

La fuerza de la yuca en las mujeres yukuna-matapí: una potencia mediadora entre sistemas económicos en la Amazonia oriental colombiana

The Force of Manioc of Yukuna-Matapí Women: a Mediating Power between Economic Systems in Western Colombian Amazonia

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2418>

Recibido: 20/05/2022 • Aprobado: 26/09/2022 • Publicado: 01/09/2023



Artículo

Diana Rosas Riaño

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá

drosasr@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-0092-6404>

Resumen

El proceso ritual de la menarca en las mujeres yukuna-matapí es un conocimiento corporal que se encarna como *fuerza de la yuca*, y que se materializa en una efectiva productividad económica y una eficiente capacidad reproductiva. Mediante una apuesta etnográfica multisituada, reconstruyo las trayectorias de movilidad de cuatro mujeres en la interface rural/urbano en el resguardo del Mirití y las ciudades de Leticia y Bogotá. Realzo la manera como la fuerza de la yuca les permite interactuar, confrontar y resolver las sujeciones derivadas del cruce entre el sistema económico del don, que sustenta la organización social de la maloca, y el sistema económico capitalista. Con una perspectiva fenomenológica y etnopoética, en el artículo analizo las cuatro experiencias corporales y narrativas que se cruzan entre estos regímenes económicos.

Palabras clave: etnología amazónica; mujeres indígenas; menarca; productividad; economía del don; capitalismo.

Abstract:

The ritual process of menarche in Yucuna and Matapí women is a bodily knowledge that is embodied as the strength of the yucca, materialized in an effective economic productivity and an efficient reproductive capacity. From a multi-situated ethnographic

approach, I reconstruct the mobility trajectories of four women in the rural/urban interface, between the Mirití river, Leticia and Bogotá, to highlight the way in which the strength of the yuca allows them to interact, confront and resolve the subjections derived from the intersection between the gift economy system, which sustains the social organization of maloca and the neoliberal economic system. The analysis of these four bodily and narrative experiences at the crossroads between these economic regimes structures this article.

Keywords: amazonian ethnology; menarchy; indigenous women; productivity; gift economy; capitalism.

Introducción

En el río Mirití, ubicado en la Amazonia oriental colombiana, la fuerza de la yuca se encarna en las mujeres yukuna-matapí durante el proceso ritual de la menarca, que busca convertirlas en mujeres adultas, económicamente productivas y fértiles (Belaunde 2019; Buckley y Gottlieb 1988; Rosas 2021). Cosmológicamente, esta fuerza asegura la reproducción de la vida, en un sistema en el que producir garantiza la vida misma. De modo simbólico, se materializa en agencias derivadas de las historias de origen: madre de los pescados, poseedora de las plantas cultivadas, inventora de la alfarería y dueña de la transformación de comida (Van der Hammen 1992). En las historias de vida forma parte constitutiva del devenir de una mujer adulta y cristaliza el proceso de construcción de cuerpo y persona, central en esta sociedad (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979). Pero es en la experiencia personal donde la fuerza de la yuca se materializa de maneras específicas, según la historia familiar, el lugar que ocupa la mujer en ella, las vivencias corporales y las trayectorias espaciales particulares que trenzan sus vidas entre el sistema del don, cuyo motor es la producción de comida (Costa 2017; Maldonado 2005; Micarelli 2018) y el sistema capitalista, derivado de la historia colonial, que busca generar riqueza (Ortner 2020).

En este artículo exploro la fuerza de la yuca que se cruza con la economía del don y la economía capitalista que experimentan cuatro mujeres de diferentes generaciones con movilidads disímiles entre su territorio, Bogotá y Leticia, en sus trayectorias de vida¹.

1 Este artículo es resultado de la investigación “Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”, financiada por la beca 727 de Colciencias, 2016.

A partir de las experiencias y narrativas de mediación desplegadas por ellas, mi propósito es contrastar la manera como cada una hace valer la fuerza de la yuca, consolidada en su ritual de menarca, para sortear las exigencias y sujeciones que ciernen sobre ellas ambos regímenes económicos. Para ello, me apoyo en un acercamiento fenomenológico de su experiencia corporal que asimila las prácticas corporales como formas de conocimiento y aprehensión del mundo (Bourdieu 2007; Citro 2010). Utilizo la transcripción etnopoética (Echeverri 2002) para denotar el proceso de emergencia de conciencia (Hill 1995) que da forma a una entidad de sujeto que cada una es y ejerce por medio de su narrativa (Ochs y Capps 1996), al confrontar las tensiones que ambos sistemas generan en sus vidas. ¿En qué consiste esa fuerza de la yuca para cada una de las cuatro mujeres? ¿Cómo las ayuda a transitar las sujeciones que ambos sistemas imponen sobre ellas? ¿Cuáles son las implicaciones de estos tránsitos en sus vidas y en la emergencia de conciencia como sujeto individual?

Corporeizando la fuerza de la yuca

Waka'apoyo i' *ijnakana* en yukuna significa menstruar e ir fuera de la casa. *Waka'aperi*, se refiere al ritual de iniciación masculino del yuruparí. Ambas palabras y procesos rituales tienen en común el vocablo *waka*: "ir fuera" y proponen una intensa, pero disímil experiencia ritual y corporal para hombres y mujeres. Esta se incorpora en el inconsciente somático a través de valores y conceptos morales y sociales que buscan construir sus identidades adultas (Jackson 2010, 73) y ejercen un conocimiento propio a su sexo (Belaunde 2019), el cual define ámbitos de productividad y poder para cada uno: el conocimiento chamánico masculino y el conocimiento productivo femenino.

Las cuatro mujeres, nacidas en las décadas de 1950, 1980 y 1990, con quienes trabajé entre 2018 y 2019 en Bogotá, Leticia y el resguardo, coincidieron en expresar una gran conmoción ante el descubrimiento de su primer sangrado. A esta conmoción le siguió una experiencia ritual mediada por el cuerpo: un resguardo social y espacial, ayuno prolongado, vómitos provocados por la ingesta de plantas; una larga dieta, restricciones de movilidad, la prohibición de tocar ciertos objetos, someterse a baños largos a la madrugada, pintura corporal y el consejo de una mujer mayor. Durante el proceso, el médico tradicional se aseguró de curar, por medio de rezos y conjuros, cada fase, cada alimento y elemento que fue tocando e ingiriendo la niña. La abuela o la madre le brindaron los cuidados

necesarios. Para todas, esta fue una experiencia que cambió sus vidas, pero de la cual no recibieron explicaciones. Adquirió sentido ahí, en el cuerpo mismo.

Los relatos destacan la estimulación de una fortaleza espiritual que se vuelve física y que en la cotidianidad les proporciona una potencial adaptabilidad a la diferencia, la adversidad y el peligro. Enfrentar el hambre, la ansiedad y la soledad —con la quietud, el aislamiento, la dieta y el ayuno—, instauró en ellas la capacidad de integrar física y energéticamente las realidades interna y externa, y asentó la habilidad de contención y autodeterminación sobre sí mismas. Estos conocimientos corporeizados encauzan las principales agencias que como mujeres deben asumir: ir fuera para materializar la exogamia, adaptarse a lo desconocido, parir autónomamente y producir comida para asegurar su subsistencia y la de los suyos. En síntesis, se trata de convertirse en una mujer adulta e independiente, como lo han resaltado etnografías de la región (Barreto 2021; C. Hugh Jones 2013; Mahecha 2015).

En sus narrativas, la yuca es una sustancia central del proceso: ayunan su ingesta y evitan tocar tanto el tubérculo como los objetos relacionados con su transformación y preparación. Solo un conjuro especial del brujo rompe esta prohibición, cuando la moza vuelve a la chagra, arranca yuca y saca almidón para preparar por sí misma el casabe. Si hace rendir el almidón y prepara una buena torta de casabe sin dejarla quemar es motivo de celebración. En tiempos antiguos, como me lo hizo saber una abuela, todo el ritual giraba en torno a asegurar que la mujer pudiera hacer con poco almidón mucho casabe. La productividad, de gran valor en esta sociedad, es la agencia que se erige ritualmente a través de estas técnicas materiales (ayuno, dieta, aislamiento, baño) e inmateriales (rezos, conjuros, prevenciones y curaciones).

La yuca también es constitutiva de sus cuerpos, es la base de su alimentación, el centro de sus actividades diarias y en ella están presentes sus ancestras. Los rezos y conjuros con los cuales el brujo construye su cuerpo material e inmaterialmente (Barreto 2021; Cayón 2013; C. Hugh Jones 2013; Franky 2004; Mahecha 2015) evocan los nombres de las principales semillas de yuca de su linaje masculino, las más importantes agencias o tecnologías que dejaron las mujeres primigenias en las historias de origen y que se relacionan con la originaria comida cultivada y la transformación de la yuca brava en alimento. Esta agencia se focaliza en transformar el veneno en alimento, la amargura en dulzura, y con este proceso alquímico, producir un orden social y sensorial que construye reciprocidad, memoria y parentesco (McLachlan 2011). La fuerza de la yuca expresa el poder de la mujer, poder que en la organización social de la maloca está relacionado con su productividad.

Esta facultad productiva se asienta en un detallado conocimiento sensorial, físico, fisiológico, social y ambiental, vehiculado por procesos de aprehensión del mundo desde la intersubjetividad, creando intimidad e intercambiando cuidados con parientes, plantas, sustancias y objetos que permiten sapiencias detalladas sobre los cuerpos, los comportamientos, los afectos y humores de cada entidad humana y no humana (Cabral de Oliveira 2020). Se trata de un conocimiento que se construye a partir de diferentes experiencias (Belaunde 2008, 2019; McCallum 1998) que se encarnan y acumulan en el cuerpo de distintas maneras, sofisticando las destrezas de ciertos sentidos (McCallum 1998; Santos Granero 2006), pero también desarrollando conocimientos, técnicas y habilidades corporales específicas (Belaunde 2019), que a su vez se enfatizan y materializan luego en imágenes mentales y cualidades morales (Jackson 2010, 74). Se sintetiza en denominaciones como *madre de comida*, *chagrera*, *animadora* y se reconoce principalmente en los roles sociales de maloquera y chagrera, que implican el manejo de cómo hacer y cuidar la chagra (conocimiento de suelos, cómo y dónde sembrar qué, ciclos de cada semilla, tipologías de semillas, relaciones entre plantas, relaciones planta-suelo, enfermedades, plagas, polinizadores, etc.). Además, suponen saber organizar el trabajo entre varias mujeres, para asegurar una buena atención de invitados y anfitriones, sobre la base de una amplia producción de comida.

Es un saber hacer estrechamente relacionado con técnicas y tecnologías corporales de varios tipos: actividades domésticas, trabajo en la chagra y el monte, transformación de la yuca, relacionamiento e intercambio social e intercultural, saber parir, la disposición física, emocional y espiritual de la maternidad y la crianza. Estas destrezas y habilidades constituyentes de la fuerza de la mujer se combinan con aquellas que han desarrollado en ellas las experiencias laborales en la economía informal de la región a lo largo de la historia colonial. Los cuatro relatos que siguen ilustran cómo cada una de las mujeres valida su lugar en el mundo apoyada en la fuerza de la yuca para fluctuar entre las tensiones, resistencias, sujeciones, anhelos, rechazos y aceptaciones que causa el cruce de sistemas.

Entre la abundancia y la escasez

La prevención que tenía Marcela Yucuna con respecto a mí es diciente de la situación ambigua, entre aceptación/deseo y resistencia/rechazo de las generaciones nacidas en la década de 1990, con respecto a los blancos. Solo después de varias semanas de convivencia y cuando ya ganamos confianza, Marcela me confesó que

eludía participar en talleres y reuniones porque a ella no le agradaban los blancos y prefería evitarlos. Incluso, aunque había estudiado español y sabía hablarlo, me contó que no le gustaba, se le olvidaba y le daba pereza recordar. A pesar de estar viviendo juntas, nuestros encuentros para trabajar se postergaron una y otra vez. Únicamente cuando ya no hubo intermediarios, la confianza empezó a aflorar entre las dos y con ella llegaron las conversaciones y entrevistas. Con grata sorpresa descubrí que su actitud evasiva no se debía a la timidez o al miedo. Al hablar de temas como su infancia, su primera menstruación, su relación de pareja o sus hijos, su voz transmitía fuerza, digna de una firmeza interna que la sostiene ante cualquier cosa.

El problema de tener más hijos

Debido al lugar intermedio que ella ocupa en su familia, desde niña se ocupó de cuidar a los más chiquitos. Primero lo hizo con los hijos de su tía y luego con sus hermanas pequeñas por encargo de su madre. El saber asociado a la crianza se fue especializando al asumir esta clase de tareas con mayor frecuencia y los niños se fueron acostumbrando cada vez más a su protección. Esta preparación le permitió asumir la maternidad con seguridad y dedicación, confiando en su aprendizaje durante la menarca. Sin embargo, en varias de nuestras conversaciones, me expresó que era difícil ahora tener tantos hijos. Ella, con los tres que tenía, a veces sentía que no daba abasto con las responsabilidades de la crianza, el trabajo de la chagra, la producción de alimentos y las otras tareas domésticas.

El momento que estaban pasando ella y su esposo como padres exigía toda su atención y una demanda de gastos que no era fácil de cubrir, pues ninguno de los dos tenía un cargo de liderazgo ni participaba en proyectos que aseguraran una entrada de dinero. Aparte de sus dotes de cazador y rebuscador, su marido también se especializaba en actividades artesanales que ocasionalmente le ayudaban a generar ingresos. Esta situación económica los hacía pensar en que no querían más hijos. Con frecuencia, ella me pedía que le explicara cómo era el ciclo reproductivo y qué otros métodos anticonceptivos existían fuera de la inyección de tres meses, único medio al que tienen acceso en el territorio.

En los territorios indígenas de esta área del Mirití el servicio del nivel básico de salud lo presta la IPS indígena Mallamás, que ofrece la aplicación de inyecciones Depo-Provera. Se trata del método anticonceptivo más distribuido en los países en desarrollo y en grupos diferentes a las clases media y media alta de sociedades urbanas. La inyección se encuentra dentro de los métodos de actuación hormonal

a largo término que interfieren en los ciclos menstruales y suprimen el periodo (Sanabria 2016, 12). Su uso, además de evitar los embarazos, las absuelve de tener que guardar el aislamiento y la dieta en cada periodo menstrual. Sin embargo, las posibilidades de acceder a la inyección son limitadas, debido a su costo y escasa disponibilidad: solo se consigue en los puestos de salud de La Pedrera o el Alto Mirití, que quedan a varios días de camino en motor y donde rara vez es suficiente el abastecimiento. No obstante, las mujeres prefieren la anticoncepción hormonal antes que los métodos tradicionales que las hacen más dependientes del brujo, que tiene que renovar el rezo cada mes para hacerlo efectivo. Esto, cuando no se trata del método más radical que las esteriliza, las enflaquece y las pone en aprietos en una sociedad donde el bienestar y la belleza de la mujer se expresan en cuerpos carnosos y fuertes y donde la infertilidad es impensable para una mujer que esté en edad reproductiva. Este último aspecto se hace más relevante en la actualidad, cuando la cantidad de recursos provenientes del Estado llega a los territorios en directa proporción a la cantidad de población.

Marcela y su esposo desempeñan labores de relevancia en la cotidianidad y en la dinamización de las actividades rituales. Su esposo es el cazador dentro del grupo de sus hermanos y esto le da un lugar central en las actividades de la maloca, así como en el día a día. Como su compañera, ella forma parte del grupo de mujeres que deben trabajar junto con la maloquera para abastecer la comida necesaria durante los bailes, además de ser la madre de los niños que garantizan la renovación del linaje en esta sociedad patrilineal. Su preparación durante la menarca le garantiza el cumplimiento de la función de chagrera. Sin embargo, ambos nacieron en familias numerosas, no tienen un alto estatus cultural y sus padres no privilegiaron la escolarización. El hecho de que ninguno de los dos haya hecho el bachillerato los excluye de la posibilidad de convertirse en líderes de la comunidad o de la asociación y les impide asegurar ingresos monetarios. Los únicos recursos fijos que tienen son los que reciben por tener hijos que estudian en la escuela comunitaria. De este modo, pueden trabajar en el mantenimiento de la escuela, recibir recursos del Sistema General de Participación y cubrir los gastos de alimentación de sus hijos por medio de los recursos del restaurante escolar que envía el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Marcela y César son como la mayoría de parejas que tiene que estar mediando continuamente entre una economía del don y una economía de mercado para proyectarse como familia. En la primera son más prósperos e independientes en cuanto se sujetan a su voluntad, trabajo diario y complementario para conseguir la comida y subsistir. Durante su menarca, ella fue capacitada para ser una mujer

con poder y libertad económica gracias al trabajo en la chagra (Jackson 1992; Lassar 2005; Van der Hammen 1992). Esto le da la certeza de saber que ella puede alimentar a su familia de modo sano, suficiente y continuo. Su relación con la economía de mercado es más fortuita, depende de oportunidades esporádicas que se mueven en la economía formal, dinamizada por los proyectos provenientes de dineros del Estado o de la cooperación internacional, y en mayor proporción en una economía informal, dentro o fuera del territorio.

Hasta ahora Marcela ha logrado mantenerse distante de una interacción cara a cara con la economía de mercado. El proceso de crianza y aprendizaje que recibió de su madre reforzó su capacidad productiva en relación con su trabajo en la chagra y con la crianza. En ese sentido, el calor que ella le transmitió durante el proceso de aprendizaje y socialización, avivó en Marcela con mayor intensidad esas destrezas antes que las de interacción con la alteridad. Su actitud de rechazo a los blancos y el olvido estratégico del español le permiten expresar la resistencia frente a una alteridad impositiva y extraña. Esta resistencia modela sus relaciones con algunas mujeres de la comunidad, quienes, a diferencia de ella, no solo se preocupan por estar en esos escenarios de interacción con los blancos, sino que ya manejan una serie de habilidades para fluir entre la subsistencia y el mercado, mediadas por regalos y conversaciones, dirigidas a generar conexiones sociales que dinamizan una economía de favores que diluye la interfaz rural/urbano. De hecho, uno de los consejos que le dieron algunas de estas mujeres, cuando decidieron que fuera ella quien trabajara conmigo, fue que aprendiera a pedirme cosas y que aprovechara mi amistad y cercanía para generar ese vínculo.

Esta economía de favores que se caracteriza por intercambios continuos y servicios complementarios (Ledeneva *et al.* 2018) implica una experticia que no es visible ni se reconoce como algo que se aprende. La habilidad de las mujeres para mediar con la alteridad blanca se acrecienta durante la vida y forma parte de un aprendizaje crucial. Su poder reside en que logra subvertir las amargas inequidades opresivas de las que son altamente conscientes. Por eso, desarrollar esta habilidad estratégica forma parte de un adiestramiento cuidadoso, elaborado y constante que algunas mujeres mayores ya han aprendido a manejar con audacia y sabiduría a lo largo del proceso colonial. Es parte constitutiva de la fricción entre generaciones y estructura las relaciones sociales entre mujeres. Desarrollar capacidades como las descritas legitima el mantenimiento de la fuerza de la yuca en la actualidad y hace parte del proceso de devenir mujer.

Allá sí sabe bueno, aquí sabe simple

Karina se alegró mucho cuando le entregué la foto de su hijito bailando baile de palo con su abuelo. No paraba de reírse, de mostrarla y de mirarla. El amor se le salía por los ojos. Su hijo le devolvió vitalidad, alegría y le permitió descubrir lentamente que la vida podía volver a saberle bueno viviendo en Leticia. Cuando comenzamos a trabajar juntas, me sorprendió que sin ningún misterio se presentó:

Yo me llamo
/en idioma yo me llamo
/Kuajmeru
Kuajmeru es una
una madre de comida/
de yuca
de todo que está en la chagra²
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

La comida es el eje de su narrativa y el sabor el punto de comparación entre su vida previa en el territorio y el presente simple de Leticia. Como ninguna otra mujer, Karina describió con lujo de detalles todo su proceso de aprendizaje desde la infancia, durante la menarca hasta convertirse en el reemplazo de su mamá.

Me contó con minucia cómo le curaron las herramientas de trabajo y cómo se llenó la bandeja la primera vez que hizo almidón después del proceso ritual de menarca. La forma como narró el proceso de curación e incorporación paulatina de cada uno de los alimentos, luego del ayuno, evidenció que este paso implicaba una mimetización cuidadosa, entretejida y misteriosa de su cuerpo con el ambiente. A diferencia de otras mujeres que expresaban la distancia que tenían con sus madres, en su caso el vínculo se mostraba potente y caluroso. Por eso el aprendizaje que ella le transmitió circula con fuerza en su cuerpo y su palabra. De manera natural comunica la intimidad que tiene con las semillas, con las diferentes plantas de la chagra, con el monte y con el territorio. En sus relatos es clara la

.....

2 La propuesta etnopoética busca guardar fidelidad al ritmo de formulación y conformación de los conjuntos de expresiones inherentes a la narrativa. Con este método se escriben en una línea el flujo de palabras que surgen de una inhalación, se registran las tonalidades del inicio de las frases con sangrías de 3 mm y se marcan los cambios tonales al interior de la sentencia (/ o \) (/o\); los acentos fuertes o enfáticos se escriben con mayúsculas o vocales repetidas y los silencios, con puntos suspensivos o corchetes (Echeverri 2002).

forma como su *sensorium* está sintonizado con el ambiente que lo rodea, hasta el punto de que su expresión corporal denota esta conexión por los movimientos específicos de sus brazos, las modulaciones de su voz, las onomatopeyas utilizadas y la vivacidad de sus ojos para algunos apartes. Esto me permitió entender con mayor profundidad “la relación consustancial que tiene la madre de comida con las semillas, sus frutos y la comida que prepara” (Rosas 2021, 249). Esas cualidades hacen que Karina sea pragmática y franca en la forma de darle sentido a los matices de su experiencia. Y muestran que su formación hizo de ella una mujer adulta plena de las capacidades para ser altamente productiva (Jackson 2010).

Karina tuvo que poner a prueba sus talentos muy pronto, cuando su papá lo abandonó, y ella, como hija mayor, asumió la responsabilidad de asegurar el bienestar de su familia. La detallada enumeración de actividades que describe muestra que su capacidad productiva se desenvuelve con igual éxito tanto en las faenas femeninas de la chagra como en las masculinas del rebusque en el monte, produciendo lo suficiente para generar ingresos monetarios, pagar los costos de estudio de sus hermanos, comprometerse con la subsistencia de la familia y sostener el flujo de intercambios con parientes y afines. En ese sentido discurre con destreza entre un régimen económico y otro, proveyendo comida suficiente gracias a su trabajo y a su vínculo con el territorio. Sin embargo, esta situación la desgastó e hizo que su tía alertara a su padre:

Su hija / sí sufre mucho
 ella mantiene / todos los hermanitos
 Ella como hombre subiendo
 cualquier día va a caer esa niña de arriba
 (Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

A raíz de este llamado él se ofrece para ir a Leticia a cuidar a su hijo a cambio de “las cositas que sí consiguen en la ciudad: ropa”. Karina llega a trabajar en la nueva familia de su papá y a vivir en la maloca ubicada en plena ciudad, rodeada de calles, talleres y casas. Su madrastra no la dejaba tocar a su hijo y le mezquinaba la comida cuando su papá no estaba. Como ella era murui³, le parecía que Karina no sabía cocinar y a Karina su comida le sabía diferente. La comida se convirtió en el detonante de la tensión entre ellas y su escasez llevó a Karina a construir una noción de carencia con respecto a la abundancia en el territorio.

3 Empleo la denominación murui en lugar de uitoto, siguiendo la preferencia de los mismos hablantes de esa lengua (Agga, Wojtylak y Echeverri 2019, 51)

Antes territorio
si usted quiere /coma
rebusque
como un día
—si es que usted no rebusca (¿?) no come—
no pues hay que rebuscar
Hay /can...
/pescao que hay
cacería que hay
casabe /diario
El agua también
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

Para una mujer que fue criada para tener comida suficiente a través de sus destrezas, es obvio que esta sea la manera de percibir el cambio de un régimen económico a otro.

/Yuca
yuca digamos
Aquí/ usted saca
Usted lo hace casabe
/cómo será/
como simple
—/cómo será/—
No
Uno no encuentra sabor\
/Antes de territorio
propio yuca
que usted /sale
usted lo come
/cualquier
con ají será/
con te
Pe' /tiene saborcito/
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

Para superar este sabor simple que adquirió la vida en Leticia y que se combinaba con precariedad y tristeza, Karina explora su suerte laboral y comienza a

trabajar como empleada doméstica. Esta actividad le asegura una comida diaria. Sin embargo, al evaluar su situación se dio cuenta de que no quería quedarse sola en esta encrucijada familiar y económica. Por eso decidió aceptar al muchacho que llegó de La Chorrera. Él era buena gente y le brindaba apoyo. Era hermano de su madrastra, pero a este último detalle no le prestó importancia en su relato, solo lo aclaró después. Lo eligió porque no le pegaba ni la regañaba. Mientras ella se dedicó a la crianza del hijito que tuvieron juntos, su marido se encargó de comprar la comida con el dinero que ganaba trabajando en la construcción. Su percepción sigue siendo que en Leticia es difícil la vida sin chagra, porque toda la comida y hasta el agua se compran. Su papá, que es un chamán de conocimiento experto, en un proceso ritual “guardó su poder de madre de comida”, pero ella sabe que todavía le funciona. Por eso trabaja con él y lo ayuda cuando hacen bailes en la maloca. Hasta su madrastra reconoce que a ella le rinde la comida.

En su narración, Karina construye un marco de sentido para explicar su migración a la ciudad y las implicaciones de esta en términos de un cambio de sistema de valores a otro, que se manifiesta como una experiencia fenomenológica y gustativa (McLachlan 2011). Su referente es que ella fue preparada para ser madre de comida desde su menarca. Con base en esta experiencia puede explicar la perplejidad que le causa encontrarse con un ambiente de inseguridad alimentaria que demuestra su precariedad, sensación que caracteriza la forma como se percibe el neoliberalismo de abajo hacia arriba (Ortner 2016), con respecto a un mundo donde la comida era abundante porque dependía de su trabajo en la chagra o del rebusque en el monte. Desde este plano, el sabor de la comida y su abundancia/escasez constituyen los marcos de sentido para constatar el cambio violento al que se encuentra sujeta y donde todavía no es evidente cómo su fuerza productiva puede ayudarla a revertir la situación. De este modo, el hecho de “coger marido”, tener un hijo y construir una familia se convierten en la alternativa, no para revertir el escenario, sino para hacerle frente con una motivación mayor. Su conciencia sobre las intensas inequidades entretejidas a su alrededor la llevan a elegir como pareja al hermano de su madrastra, entre otros postulantes, e igualmente su poder como madre de comida la conduce a afianzar su rol de hija y acompañante de su padre en los trabajos chamanísticos y políticos que él ejerce como maloquero y médico tradicional de la maloca Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (Capiul).

Capiul forma parte de un proyecto de fortalecimiento cultural que busca recuperar la fuerza e inspiración de los primeros indígenas que llegaron a la ciudad durante el tiempo de las caucherías (López 2017). Representa una manera indígena de incidir en la construcción espacial y social de esta ciudad capital de frontera y

en ese sentido adquiere una dimensión política crucial para el lugar. La apuesta política de reterritorialización que consolide una autonomía política y administrativa (McSweeney y Jokish 2007) —que está detrás de la migración de su padre—, se robustece por la fuerza de la yuca de Karina, que ejerce como madre de comida en las actividades políticas y rituales de la maloca.

De acuerdo con esta perspectiva, el hecho de que Karina elabore su interpretación a partir de su experiencia y su rol como madre de comida, afirma su identidad en un contexto de interculturalidad indígena donde ellos como yukunas son minoría con respecto a la gente de centro, pero donde son altamente reputados por mantener con más intensidad el vínculo con su ley de origen y tradición. Por tanto, describe su trayectoria desde su proceso ritual de menarca para formarse como madre de comida y posicionarse como conocedora de las semillas; por eso me dice su nombre en idioma yucuna y afirma que en Leticia nadie sabe los nombres de las semillas de la yuca. En Leticia, a diferencia de Mirití, ese conocimiento tiene que demostrarse y afirmarse socialmente. Su apuesta, más que económica, es política. El valor de su identidad le da un lugar en Leticia y la ayuda a mediar entre la abundancia y la escasez, que se manifiestan en el cruce de los sistemas económicos en la ciudad amazónica.

Entre la autonomía y la dependencia

Un momento definitivo para afirmar la adultez, durante el proceso que deviene después del ritual de la menarca, se da cuando una mujer enfrenta las adversidades que se presentan en su camino y demuestra su contención y autodeterminación. Así como la yuca brava depende de las alteraciones del ambiente (suelos pobres, altas temperaturas) para germinar y reproducirse (Rival y McKey 2008), la mujer también debe experimentar situaciones adversas para fortalecerse en su proceso de madurez. Estas no tardan en aparecer una vez que sale de su núcleo de origen para ir hacia la alteridad, cristalizando la exogamia. A continuación, contraste las experiencias que Esperanza Yucuna, en el centro de la maloca y Gloria Matapí, en Bogotá, afrontaron para garantizar su seguridad. Apoyándose en la fuerza de la yuca, las dos encararon el abuso de autoridades que ponían en peligro su integridad.

Poner orden

Luego de un año de vivir con su marido, la suegra de Esperanza empezó a sacar a flote sus inconformidades respecto a la elección de su hijo.

Y ella empezó a molestarme:
 /que yo no era pedida con la coca,
 /que no sé qué/
 el día que voy a pedir
 /pa' mis hijos
 son las mujeres
 que
 /yo voy a decidir
 mujeres que van a trabajar/
 no unas mujeres
 que solo estén trabajando
 en la escuela
 que no hagan / nada
 (Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Claramente, los reclamos se vinculaban con el intercambio que enmarca la unión de pareja. Por un lado, que ella no había sido “pedida con la coca”⁴, y por el otro, que no estaba cumpliendo con el rol de productora de comida dentro de la organización social de la maloca. Este contexto se agravaba por el hecho de ser la compañera del hijo mayor. Esperanza daba prioridad a sus actividades como profesora y lideresa, que garantizaban su autonomía económica a través del dinero. Por supuesto, desde el punto de vista de su suegra, estas labores remuneradas no tenían sentido en el marco de los valores que sustentan la organización social de la maloca y que ameritan defenderse. El hecho de que Esperanza ganara dinero no significaba una compensación por la ayuda laboral que ella esperaba recibir con las esposas de sus hijos.

Escuchar estos comentarios cizañeros prendieron la alerta en Esperanza. Rápidamente entendió por qué su madre le había aconsejado no irse con Julián. La tensión se acrecentó cuando Esperanza estaba criando a sus dos hijos. El

.....
 4 Usualmente, para iniciar un intercambio matrimonial, el pretendiente, acompañado de su tío paterno, le lleva coca al padre de la muchacha que pretende, para iniciar la conversación a través de la cual la piden como mujer. La coca es la base del intercambio.

desorden que hacían en la maloca mientras gateaban y aprendían a caminar era siempre motivo de reclamos. Su cuñada además aprovechaba estas oportunidades para apoyar a su mamá aumentando las chillas sobre Esperanza e incluso instigándola a pelear. Como su cuñada era una mujer grande y pesada, Esperanza le tenía recelo al enfrentamiento físico y trató de mantenerse paciente ante las afrentas. Sin embargo, todo estalló un día en que su esposo no estaba y el perro de la suegra se comió dos de sus gallinas. Esperanza les dijo que ya que el perro las había matado que las cocinaran para ellos.

Sí/
me dijo
me dijo la hija de ella
/sí
Él lo mató porque esos animales /son metidos
me dijo ella
Ella ya tenía marido de ella
al otro lado
/Ese con que ella vive
/Ella me dijo
Esos metidos
/merecen morir
Un animal que molesta
que vive cagando
/mejor que se /acabe
Yo le dije
/Sí
/esos animales
no piensan como usted
Usted que es persona
tiene un marido
/viene a comer al lado de su mamá
en vez que /usted prepare
/Tanto que su mamá me trata de perezosa
yo le dije
/Piensa que su mamá
te va a /dar de /comer en la /mano
/Eso es lo que no se da cuenta
su mamá

le dije
de criticarme sí/
Le dije así
(Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Su cuñada se levantó exaltada hacia ella y se cogieron a puños. Esperanza la golpeó contra el estantillo y la dejó tirada en el piso. Su suegra alentó a la hija a levantarse para responderle a Esperanza, y entonces ella aprovechó la situación para descargar toda su rabia y les dijo que salieran para que le hicieran todo con lo que la habían estado amenazando. Nadie contestó.

Se sentía respaldada. Sabía que, si le hacían algo, su primo —que estaba de paso— respondería, y de ser necesario podía irse con él. Para rematar su explosión terminó advirtiéndole a su suegra: “Yo no dependo mucho de su hijo. Tengo mi trabajo, dependo de mí misma. Así que te puedo entregar a tu hijo, así como viví con él”. De esta manera, Esperanza revierte el intercambio y lo convierte en un asunto de mujeres para hacer énfasis en su autonomía económica.

Cuando regresó Julián, su madre se encargó de ponerlo al día sobre lo sucedido. Esperanza, por su parte prefirió esperar. Cuando él le preguntó por qué había hecho desorden pegándole a su hermana y amenazando a su mamá, ella simplemente le aclaró:

/Quién dijo que fue un desorden/
le dije
Es un /orden
porque cuando usted está aquí/
es un /desorden
Porque a mí/
me han humillado
/me han gritado
/me han llamado
/me han /hecho de /todo
Pues es un orden que yo hice
No un desorden
/Cuando usted está
a su lado
(Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Esperanza representa la tensión entre los dos modelos económicos internos del territorio. Las destrezas que desarrollaron en ella su proceso de formación y menarca pretenden convertirla en profesora y lideresa, como ella lo recalca todo el tiempo en su narrativa. Ella experimentó su primer sangrado en el internado, su proceso ritual inició con los cuidados de las monjas. Solo hasta cuando llegó a su casa le hicieron rezos y curaciones para prever los infortunios que podía implicar el haber incumplido el ayuno. En ese sentido, su proceso ritual fue intercultural. De ahí que la fuerza de la yuca que ella ejerce se relacione también con las destrezas, competencias y conocimientos asociados a la escolarización y a la interculturalidad promovida en su escolaridad. Su trayectoria de vida expresa estas vocaciones y muestra claramente cómo su interés en la chagra y la maternidad son secundarios.

Sus valores entraron en tensión cuando llegó el momento de “coger marido” e iniciar su vida en una familia donde se esperaba que ejerciera roles como mujer productiva, de acuerdo con la organización social de la maloca. El citar de forma directa a sus contrincantes en su narrativa, describir abiertamente sus interlocuciones con ellas, sus estrategias, actuaciones y luego reflexiones, revelan la construcción estructurada de un yo decidido a transformar el mundo a su favor. Ella fue formada para ser lideresa y eso queda claro en su relato. De ahí que exponer las pretensiones que tenía su suegra sobre ella, se enmarque en una valoración moral: “Ella me quería esclavizar en el trabajo de la maloca”. Para ella, su formación en el bachillerato para convertirse en profesora y la expectativa productiva sobre su participación laboral no tenía sentido. Ella desplegó su autonomía económica desde las habilidades relacionadas con el mundo del blanco, las mismas que le han dado un estatus en la asociación y le han permitido sentir que trabaja a favor de su gente en una dimensión más amplia que la maloca. Esta es una innovadora faceta de la fuerza de la yuca que da un nuevo lugar a la productividad de la mujer en la organización y que emerge del reconocimiento de derechos. Su experiencia, producto de esa trayectoria de vida que comienza en 1980, ejemplifica un cambio de perspectiva y de valor sobre la productividad y la mujer en la organización social de la maloca, que está en proceso de transformación y requiere una renovada fuerza de la yuca que sostenga la organización indígena y el proyecto político.

Así fue que fui aprendiendo muchas cosas y muchas mañas

Uno es muy ingenuo
/cuando uno viene de allá/

uno sale /demasiado ingenua
 El mundo de uno
 es muy sano
 pero
 cuando usted
 llega acá
 a Bogotá
 /mamita /jmjj
 el mundo del blanco es
 //podrido
 Entonces
 /uno también
 se vuelve /bien corrompida
 (Entrevista 1 a Gloria, octubre de 2016)

A Gloria, la ciudad le quitó la inocencia. Sobrevivir allí en 1979, cuando llegó, significó aprender las mañas necesarias para sortear las adversidades del entorno urbano y lograr su subsistencia. En su preparación como hija mayor de maloqueiros, tenía que cocinar para los bailes, conseguir caguana para darle a la gente, cocinarles a los solteros, servirles a las mujeres, atender a las viejitas. En un día común y corriente tenía que cargar palo de yuca, desyerbarla, arrancarla. Luego, al regresar, se iba al puerto a lavarla, a veces la pelaba allá mismo y otras en la maloca. Temprano en las mañanas se iba a sembrar yuca un día, plátano otro, caña, ñame, ají... Y cuando no sembraba, arrancaba yuca para tener almidón para ocho días. Mientras trabajaba en el internado de La Pedrera, lavó la ropa de las monjas y del cura e hizo comida para los profesores y para los curas. En síntesis, contrariamente a la formación de Esperanza, Gloria había sido preparada como hija mayor para atender a los demás; era altamente productiva dentro de la organización social de la maloca. Por eso su tránsito laboral a la ciudad no significó un cambio trascendental en términos de carga de trabajo, sino más bien un aprendizaje porque la fuerza de la yuca le permitió sortear nuevas adversidades.

La trayectoria laboral de Gloria en su primera etapa en Bogotá es diciente de su aprendizaje. En su primer empleo en la distribuidora de cerveza, tenía que levantarse a las 4:30 a. m., se bañaba y después bajaba a la tienda. Ponía a hervir la leche y hacía el café. A las 6 abría la tienda, barría y limpiaba la entrada, ayudaba al dueño y luego se iba a preparar el desayuno para la familia y los trabajadores. A la patrona le tenía que preparar la changua y los huevos. Luego lavaba la cocina y

en el mesón grande —junto al horno de leña—, hacía tortas de banano, de pasta o de avena. A media mañana se subía y hacía el aseo de la casa. Lavaba la ropa de sus patronos. Antes de mediodía ponía a hacer el almuerzo siguiendo la minuta que la patrona dejaba escrita. Luego, limpiaba la cocina y subía a planchar la ropa. Al final de la tarde se bañaba y descansaba un rato, antes de bajar para preparar la comida.

Esta vida rutinaria, repleta de quehaceres a los cuales se sumaba la vigilancia de la señora, no le dejaba tiempo libre. Sin embargo, se rebuscó la forma de hacerse amiga de los vecinos. Esta amistad fue crucial cuando llegó el momento del escape. El esposo de la patrona una noche empezó a entrar a su pieza. Para ella esto fue una tortura. Todas las noches, asustada, esperaba el momento en que la manija de la puerta diera la vuelta para ver entrar al señor que le insistía, una y otra vez, que se acostara con él. Ella le rogaba que la dejara en paz, que no la molestara, que la dejara trabajar. Luego empezó también a meterse el hijo quien pedía lo mismo ansiosamente.

/Ay dios mío/
como que ya //fuff//
/Ay dios mío/
/Esa sí es una cosa /muy horrible
De /verdad/
Y que uno tan joven también /imagínese/
Todos quería ahí comer a ver
Pero /no
/yo no fui boba mamita/
(Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Desesperada, con la ayuda de la vecina que cuidaba el parqueadero, logró contactar a una de las monjas del internado con quien había hecho amistad en Mirití. Las dos coordinaron el escape para el domingo siguiente. El día pactado, Gloria le pidió a su patrona quinientos pesos para ir a comprar unos zapatos y logró convencerla de que la dejara salir sola. Pasó por el parqueadero, empacó su ropa en la maleta, tomó un taxi y se dirigió a los Alcázares, donde la cuñada de la monja.

Este fue un cambio definitivo porque rompió el vínculo con su origen por varios años. Ahí emprendió una peregrinación laboral a través de la cual se afianzó como una mujer en un nuevo mundo que lograba dominar cumpliendo con las tareas asignadas por sus patronos. De los siete pasos que recorrió en este camino, los Alcázares fue la segunda parada. El día se le iba rápido entre hacer el aseo, lavar y

planchar, pero no aguantó la soledad en que la dejaban de la mañana a la noche. Por eso, al mes, sin dudar lo empacó su maleta y se devolvió al centro de Bogotá, su punto de llegada. Un muchacho que trabajaba en el parqueadero la recomendó en una cafetería en frente a la Universidad Central. Allá llegó con su maletica.

Él me recomendó y todo
 y me recibieron allá de una
 y yo dormía dentro de la cafetería
 había una piecita ahí /
 me trajeron cobija
 /y esos asientos de estos /grandes
 así/ juntaron
 y ahí yo dormía
 y una almohada
 /Yo me levantaba a las /cinco de la mañana
 me bañaba y me ponía a hacer café/
 /Hervía la leche
 el tinto
 Limpiaba la greca
 y echaba el café
 y la /leche
 en /otra
 Barría y limpiaba las mesas
 /Cuando llegaba el señor
 a las /seis y media
 ya /todo estaba /limpio
 El café hecho
 /Todo
 (Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Ahí le pagaban 2 500 pesos, mil pesos más que en los dos anteriores trabajos. Esto sucedió en 1980, cuando el salario mínimo en Colombia era de 4 500 pesos. Trabajaba todo el día y parte de la noche. Cuando cerraban la cafetería la dejaban encerrada. Pero eso estaba bien para ella. Se sentía segura y contenta en ese trabajo, con ese jefe que era “bueno”. Sin embargo, un día el papá del dueño de la cafetería la regañó. Esto la emputó de tal forma que, sin pensarlo, se quitó el delantal, recogió sus cosas y se fue.

Llegó a su cuarta parada: “Donde una vieja más *humillativa*”, en un motel en la carrera 5ª con calle 21. Mientras trabajó un par de semanas ahí, se encontró de nuevo con el dueño de la cafetería quien le insistió en que volviera. Regresó sin muchas ganas, luego de pelearse con la administradora del motel que la acusó de estar robando. Estando allá doña Matilde, dueña de otro motel con la que había hecho amistad, le dijo que la necesitaba. Al contrario de los anteriores, este trabajo era en casa de ella cuidando a sus tres hijos:

Ahí/
/sí me fue bien
Porque yo sola
/con los tres chinos
/madrugaba
le /lavaba la ropa
le /planchaba
le daba el desayuno
le despachaba
Y por la mañana/
le llevaba el desayuno a ella
hasta el trabajo de ella
y me regresaba
(Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Después del fragoso recorrido, por fin encontró un espacio laboral que le brindó seguridad durante un tiempo más extenso. El trabajo le dio estabilidad y le permitió florecer de otras maneras. Estando ahí conoció al papá de su primer hijo. Cuando Matilde ya no tuvo cómo pagarle, el trabajo terminó. Esto llevó a Gloria a su última parada laboral antes de hacerse madre: llegó adonde don Gonzalo.

Él era el dueño de un motel en la calle 25. En su narrativa evoca este trabajo festivamente. Allá laboraba en el turno de las 6 p. m., a las 7:30 a. m. Gloria se acuerda de don Gonzalo como un padre y la compinchería con sus dos hijos con la emoción que produce el coqueteo. Para ese momento había logrado cristalizar su independencia moral y económica. Se sentía una mujer libre. Gracias a su capacidad de trabajo, de adaptación a cualquier adversidad y su efectividad para hacer conexiones sociales solidarias, asentadas durante su proceso de menarca, logró fluir con éxito en una economía informal y generar un espacio de seguridad para convertirse en una mujer urbana. En su historia y su vivencia es difícil percibir una sensación de inseguridad económica o social, tampoco es posible verla como

víctima de un sistema económico opresor, como tiende a hacerlo una visión oscura de la antropología que se preocupa por recalcar las maneras como las vidas de las personas están moldeadas por fuerzas económicas y políticas (Ortner 2016). Esto no quiere decir que su experiencia de vida no se dé en el marco de una sociedad inequitativa atravesada por antagonismos económicos, sociales, raciales, étnicos y de género que estructuran la subordinación de las mujeres indígenas migrantes (Langdon 1982; Nieto 2018, 2023; Sánchez 2013). Tampoco significa que ella sea indiferente o ignorante con respecto a estas estructuras opresivas. Al contrario, sostengo que su alta percepción de un ambiente donde reinan las desigualdades y diferencias le permite fluir asertivamente y apoyarse con firmeza en las destrezas y el poder derivado de la fuerza de la yuca. Como lo recalca Juana Valentina Nieto, en esta forma de empleo en el servicio doméstico

[...] se cruzan múltiples sistemas de subordinación —étnico, racial, de género, de clase, migración— que han legitimado históricamente el despojo, enclaustramiento, sujeción, agresión y disponibilidad ilimitada de los cuerpos de las mujeres indígenas en un trabajo mal remunerado, subvalorado y con pocas o ninguna regulación legal. (2023, 447)

Sin embargo, coincido con ella en que relatos de mujeres indígenas amazónicas como el de Gloria desafían estas perspectivas victimizadoras, que las representan como mujeres pasivas y carentes de agencia. Por el contrario, su vívido relato al enfatizar continuamente en ese *yo* que actúa y cumple las múltiples actividades impuestas por sus patrones, muestra una mujer que encuentra alternativas ante las sujeciones autoritarias para hacerse dueña de su destino. Lejos de comportarse como una niña tímida, incapaz de defenderse o ignorante, su arrojo en aprender las mañas de los blancos le da elementos para construir relaciones laborales que afianzan esa certeza interna de que cuenta con las herramientas para sortear las variadas opresiones y adversidades que la acechan continuamente.

Cierre productivo

Las situaciones de estas cuatro mujeres se circunscriben a un mundo en conflicto desordenado por el colonialismo y el capitalismo; su acción práctica constituye una respuesta a cómo cada una ha registrado los efectos sociales de ese nuevo mundo (Strathern 1987). La fuerza de la yuca es una agencia socialmente construida por

medio de un ritual de paso encaminado a forjar una identidad colectiva (Ochs y Capps 1996), que al verse confrontada en situaciones donde emergen sujeciones que develan nuevas formas de inequidad para ellas, se expresa de formas renovadas y enfatiza los valores físicos y morales enraizados durante la menarca; de esta forma, provee nuevos marcos de sentido para enfrentar ese sistema anfibio a través de estrategias que les permiten sobrevivir.

Autores como Hill (1995) y Gordon (2003) describen las construcciones morales emergentes de campesinos mexicanos e indígenas membêngôkre a partir de sus experiencias de intermediación entre estos regímenes económicos. En ambos casos, los autores analizan cómo la intermediación entre regímenes económicos supone una transformación de las personas en sujetos con una nueva moralidad que actúa por intereses individuales y afecta los circuitos de reciprocidad que afianzan el parentesco, la memoria y la correlación. Centrarme en las narrativas sobre las experiencias de devenir mujer, me llevó a encontrarme con este cruce entre sistemas, porque la centralidad de su productividad en el sistema de organización social de la maloca, las impulsa a ser productivas también en actividades económicas del capitalismo, frecuentemente en contextos marginales que implican su sujeción. Cada historia, a través de los temas priorizados, del uso de la primera y tercera personas, del encadenamiento de acciones e interlocuciones, evidencia la construcción de un punto de vista en el que emerge la perspectiva de un yo que a su vez contiene múltiples yos parciales, fragmentarios y en flujo (Ochs y Capps 1996), que enuncian una capacidad adaptativa para subsistir en el cruce entre sistemas. Lo que nace de esta tensión dibuja la manifestación de la voluntad detrás de cada una de sus acciones (Strathern 1987). Estas acciones, pasivas o activas, expresan una identidad de mujer que cada una ha construido afianzándose como sujeto en la fuerza de la yuca; un sujeto que se va individualizando en el tránsito hacia el capitalismo.

Referencias

- Agga Calderón, Lucio “Kaziya Buinaima”, Katarzyna I. Wojtylak y Juan Álvaro Echeverri. 2019. “Murui: Naie jiyakino. El lugar de origen. The place of origin”. *Revista Lingüística* 15 (1): 50–87. <https://doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>.
- Belaunde, Luisa. 2008. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Segunda edición. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- . 2019. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Tercera edición. Cusco: Ceques Editores.
- Bourdieu, Pierre.** 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buckley, Thomas y Alma Gottlieb.** 1988. "A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism". En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 3-50. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Barreto, João.** 2021. "Kùmüa na kahtiroti-ukuse: uma "teoría" sobre o corpo e conhecimento -prático dos especialistas indígenas do Alto Río Negro". Tesis de Doctorado en Antropología Social, Programa de posgraduação em Antropología Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- Cabral de Oliveira, Joana.** 2020. "Vegetable Temporalities: Life Cycle, Maturation and Death in an Ameridian Ethnography". *Vibrant* 17: 1-18 <http://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a359>
- Cayón, Luis.** 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Citro, Silvia.** 2010. "La antropología del cuerpo y los cuerpos en el mundo". En *Cuerpos plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 17-59. Buenos Aires: Biblos.
- Costa, Luiz.** 2017. *The Owners of Kinship*. Chicago: Hau books.
- Echeverri, Juan Álvaro.** 2002. "La escritura de las narrativas orales". En *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo; Universidad del Atlántico.
- Franky, Carlos.** 2004. "Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuka del bajo Apaporis (Amazonia colombiana)". Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Leticia.
- Gordon, César.** 2003. "Folhas pálidas. A incorporação Xikrin (Membêngôkre) do dinheiro e das mercadorías". Tesis de Doctorado en Antropología, Programa de posgraduação em Antropología Social, Universidad Federal do Rio de Janeiro, Museo Nacional, Río de Janeiro.
- Hill, Jane.** 1995. "The voices of Don Gabriel: Responsibility and Self in A Modern Mexicano Narrative". En *Dialogic Emergence of Culture*, editado por Dennis Tedlock y Bruce Mannheim, 97-147. Urbana: University of Illinois.
- Hugh-Jones, Christine.** 2013. *Desde el río de leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.
- Jackson, Jean E.** 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in North-west Amazonia*. Londres: Cambridge University Press.

- Jackson, Jean.** 1992. "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual". *Anthropological Quarterly* 65 (1): 1-18. <http://www.jstore.org/stable/3318094>
- Jackson, Michael.** 2010. "Conocimiento del cuerpo". En *Cuerpos plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 59-82. Buenos Aires: Biblos.
- Lasmar, Cristiane.** 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. San Pablo: Fundação Editora da Unesp, Instituto Socio Ambiental, Núcleo de Transformações Indígenas.
- Langdon, E. Jean.** 1982. "Siona Women and Modernization. Effects on their Status and Mobility". En *Working papers on Women in International Development*, 1-18. Michigan: East Lansing.
- Ledeneva, Alena, Anna Bailey, Barron Sheelagh, Constanza Curro y Elizabeth Teague.** 2018. *The Global Encyclopedia of Informality. Understanding Social and Cultural Complexity*. Londres: UCLPRESS.
- López, Ángela.** 2017. "Sobre la gente de tabaco y coca en la ciudad de Leticia". *Mundo Amazónico* (8) 2: 119-131. <https://doi.org/10.15446/ma.v8n2.63351>
- Mahecha, Dany.** 2015. *Masá goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los makuna del bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Maldonado, Carolina.** 2005. "Comiendo en Leticia. Aproximación a una etnografía de la comida y la alimentación en Amazonia". Tesis de pregrado en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín.
- McCallum, Cecilia.** 1998. "O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul americanas". En *Antropología da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras*, editado por Paulo César Alves y Miriam Cristina Rabelo, 215-245. Río de Janeiro: Fiocruz.
- McLachlan, Amy.** 2011. "Bittersweet. The Moral Economy of Taste and Intimacy in an Amazonian Society". *The Senses & Society* 16 (2): 156-176. <https://doi.org/10.2752/174589311X12961584845765>
- McSweeney, Kendra y Brad Jokish.** 2007. "Beyond Rainforest: Urbanisation and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America". *Bulletin of Latin American Research* 26 (2): 159-180. <https://www.jstor.org/stable/27733917>
- Micarelli, Giovanna.** 2018. "Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes". *Revista Colombiana de Antropología* 54 (2): 119-142. <https://doi.org/10.22380/2539472X.464>
- Nieto, Juana Valentina.** 2018. "Uno de mujer es andariega: Palavras e circulações de mulheres uitoto entre a selva e a cidade". Tesis de Doctorado en Antropología, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

- Nieto-Moreno, Juana Valentina.** 2023. “‘Yo no me varo’: movilidad, servicio doméstico y agencia en las narrativas de mujeres murui en Bogotá”. En *Más allá del conflicto armado. Memorias, cuerpos y violencias en Perú y Colombia*, editado por Diana Gómez Correal, Silvia Romio y Marco Tobón, 445-468. Lima, Bogotá: IFEA; CIDER, Universidad de los Andes.
- Ochs, Elinor y Lisa Capps.** 1996. “Narrating the Self”. *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43. <https://www.jstor.org/stable/2155816>
- Ortner, Sherry.** 2016. “Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 47-73. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>
- . 2020. “Sobre o Neoliberalismo”. *Sociabilidades Urbanas Revista de Antropología e Sociologia* 4 (11): 19-26. https://www.academia.edu/43435230/_Tradu%C3%A7%C3%A3o_ORTNER_Sherry_B._Sobre_o_neoliberalismo
- Rival, Laura y Doyle McKey.** 2008. “Domestic and Diversity in Manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae)”. *Current Anthropology* 49 (6): 1119-1128. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/593119>
- Rosas, Diana.** 2021. “‘Ir fuera’: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”. Tesis de Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Sanabria, Emilia.** 2016. *Plastic Bodies. Sex Hormones and Menstrual Suppression in Brazil*. Durham; Londres: Duke University Press.
- Sánchez, Luisa Fernanda.** 2013. “‘De totumas y estantillos’. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía Colombiana)”. Tesis de Doctorado en Sociología, École Doctoral 122 Europe Latine-Amerique Latine, Institut de Hautes Études sur l’Amérique Latine de l’Université Sorbonne (IHEAL), Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 3, París.
- Santos Granero, Fernando.** 2006. “Sensual Vitalities: Non Corporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia”. *Tipiti: Journal for the Anthropology of the Lowland South America*. 4 (1): Article 4. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol4/iss1/4>
- Seeger, Antony, Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro.** 1979. “A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia* 32: 2-19. <http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura>
- Strathern, Marilyn.** 1987. *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van der Hammen, María Clara.** 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.