, amanecer bailando o al menos intentarlo, esto es importante porque el baile lo debe llenar a uno de salud y esta demostración de resistencia física es lo que atrae más salud, se dice: ¡uno no va al baile a dormir! No en vano la pregunta para mí siempre ha sido, ¿vas a amanecer bailando? A lo que contesto con risa y con mi más sincero deseo... voy a intentarlo. Mi tope de resistencia llega siempre a las dos de la mañana, ahí duermo y me despierto entre cuatro y cinco para ver el cierre del baile y ver amanecer, esta se ha convertido en mi rutina o ritual.

Dos bailes han sido más especiales para mí este año, fueron dos bailes huitoto. El hecho de ser nuera de un cantor me puso en una situación especial, mi suegro es separado y no tiene esposa y para recibir los pagos por sus canciones debe asistir una mujer familiar cercana que en este caso soy yo... Ha sido una experiencia maravillosa, pues he pasado de ser observadora a ser una de las receptoras de las bendiciones y beneficios del baile. Mi suegro es un gran cantor por lo que las dos fiestas que recuerdo estuvieron llenas de la emoción al recibir sendos premios consistentes en casabe, ají negro, tamales *juari* (tamales de yuca), maní y ñame. Con todo este alimento producto de la capacidad, abundancia y generosidad del trabajo de los organizadores, fue recompensada la alegría, dinámica y bendiciones que trajo mi suegro a la maloca a través de sus canciones-oraciones para la celebración.

Volvamos al *tori*, en realidad me intrigan las mujeres de la maloca. La primera noche no se apagó el fogón, hubo un movimiento incesante de preparación de casabe y cernida de chicha de chontaduro que duró hasta el amanecer cuando se repartieron los últimos premios a los cantores. Ellas, como dueñas del alimento, sirvieron toda la noche la bebida para los asistentes, entregaron los casabes para llevar y estuvieron pendientes de la alimentación de los cantores. Entre otras cosas que no vi y no me imagino que también tienen que hacer.

Abundancia, capacidad, resistencia, trabajo, generosidad, disciplina, compromiso, cuidado, sabor, es lo que se me viene a la cabeza cuando las veo y siento su trabajo. Son unas duras, están ahí trabajando desde hace quién sabe cuántos días con total entrega y dedicación, *les quiero preguntar qué piensan, qué buscan, qué esperan, por qué lo hacen*, me quiero sentar a cernir almidón con ellas.

Están lejos de su tierra de origen, en un resguardo en donde son una minoría étnica, allí deben mantener unas relaciones sociales amables o por lo menos estables, el baile podría ser un importante mejor medio político para encontrarse y convocar los principios de negociación, alianza y acuerdo con su vecinos gente y no gente. Todos los interesados esperamos el baile anual de don Gustavo, ya es un hecho que el chontaduro debe ser festejado, que

este es un motivo más para alistar las canciones, la hamaca, y ponerse las botas para conocer el trance de la música indígena, tirar paso toda la noche (o las dos noches eso depende de usted) y encontrarse con la gente para retar su resistencia y su concentración y salir de allí lleno de vida, de salud y renovación.

¿Qué tiene don Gustavo para hacer baile? Arnold dice que no tiene gente, que por eso sus puentes están descuidados... no es una crítica, es una voz apesadumbrada porque los abuelos de la carretera están solos. Al parecer, así como él y don Cayetano, para sus bailes parece que consiguen dinero en instituciones y pagan jornales para el trabajo necesario en los rituales, ¿no tienen entonces capacidad de convocatoria para el trabajo? Bueno, tienen chagras grandes, eso lo demuestra la cantidad de alimento que sale al escenario en los rituales y dominan la oratoria, pues conocen los cantos, pero ¿cómo gobiernan, sostienen, manejan? ¿Organizan su territorio y en un sentido ampliado, con el lente de agencialidad amazónica, también su sociedad?

Sin embargo, ¿sobre quién ejercen gobernabilidad? ¿Ejercen gobernabilidad? Es una pregunta importante ... ¿quién les hace caso? ¿Quién los consulta? ¿Quién participa en sus mambeaderos? ¿Cómo organizan su grupo familiar o consanguíneo? ¿Quién hace sus chagras de baile? Ambos tienen hijos, pero ¿cómo se vinculan estos a las actividades de los bailes? Muchas preguntas para responder...

Ya hay semilla, la fuerza de la familia crece, mi cuñada Antonieta y su esposo abrieron una chagra y de la familia nuestra célula con papa es la única que en este momento. Tiene semillas de yuca, allá estuvieron recogiendo semilla de yuca, de coca, de piña... también le regale a mi cuñada un poquito de yuca de manicuera. Aunque no tengo mucha es parte de mi objetivo que esta se disperse, ya casi no hay en la comunidad; los que tienen, tienen muy poquito. Ese día que Nulden (mi cuñado) y sus hijos fueron a recoger semilla, yo fui a limpiar y cosechar mi pequeña área de manicuera, hasta ahora tengo unas 10 matas en crecimiento; de esas, dos ya estaban listas para cosechar, incluso un poco pasadas de

tiempo. Despejamos de hierba, cosechamos y sembramos unos 20 esquejes más. La manicuera está lista entre 6 y 8 meses después de sembrarla, así se planea una fiesta. Fueron muy enfáticos en advertir a quienes les pregunté sobre la temporada de la cosecha de esta yuca. Hay que calcular muy bien cada momento de siembra, cada paso de la producción para poder celebrar. Arnold cuando estábamos sembrando muy animado declaró “esta es la yuca para mi grado”, y su grado será en diciembre, así que si esta da muy pronto habrá que sembrar más o menos en mayo para poder tener *juiñoi* en diciembre como él quiere. Sin embargo, él mismo reparó... o será para tu grado... yo ya disponiendo de cosas ajenas... entonces habrá que sembrar mucha yuca dulce para poder seguir celebrando nuestras alegrías. El asunto es que estoy muy feliz con que la yuca esté creciendo y que ya podemos sacar esquejes para aumentar nuestro lote de *fareka*, lo intentamos varias veces, pero no la habíamos podido cuidar mucho, sin embargo, esta vez parece que sí va a prosperar la siembra. Las matas que cosechamos ya estaban pasadas un poco de tiempo así que algunos tubérculos ya estaban podridos y otros tenían partes dañadas que ya no servían, sin embargo, alcanzamos a recoger más o menos 7 yucas medianas. Sembramos los esquejes y seleccionamos un pequeño atado para llevarle a mi cuñada y otro para ver si se siembra en la maloca del 11. Todo este ejercicio -me han enseñado- no es solo el de la producción, habla de la transmisión de conocimientos sobre una medicina para el cuerpo y el alma, la yuca de *fareka* es considerada de gran importancia ritualmente, así como en la cotidianidad, pues es como “el reemplazo de la lecha materna”. También, es la medicina para la rabia, para la inteligencia, es lo que enfría a los hombres cuando vienen con problemas o muy calientes del monte. Se ofrece en los bailes recién llegan los invitados precisamente para curar, limpiar, arreglar y “endulzar” cualquier amargura, mal pensamiento o problema que llegue allí, también como ofrecimiento de salud, bienestar... un consentimiento para el corazón. El sembrar *fareka* y compartirla implica entregar salud, conocimiento, amor. Así llevé entonces los palitos a mi cuñada, con mucho amor, y ella me los recibió igual, me dijo “para volverme más dulce...” con una gran sonrisa, y alegría.

Volvemos a casa y ahora hay que preparar el *juiñoi*, pelar, lavar, rayar, cernir y mermar. Doy inicio sola, han pasado dos días... tenemos mucho trabajo y la yuca nos está esperando, ya se ha dañado alguna. La empiezo a lavar y recuerdo que me han recomendado que no se le quita la cascara gruesa, solamente se desprende, la empiezo

a lavar, Leo me acompaña, al rato pasa mi suegra, me pregunta qué hago, le contesto que pelando yuca para *fareka*, me dice que ya viene. Llega un amigo de la casa, me pregunta qué hago, acá pelando yuca, ¿tienes rayador? Sí ya te lo traigo. Vuelve mi suegra... ya arreglé la yuca y la estoy rayando. Es diferente a todas, más suave, llena de jugo, huele delicioso, su color es un poco amarillento y su textura como una espuma cristalina. Bota mucho jugo al rayarla y expele ese olor que ya hace parte de mi bienestar... Hacer manicuera es en sí un conjuro, tener buen pensamiento, trabajarla bonito, nada sobrenatural, es poner amor en lo que uno hace... ese es el conjuro, saber que es nutritiva, que la vas a ofrecer con cariño a tu hijo, a tu familia, que es delicada de preparar, que es venenosa y que la vas a convertir en una gran medicina, que tú tienes esa responsabilidad, esa fuerza, ese saber, ¡¡¡ese poder!!!!

Convertir lo amargo, lo venenoso, en dulce, poder de las manos de mujer, poder que enseña la yuca, el ají negro, el *juiñoi*, el trabajo de la carta. Convertir los malos sentimientos en buenos: la rabia en tranquilidad, la enfermedad en dulzura.

ENDULZAR Y ENFRIAR.

Anexo B: Listado de plantas principales manejadas

Nombre local	Bue	Nombre científico
Aguacate	Nomena	<i>Persea americana</i>
Aji	Jifizai	<i>Capsicum sp.</i>
Albahaca	Jaibiki	<i>Ocimum basilicum</i>
Anona	Tuguena	<i>Rolinia mucosa</i>
Asai	Komaie	<i>Euterpe precatoria</i>
Bacaba	Girikai	<i>Oenocarpus bacaba</i>
Caimo	Jifikue - Jifikona	<i>Pouteria caimito</i>
Canangucho	Kinena - Kineki	<i>Mauritia flexuosa</i>
Caña	Komonue	<i>Clidemia sp.</i>
Chontaduro	Jimena	<i>Bactris gasipaes</i>
Coca	Jibina	<i>Erythroxylum coca</i>
Coco de monte	Ñekina	<i>Astrocaryum chambira</i>
Daledale	Tuburi	<i>Callathea sp.</i>
Guama	Jizairai	<i>Inga edulis</i>
Hierbafria	Dirima	<i>Compositae</i>
Laurel	Ugurai	<i>Tetragastris sp.</i>
Mafafa de hoja	Enokai	<i>Colocasia aff. esculenta</i>
Maiz	Bella	<i>Zea mays</i>
Mani	Masaka	<i>Caryodendron orinocense</i>
Maraca	Muzeyi	<i>Theobroma subincanum</i>

Nombre local	Bue	Nombre científico
Ñame	Jacaiji	<i>Dioscorea trifida</i>
Ortiga	Yoria	<i>Urea baccifera</i>
Piña	Rosiyi	<i>Ananas cosmosus</i>
Platano	Ogodo	<i>Musa paradisiaca</i>
Tabaco	Diona	<i>Nicotiana tabacum</i>
Umari amarillo	Nemona - Nemozi	<i>Poraqueiba sericea</i>
Umari guacuri	Oberai	<i>Poraqueiba sericea</i>
Umari negro	Goido	<i>Poraqueiba sericea</i>
umari verde	Nekazi	<i>Poraqueiba sericea</i>
Uva	Jirikona	<i>Pourouma cecropiifolia</i>
Yuca brava	Jué	<i>Manihot esculenta</i>
Yuca de comer	Maika	<i>Manihot esculenta</i>
Yuca de manicuera	Fareka	<i>Manihot esculenta</i>

Anexo C: Glosario general

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
<i>Abi yaroka</i>	Es mencionado en relación con la fuerza que la mujer recoge en la primera menstruación, también relacionado con la fuerza del sol.
<i>Aimeni</i>	Garza, Clan garza
<i>Amena uai</i>	(palabra de árbol) como la palabra de la gente antigua, la gente que vivía en el bosque y que todavía no era “humanidad” y que comía “palos y hongos”,
<i>Betingo</i>	Planta medicinal
<i>Botaide</i>	reventar, vencer, tumbar ese mal, estar fuerte, limpiar un camino para traer abundancia
<i>Buinaima</i>	Padre social y cultural que inviste autoridad, los cuidadores, los dueños del baile, son los guías de cada estantillo, quienes manejan cada una de las dimensiones.
<i>Buinaiño</i>	Madre, la cuidadora, la dueña del baile, orientadora de cada estantillo, reviste autoridad.
<i>Chape</i>	Planta medicinal
<i>Dirima</i>	Planta medicinal

Termino o expresión en bue	Traducción Lasprilla 2023
<i>Dobeño</i>	Utensilio para la transformación de yuca, pieza de madera para machucar yuca.
<i>Eiño fareka buinaiño</i>	Abuela fareka, abuela de la dulzura, la curación, la abundancia.
<i>Eiño monifue riño</i>	Abuela. Madre de la abundancia
<i>Enokayai clan</i>	Mafafa de hoja, clan.
<i>Fareka riño</i>	Mujer fareka, mujer de dulzura
<i>Fareka uai</i>	Palabra de yuca dulce, palabra de mujer
<i>Fayageni</i>	Guacamaya, clan
<i>Fimaide</i>	Dietar significa construir y mantener un cuerpo-mente con las fuerzas vitales y espirituales correctas.
<i>Garizi</i>	Tubérculo
<i>Gidoni</i>	Murciélago frutero, clan
<i>Goberai</i>	Utensilio para la transformación de yuca, "canao" en donde se machuca yuca.
<i>Goizeño,</i>	Plantas de la chagra alimento-medicina
<i>Ikóiraima</i>	Medico
<i>inarako</i>	Utensilio para transformar yuca, exprimidor.
<i>Iyaima</i>	Autoridad, dueño de maloca
<i>iyaiño</i>	Autoridad, dueña de maloca
<i>Iyi</i>	Nombramiento mas común de la chagra, también significa seno materno

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
<i>lyico,</i>	Preparación culinaria, base de caldo de ají negro al que se le adicionan carnes, semillas, hojas comestibles, insectos, etc.
<i>Jagiyi</i>	Aliento, aliento de vida, aliento que también esta en los seres de la chagra.
<i>Jaibikiño</i>	Albahaca, mujer albahaca, planta de fuerza de la mujer
<i>Jaigoko</i>	Ají para curar
<i>Jakafai</i>	Yucal
<i>Jebuiya</i>	Palabra de aumentar, palabra de reproducción
<i>Jidoro</i>	Planta para pintar
<i>Jiirite</i>	Sembrar yuca
<i>Jiningo</i>	Planta medicinal
<i>Jira</i>	Letanía, Rezo, oración la palabra que se expresa para infundir el espíritu, la fuerza.
<i>Jirizai</i>	Planta para pintar
<i>Jitoma</i>	El sol
<i>Jizai</i>	Planta para pintar
<i>Jobaide</i>	Quemar la chagra, se ilumina ese lugar; que quede bien quemado implica que la chagra irá bien.
<i>Jofo ananeko</i>	Casa grande
<i>Jokome</i>	Helecho, planta insigne de la gente murui, curativa

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
<i>Juiñoi</i>	Bebida preparada de la yuca de manicuera o fareka
<i>Kaimarede</i>	Sabroso
<i>Kibama y Kibaño</i>	hombres y mujeres de la abundancia, antiguos personajes que presentan el trabajo de la chagra de modo superlativo.
<i>Kirigai</i>	Canasto, también es entendido como el cuerpo y la mente de una persona
<i>Koko Iyimo</i>	Nuestra chagra
<i>Kokoie monifue</i>	Nuestra abundancia
<i>Komeki</i>	Corazón
<i>Komini</i>	Gente, humanidad, sociedad
<i>Komuiya uai</i>	Palabra de origen
<i>Komuiyaño,</i>	La mujer que origina, la que da fuerza y da valor
<i>Kue biko, kue jito</i>	Expresión personal, mi cielo, mi hijo
<i>Kue mairiki</i>	Mi fuerza-capacidad-poder
<i>Muruiño</i>	Mujer murui
<i>Nakoni,</i>	La gente de adentro: La gente del círculo familiar del iyaima e iyaiño, conformado por sus hijos y nueras, sus hijas solteras, sus nietos, sus hermanos y sus hijas casadas y yernos

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
<i>Mairiki:</i>	De manera simplificada poder, capacidad y autoridad
<i>Manóriraima</i>	Enfermero
<i>Meido</i>	EL manejo de los cultivos en su última fase cuando se terminan los cultivos de corto plazo y permanecen los frutales, se nombra como rastrojo, “a donde voy a recoger, allí donde recojo”.
<i>Menizai</i>	Baile ritual, se hace para el cuidado y manejo del cuerpo de la mujer y de hombre, de las relaciones de pareja, la sexualidad, la educación ética, dietas, en profundidad de la formación de la persona,
<i>Monifue riño</i>	Mujer de abundancia
<i>Monifue uai</i>	Palabra de abundancia
<i>Moo</i>	Padre
<i>Moo buinaima,</i>	Padre social y cultural que inviste autoridad, los cuidadores, los dueños del baile, son los guías de cada estantillo, quienes manejan cada una de las dimensiones.
<i>Naimekiño</i>	Mujer de dulzura
<i>Naimerede</i>	Dulzura
<i>Nimaira Naimeki Ibirí</i>	Patio de ciencia dulce, nombre dado a la comunidad KM 11
<i>Nimaira</i>	Planta de conocimiento
<i>Nimáirama - ño</i>	Hombre de sabiduría. Mujer de sabiduría.

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
<i>Omai</i>	Ají negro
<i>Rafue monaitade</i>	Hacer amanecer la palabra
<i>Rafue</i>	Palabra, baile, acción hecha realidad.
<i>Rite</i>	Sembrar frutales
<i>Roraima</i>	Cantor
<i>Tiede</i>	reventar, vencer, tumbar ese mal, estar fuerte, limpiar un camino para traer abundancia
<i>Ua baite</i>	Expresión emotiva se de se dice de algo relacionado con un triunfo, un logro, se podría decir cuando las canciones si están acordes con la intención del baile.
<i>Uruki</i>	Hijos, en el sentido del lenguaje en el ritual, "sus criaturas", humanos y "no humanos", hacia quienes se extiende el cuidado
<i>Yadiko</i>	Baile ritual en el que el yadiraima es el jefe que cuida de enfermedades espirituales que provienen de energías negativas, de animales y de humanos que quieren hacer daño a la humanidad.
<i>Painama</i>	En español, este término se ha traducido de muchas formas, la más común es "contendor", lo cual se ha interpretado como un invitado que viene a "retar" al dueño local; sin embargo, es también el aliado ceremonial

<i>Termino o expresión en bue</i>	Traducción Lasprilla 2023
	que responde al llamado de los circuitos rituales.
<i>Yetara uai</i>	Palabra de consejo
<i>Yetarafue</i>	Historia, conocimientos de consejo
<i>Yomeniko</i>	Casabe doble
<i>Yopueraima</i>	El que enseña
<i>Yuaki</i>	Ritual de manejo para la producción de alimentos y de abundancia, trae a los niños y niñas que van a crecer con ese alimento y con el principio de Yua Buinaima de tener abundancia y alimento para la humanidad.
<i>Zedama</i>	Cedazo usado para pescar camarón
<i>Zikii</i>	Ritual de manejo territorial, del manejo del agua y a las prácticas de enseñanza para la gestión del territorio, ecología, enfermedades de las temporadas, tiempos de floración y fructificación, prevenciones para el uso del entorno.

Apéndice fotográfico

Este apéndice es una forma de capítulo visual que pretende expresar por medio de las imágenes recogidas a lo largo del trabajo otra forma de percepción y escritura de dentro de la investigación. Incluye fotografías de nuestra experiencia familiar y también de las mujeres y chagras en las que aprendimos y reflexionamos sobre los diferentes temas de esta tesis.

Esperamos pueda complementar de una manera más sensible y estética esta experiencia de vida.

PARTE 1 : ABUELA YUCA

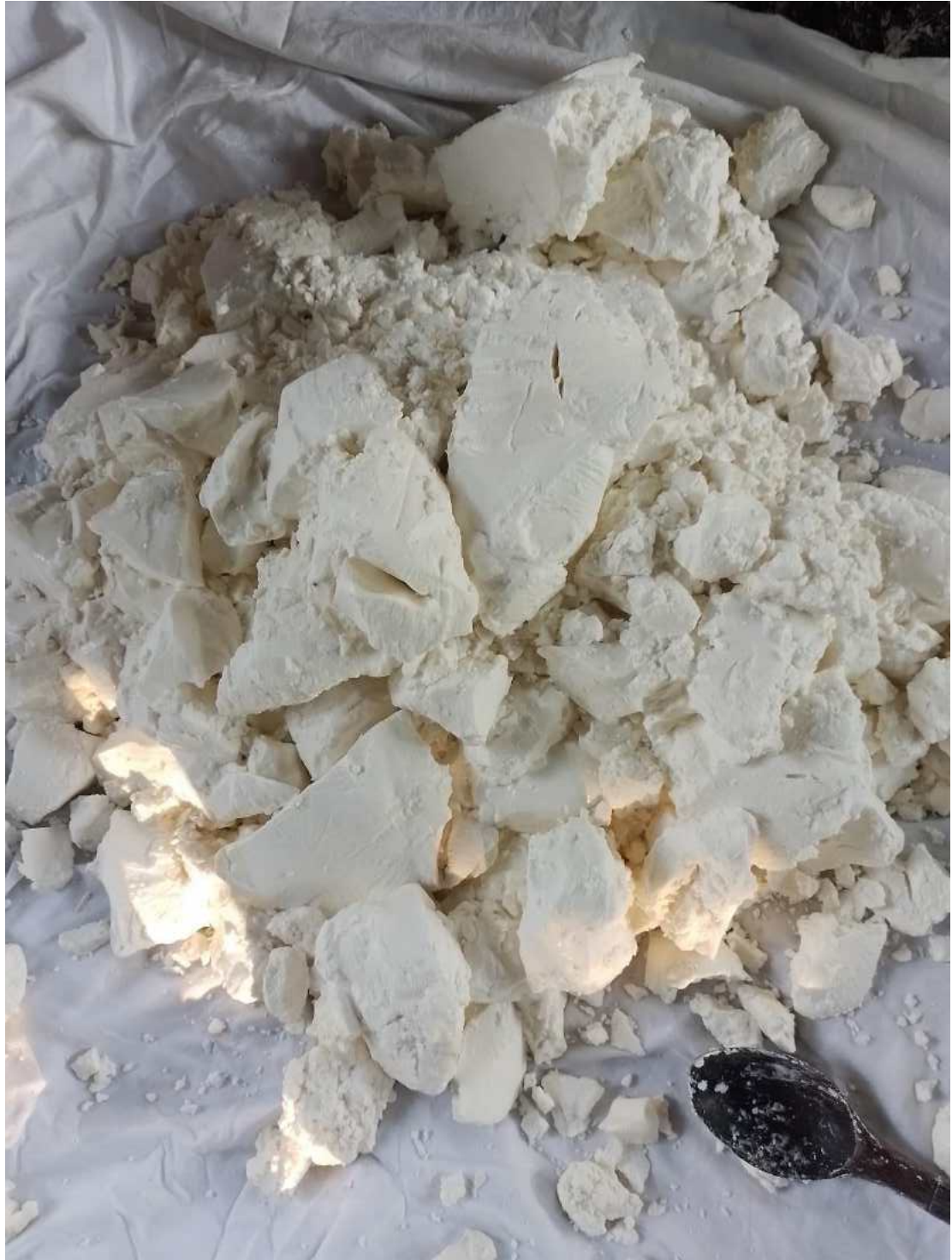


























PARTE 2: ABUELOS TABACO Y COCA















PARTE 3: EL ORIGEN DE LA ABUNDANCIA













PARTE 4: BUINAÑOİ

























PARTE 5: LA FUERZA DE LA GENTE





































PARTE 6: LOS PRIMEROS HIJOS





























Bibliografía

- Ancianos del Pueblo Fééneminaa. (2016). Fééne fíivo játyime iyáachimihai jíínije – Territorio primordial de vida de la descendencia del Centro: Memorias del territorio del Pueblo Fééneminaa Gente de Centro (J. A. Echeverri, Ed.). Comunidad Chukiki, Resguardo Predio Putumayo; Comunidad de Villa Azul, Resguardo Nonuya de Villa Azul. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3780583>
- Andoque, I., & Castro, H. (2012). La vida de la chagra: Saberes tradicionales y prácticas locales para la adaptación al cambio climático en la comunidad El Guacamayo. (Tropenbos, UCIN, PDA, & AECID, Eds.).
- Andrade León, C. A. (2014). Monáitaga úai – Palabra que se hace amanecer El cambio en las formas de “gobierno propio” entre la Gente de Centro del medio río Caquetá, Amazonia colombiana. Tesis de Maestría, Universidad de Montreal.
- Areiza Serna, L. (2015). Eiki jikanote: Preguntar por el canto-adivinanza. Mundo Amazónico, 6(2), 105–130.
- Arhem, K. (1993). Ecosofía makuna. En F. Correa (Ed.), Los chamanes de la selva pluvial. Universidad Nacional de Colombia.
- Belaunde, L. E. (2001). Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-pai de la Amazonia peruana.
- Bensa, Alban. (2015). Después de Lévi-Strauss. Por una antropología a escala humana. (Segunda). Fondo de Cultura Económico.

- Bríñez Pérez, A. H. (2002). Casabe: Símbolo cohesionador de la cultura uitoto. Ministerio de Cultura.
- Candre, A., & Echeverri, J. A. (2014). Glosario de plantas, animales y expresiones. *Mundo Amazónico*, 5, 127–133.
- Candre, H. (2016a). Ranino ua uai Palabra de cosecha de frutas silvestres. *Mundo Amazónico*, 7(1–2), 137–150.
- Candre, H. (2016b). Ranino ua uai Palabra de cosecha de frutas silvestres. *Mundo Amazónico*, 7(1–2), 137–150.
- Candre, H., & Echeverri, J. Á. (1993). Tabaco frio Coca dulce (U. N. de Colombia, Ed.). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Candre Yamakuri, A. (2007). Yuaki Murui-Muina: Cantos del ritual de frutas de los uitoto. Informe final, Becas de Creación 2007, Ministerio de Cultura (Colombia).
- Candre Yamakuri, A. (2011). Historia de mi padre Mogorotoi “Guacamayo azul”: Palabras del ritual de las frutas que llega a nosotros como comida en abundancia, de parte de la etnia ocaína. *Mundo Amazónico*, 2, 307–327.
<https://doi.org/10.5113/ma.2.18965>
- Candre Yamakuri, A. (2014). Kaimaki guiye finuafue Preparación de los alimentos de nuestra gente. *Mundo Amazónico*, 5(2014), 81–125.
- Clastres, P. (1978). La sociedad contra el estado. Monte Avila Editores.
- de la Hoz, N. (2005a). Baile de Tusi, de la Boa y del Arco Iris. Rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonía colombiana. Uniandes.
- de la Hoz, N. (2005b). Baile de Tusi, de la Boa y del Arco Iris. Rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonía colombiana. Uniandes.

Descola, P. (1996). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*.

Editorial Abya-Yala.

Echeverri, J. A. (2001). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural? En *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (Vol. 1, pp. 259–275). antagonismo

Echeverri, J. A. (2002). La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: Visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil. *Boletín de Antropología*, 15(32), 13–30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3780559>

Echeverri, J. A. (2022). *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6800358>

Echeverri, J. A., & Candre-Kinerai, H. (2008). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos= Jírue diona riérue jíibina: Jíkfo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina* (2a ed.). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>

Fausto, C. (2008). Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329–366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>

García López, M. (2015). *Sonidos del rafue. Articulación de una comunidad uitoto del Amazonas colombiano a través de la música*.

García, O. I. (2016). Danzando fakariya: Los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45(1). <https://doi.org/10.4000/bifea.7805>

- Garzón, N. C., & Makuritofe, V. (1992). La noche, las plantas y sus dueños: Aproximación al conocimiento botánico en una cultura amazónica. Corporación Araracuara.
- Gasché, J. (1984). Agunos buiñua “cantos de beber” de los Huitoto. *Amazonía Indígena*, 8, 15–18.
- Gasché, J. (2003). Ponencia: Nueve hipótesis sobre la naturaleza del cacicazgo Huitoto. En EREA-CNRS-Villejuif-París-IIAP (Ed.), Congreso Internacional de Americanistas (p. 13).
- Gasché, J. (2006). La horticultura indígena amazónica. *Ciencias*, 81(Ene-Mar), 50–57.
- Gasché, J. (2007). Cuatro Cantos Adivinanzas Huitoto. *Folia Amazónica*, 16(1–2), 89–100.
- Gasché, J. (2009). La sociedad de la “Gente del centro”. En F. Seifart, D. Fagua, J. Gasché, & J. A. Echeverri (Eds.), *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions. DOBES-MPI.
- Gasché, J., & Vela Mendoza, N. (2011). *Sociedad Bosquesina*. Tomo I: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo; Tomo II: ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”? (1–2). Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP), Consorcio de Investigaciones Económicas y Sociales (CIES), Center for Integrated Area Studies, Kyoto University (CIAS). <http://www.iiap.org.pe/upload/publicacion/PUBL791.pdf>; <http://www.iiap.org.pe/upload/publicacion/PUBL790.pdf>
- Gómez, M. (2010). De género, mitos y rituales: Notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía. *PUBLICAR*, IX, 141–165.

- Gow, P. (1987). A vida monstruosa das plantas. *Boletín de Lima*, 51, 115–121.
- Griffiths, T. F. W. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* [Ph.D. Dissertation, University of Oxford].
<https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.264879>
- Griffiths, T. F. W., Coleman, J., & Morales, M. (2000). *A Nipode Uitoto—Spanish—English Lexicon*. Cambridge University. Manuscript.
- Guzmán, M. A. (1997). Para que la yuca beba nuestra sangre: Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana (Abya-Yala, Ed.).
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*.
- Jackson, J. (1992). The meaning and message of symbolic sexual violence in Tukanóan ritual. *Anthropological Quarterly*, 65, pp. 1-18.
- Kuiro Castro, F.-J. (2019). *La fuerza de la manicuera: Acciones de resistencia de las mujeres uitoto de La Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho—Casa Arana*. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Kuiru Castro, F. (2019). *La fuerza de la manicuera: Acciones de resistencia de la mujeres Uitoto de La Chorrera-Amazonas durante la explotación de caucho—Casa Arana* [Tesis de maestría en estudios políticos e internacionales, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario].
<http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/19447>

- Lasprilla-Lopez, V. A. (2009). Chagras Y Mujeres Indígenas: Significado Y Función Del Trabajo Femenino En La Comunidad Indígena Ticuna . Tesis de pregrado en maestría Universidad Nacional de Colombia.
- Lasprilla-Lopez, V. A. (2015). Conceptualización de la chagra Andoque, aspectos culturales.
- Lasprilla-Lopez, V. A., & Mesa, J. (2003). Chagra Ticuna: Sistema de pensamiento y manejo agroforestal. Resguardo Ticuna, Cocama y Yagua de Puerto Nariño— Amazonas”. Universidad Nacional de Colombia.
- Londoño, C. D. (2004). Muinane: Un proyecto moral a perpetuidad. Editorial Universidad de Antioquia.
- Mahecha Rubio, D. (2015). Masã Goro La crianza de “personas verdaderas” entre los macuna del bajo apaporis (U. N. de C. S. Amazonia, Ed.).
- Maizza, F., & Cabral de Oliveira, J. (2022). Narrativas do cuidar: Mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. *MANA*, 28(2), 1–31.
<https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n2a102>
- Manuela Carneiro da Cunha, Sônia Barbosa Magalhães e, Cristina Adams, & Laure Emperaire. (2021). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil [recurso eletrônico]: Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças.
- Marmolejo Sierra, D. (s/f). Entre la chagra y el monte ecología nativa del ñame amerindio.
- Mendes dos Santos, G. (2016). Plantas y parentelas: Notas sobre la história da agricultura no Médio Purus. En EDUA (Ed.), *Redes Arawa: Ensaio de etnologia do Médio Purus* (pp. 19–40).
- Mies, Maria, & Shiva, Vandana. (1998). La praxis del ecofeminismo: Biotecnología, consumo, reproducción. Icaria.

- Morim de Lima, A. G. (2016). Brotou batata para mim. Cultivo , gênero e ritual entre os Krahô. Tesis de doctorado. Programa de posgrado Universidad Federal de Rio de Janeiro.
- Nieto, J. V. (2006). Mujeres de la abundancia. Tesis de maestria. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia.
- Norberto, J., & Martínez, B. (2005). Palabra verdadera en los Uitotos para “ vivir sabroso ” * . 59–73.
- Oliveira, J. C. de. (2006). Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos wajãpi do amapari. Tesis de maestria. Universidad de São Paulo.
- Oliveira, J. C. de. (2016a). Mundos de roças e florestas. Boletim do Museo Paraense Emílio Goedi, Ciências Humanas, 11(1), 115–131.
- Oliveira, J. C. de. (2016b). Mundos de roças e florestas. Boletim do Museo Paraense Emílio Goedi, Ciências Humanas, 11(1), 115–131.
- Overing, J. (1999). Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5(1), 81–107. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000100004>
- Overing, J., & Passes, A. (2000). Introduction: Conviviality the opening up of Amazonian anthropology. En *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. (pp. 1–30).
- Pereira, E. (2012). Un povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitotomurui (P. 15, Ed.).

- Pereira, E. M., & Ortiz, H. (2010). Birui jiiibina ruana ñaite: “hoje a coca fala de canto” .
Notas para uma antropologia da música entre os Uitoto-murui. *Mundo Amazonico*,
1(0), 9–40. <https://doi.org/10.5113/ma.1.10305>
- Ramos, H. A. (2010). El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara, sur del
trapezio Amazónico. Tesis de Maestría Universidad Nacional de Colombia Sede
Amazonas.
- Rodríguez, A. (2014). Los productos de chagra para la vida y para la salud. *Mundo
Amazónico*, 5, 309–326.
- Román, R. (2005). La chagra: Materialización del saber indígena entre los huitoto,
Amazonas, Colombia. En UICN, F. NATURA, & ICANH (Eds.), *Las mujeres
indígenas en los escenarios de la biodiversidad* (pp. 35–38).
- Santos, A. (2013). Percepción tikuna de Naane y Naune: Territorio y cuerpo. Tesis de
maestría Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia Leticia Amazonas.
- Santos Angarita, A. A. (2013). Percepción tikuna de Naane y Naune: Territorio y cuerpo
[Tesis de maestría en estudios amazónicos, Universidad Nacional de Colombia,
sede Amazonia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/51667>
- Santos Granero, F. (1986). Power , Ideology and the Ritual of Production in Lowland
South America. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21(4),
657–679.
- Santoyo Miriam, J. (s/f). GOBERNABILIDAD INDIGENA Y TERRITORIO.
- Sarmiento, G. (1993). Tribus y cacicazgos arqueológicos: Una discusión acerca del
origen de la estratificación social. *Boletín de antropología americana.*, 27, 95–108.
- Serna, L. A. (2014). Anastasia Candre: Nimairango—Mujer de saber—En Yuaki Murui
Muina. *Mundo Amazónico*, 5, 161–176.

- Tobón, M. A. (2008). Cultivar la chagra en tiempos de conflicto. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro. El trabajo como diferenciador. 1–11.
- Universidad Nacional de Colombia. (2012). Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia Colombiana.
- Urbina Rangel, F. (2011). La coca. Palabras-hoja para cuidar el mundo. *Maguaré*, 25(2), 199–225.
- van der Hammen, M. C. (1992). El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana. Tropenbos Colombia.
- Yépez, B. (1982a). La Estatuaria M.rui-Muinane: Simbolismo de la Gente “Huitoto” de la Amazonia Colombiana. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Yépez, B. (1982b). La Estatuaria Murui-Muinane: Simbolismo de la Gente “Huitoto” de la Amazonia Colombiana. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Yépez, B. (1992). Organización social y música murui muinane (Amazonas—Colombia). *Revista Musical de Venezuela*, 31–32, 1–4.