

Experiencias femeninas en la selva del Vaupés. Recuperación de prácticas y memorias del cuidado para sanar los cuerpos violentados de las mujeres de Wacará.

Maria Camila Otálvaro Salazar

Facultad de derecho y ciencias sociales, programa de Antropología
Universidad Icesi

Tutora
Maria Isabel Galindo

29 de Noviembre de 2021
Santiago de Cali, Colombia

TABLA DE CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN</u>	3
<u>BASES PARA EL DIÁLOGO: construcción del poblado, territorio y cotidianidades</u>	13
<u>CAPÍTULO PRIMERO. Jerarquía social amazónica y evangelización del ILV. Escenarios por donde transitan los sistemas de opresión de las mujeres de Wacará</u>	22
<u>CAPÍTULO SEGUNDO. Violencia ginecológica en Wacará: silencios y ausencias</u>	38
<u>Anexo 1. Mujeres de Wacará al frente de la crisis: aproximaciones a una salud ginecológica autogestionada y a la autonomía de los cuerpos femeninos</u>	53
<u>CONCLUSIONES</u>	50
<u>Anexo 2. Mapas etnográficos del Vaupés</u>	62
<u>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	64

INTRODUCCIÓN

Fue cuando la canoa se puso río abajo que sentí que realmente me iba a enfrentar a la selva. Me preocupaban muchas cosas, de esas que tienen que ver con ser una mujer que hace trabajo de campo en un lugar que, desde donde suelo situarme, desde Cali o desde mi pueblo en el Valle, parece remoto. El plan inicial era que mis tres compañeras y yo nos íbamos a encontrar en Mitú con los dos profes que han sido nuestras guías en el trabajo con Fundación Tinigua¹, donde soy voluntaria desde hace un tiempo², y quienes se hallaban en otro poblado mucho más lejano desde hace unas semanas; desde ahí íbamos a bajar todas juntas hacia Wacará. El plan, recordando la facilidad con la que se frustran los cronogramas, se malogró.

Una semana antes nos contactaron Katherine y Ricardo, los profes, para decirnos que les había dado Covid mientras hacían trabajo de campo, que Ricardo se puso muy mal por la deshidratación que implicaba hacer trabajo de campo en la selva -se reducen las comidas debido a la dificultad para conseguir alimento, a veces hasta a una- y por los síntomas del virus. Les había tocado evacuar el lugar, rogando porque alguno de los pilotos que llegaban hasta allí una vez a la semana les diera salida a Mitú. Creí entonces que una vez más mi trabajo de campo iba a ser un fracaso, llevaba un año intentando ir a la selva sin éxito debido a la contingencia sanitaria global. Pero, con mis compañeras decidimos tomar el riesgo; empacamos un botiquín de primeros auxilios dotado de muchas papeletas de suero y tomamos el vuelo Bogotá-Mitú. Nos aventuramos a los peligros de la enfermedad, a la violencia múltiple a la que estamos expuestas por ser mujeres, y a la fatiga de la vida en la selva.

Llevábamos un fin por el cual trabajar: desarrollar unos talleres sobre derechos sexuales y reproductivos dirigidos a las mujeres de Wacará. Tiempo atrás Katherine me había propuesto

¹ Fundación Tinigua. Para la preservación de la diversidad étnica y lingüística. La Fundación tiene como objeto la promoción y el desarrollo de procesos de fortalecimiento, salvaguarda y preservación de la diversidad étnica y lingüística, a partir de la investigación social, la documentación y la revitalización lingüística, así como de la ejecución de proyectos de intervención social y de formación que contribuyan al fortalecimiento de la identidad étnica, la inclusión económica, política y social y el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos étnicos y comunidades marginalizadas, desde una perspectiva interdisciplinaria, incluyente y solidaria: <https://fundaciontinigua.org/>

² Estoy vinculada con la Fundación Tinigua desde Febrero del 2020, donde participo activamente de la línea de investigación Género y mujeres.

intentar cubrir una demanda que le había hecho Marina -mujer del poblado con la que la profesora había forjado unos lazos de amistad fuertes- sobre la necesidad de que los asuntos académicos en el poblado también debían ser alimentados por las mujeres y no tanto por los hombres, como generalmente sucedía. Preguntando sobre algún tema que le pareciera importante trabajar, ella contestó que no sabían cómo manejar el incremento de adolescentes embarazadas en soltería. De la misma forma, habló de la importancia de poner en conversación cómo se asume la sexualidad en el poblado y las diferencias entre cómo lo hacían hombres y mujeres. En ese sentido, el ciclo de saberes que aparecen al final del texto como anexos, responde a esta demanda planteada y a los interrogantes e intereses que surgieron de mi trabajo con la Fundación, pensados como una propuesta incipiente que deben ir afinándose en sintonía con las mujeres de Wacará.

La sexualidad femenina es vista como un problema; incluyendo la maternidad de las mujeres solteras y la gestión de la ginecología. Desde hace un tiempo, las mujeres adultas del poblado han visto un conflicto en el número de jóvenes que quedan embarazadas y que no cuentan con el apoyo de su pareja en el momento de la crianza. Las paternidades son discutibles, mientras que las maternidades no lo son. El matrimonio resulta ser la institución que legitima los lazos entre los hombres y sus hijos; la mujer no le puede ser infiel a su marido, por lo tanto, sus hijos solo pueden ser de él. Al hablar de las mujeres jóvenes que no han contraído matrimonio, se les asocia un carácter satanizado al ejercer su sexualidad en libertad, y, al mismo tiempo, suelen ser vistas en un lugar pasivo en el que los hombres, jóvenes o incluso casados con otras mujeres, toman ventaja de sus cuerpos. Esto último, al asociarlas con una falta de conocimiento sobre el proceso reproductivo que no les permite afiliarse al celibato, el único método anticonceptivo conocido por la mayoría de mujeres adultas.

El objetivo de este trabajo de grado es realizar una reflexión acerca de los elementos que atraviesan las decisiones ginecológicas de las mujeres kakua mediante una aproximación etnográfica que quisiera ser justa con la complejidad del problema. Desarrollo este análisis dialogando con los conceptos de interseccionalidad y de entronque patriarcal, que permite entender de forma articulada diversos procesos de opresión. Asimismo, propongo el concepto de violencia ginecológica para entender las formas en que estas opresiones -la posición periférica en el mercado de las mujeres kakua, la evangelización, las jerarquías amazónicas y su relación con el Estado- determinan y limitan su capacidad de decisión. Entiendo la violencia

ginecológica como las limitaciones estructurales que viven las mujeres al momento de tomar decisiones sobre el cuidado de sus cuerpos y sobre su vida sexual y reproductiva.

Cuando la canoa se perdió en el horizonte definitivamente, y me ví en la oscuridad de los árboles inmensos y el follaje extenso, me sentí ahogada. El corazón me latía fuerte, sentía miedo; confieso que aunque me digan que soy una mujer adulta a mis veintidós años, todavía me percibo como un ser pequeño e indefenso frente al mundo. Me aferré a los quince kilos que yacían en mi espalda, puse mis manos en las cargaderas de la maleta y me eché a andar. Casi todas las personas que iban con nosotras en la canoa desaparecieron al minuto, nos pasaron por los costados. Persiguiendo a la única persona que veíamos delante llegamos a la mitad del camino. Sin tener pista de nadie porque el hombre de camisa roja al que seguíamos se había sumergido más allá. Siguiendo de manera intuitiva fue que conocimos a Jeison y a Ali, una pareja de casados que se hicieron nuestros amigos más cercanos, y a la señora Leticia, madre de Ali. Peleaban con un enjambre de mosquitos que estaban encima de ellas y sus hijes, de inmediato les ofrecimos del repelente en el que estábamos empapadas. Gracias a ellas pudimos llegar al poblado tras tres horas y media sin descanso.

Pensaba en uno de los debates más álgidos que ha rodeado a la etnografía como metodología, en la relación entre el registro objetivo y la experiencia subjetiva que implica el trabajo de campo (Guber, 2001). Al pretender realizar este trabajo de grado, algo que se traduce en una producción académica, debía prestar especial atención a cómo me sentía y cómo me situaba en campo, recordando que todo lo que iba a registrar estaba estrictamente ligado a mi cuerpo y mi sentir; es decir, debía tener claro que no debía pretender más que un análisis a partir de mi experiencia subjetiva, atravesado por mi trayectoria vital, y que los lineamientos académicos y las realidades en campo podían exceder mi control.

En ese sentido, mi trabajo de campo estuvo pensado desde el cuidado y desde las experiencias colectivas. Siendo cuatro mujeres jóvenes, mis compañeras y yo, fue necesario trazar una ruta de cuidado que implicó restringirnos de espacios en soledad y de reportes diarios sobre nuestros sentires en campo. Me adhiero a la crítica que cuestiona el trabajo de campo enseñado como un espacio androcéntrico que nos obliga, a las mujeres, a hacernos hombres, a intentar masculinizar nuestros andares en los territorios con la esperanza de no ser violentadas (Escobar, 2018; Ojeda et al, 2019). El respaldo con el que contamos las estudiantes en campo es muy

limitado, no tenemos el apoyo institucional que tienen las antropólogas consagradas; por ejemplo, solo basta con pensar acerca de los problemas con las financiaciones y protocolos establecidos que condicionan el quehacer y la investigación.

La etnografía no es únicamente un listado de técnicas de recolección de información, sino también la textualización de aquellas experiencias vividas en campo (Marcus y Fischer, 1986). En ese sentido, este trabajo de grado se agarra de distintas herramientas narrativas con las que intento introducir y después sumergir al lector en una idea justa de lo que viví en Wacará. La flexibilidad de la etnografía parte de la apertura a prácticas diversas como fuente de información. Asimismo, comprendo lo que registro a través de una perspectiva histórica para no caer en las trampas del presente etnográfico, comúnmente usado para describir a los pueblos amazónicos como aislados (Hugh, 1981). Entiendo que la redacción del texto, describir una imagen de las mujeres de Wacará dentro de este, parte de un ejercicio de representación política.

Me hace sentido nombrarme con un *nosotras* en algunas partes del texto, puesto que mi trabajo de campo estuvo completamente influenciado por ellas; lo que veía y escuchaba estaba atravesado por ser un grupo de jóvenes mujeres visitantes en Wacará trabajando con las mujeres del lugar. Ante el llamado de Katherine y Marina, busqué la contribución de mujeres que completaran mis intenciones, que las afinaran, y pude contar con ellas desde el primer día. Por lo que tenerlas presente en este proyecto es una práctica de cuidado entre mujeres que quieren transformar la academia y es una apuesta por aportar a formas del conocimiento como algo que se adquiere colectivamente; como algo que resultan ser estrategias pensadas desde lo comunal para administrar las cotidianidades y controlar los medios concretos de vida (Tzul Tzul & De Sousa, 2015).

Si bien la asistencia a los días de culto, las caminatas a las chagras y las reuniones con las mujeres, espacios de los que tomé datos, fueron vividas de forma colectiva, las notas de campo parten de reflexiones individuales. Aunque llevaba mi agenda a todos los espacios, me sentí incapaz de hacer anotaciones en frente de mis interlocutoras; más bien, luego de los encuentros y hacia el final del día, usaba mi hamaca como lugar para la escritura de mis notas a partir de reconstrucciones de eventos o relatos contados por personas del poblado. Fueron de particular importancia los espacios de las reuniones con las mujeres, que funcionaron como una suerte de grupos focales por ser diseñados para la escucha de sus perspectivas. La observación

participante y el registro de la cotidianidad fueron herramientas que me permitieron documentar cómo el “entronque patriarcal”, siguiendo la propuesta de Lorena Cabnal (2010), ha determinado las relaciones entre los géneros. En este trabajo, busco entonces rastrear las desigualdades vividas por las mujeres de Wacará a partir de mirar dentro de las condiciones específicas que han influenciado la construcción de sus cuerpos. Retomo el mito de origen y la historia del yurupary como un registro histórico más que como un relato fantástico.

En un primer momento, mi intención fue compilar las formas en las que las mujeres gestionaban sus asuntos ginecológicos. Al encontrarme con lo opuesto, con silencios, quise tomar estas ausencias como una categoría de análisis que me permitió documentar las maneras en las que se efectúan los sistemas de opresión en las vidas femeninas kakua. Es necesario destacar que intentar entablar un diálogo con mujeres amazónicas se hace muy complejo debido a la barrera del lenguaje y a algo que se desdibuja entre la timidez y el recelo. Dicha dificultad me impulsó a recurrir a formas de persuasión o, mejor dicho, de rapport, desde la reciprocidad compartiendo mis propias historias.

Es difícil, en el contexto de Wacará, crear espacios de co-teorización (Rappaport, 2007) que impliquen concertar una agenda de investigación. Sin embargo, uno de los resultados de este trabajo de grado como primer acercamiento, permitió plantear soluciones conjuntas al problema de la sexualidad femenina y la reproducción a partir de mis posibilidades como estudiante de pregrado, y de los espacios de negociación con las mujeres del poblado propiciados en el trabajo con la Fundación Tinigua.

Cotidianidades y espacios de apertura a lo femenino

Para orientarles a ustedes, Wacará está ubicado en el interfluvio de los ríos Querarí y Vaupés. Unas horas selva adentro, como pudieron leer. Es un poblado creado tras la llegada de dos misioneras del Instituto Lingüístico de Verano y la reunión de algunas familias kakua. Según Silverwood-Cope (1990), antes de la llegada de las misioneras existía un pequeño grupo de 34 kakuas pertenecientes a cinco clanes distintos que se encontraba a lo largo del Caño Wacará y Caño Churubí, afluentes del río Querarí y Vaupés, y que tenían patrones wanano y cubeo. Hablaba de *patrones* debido a la condición de servidumbre a la que han sido expuestos los

kakua desde el descenso de la anaconda celeste que dió origen a la selva amazónica, haciéndoles *makús* -gente sin lengua-.

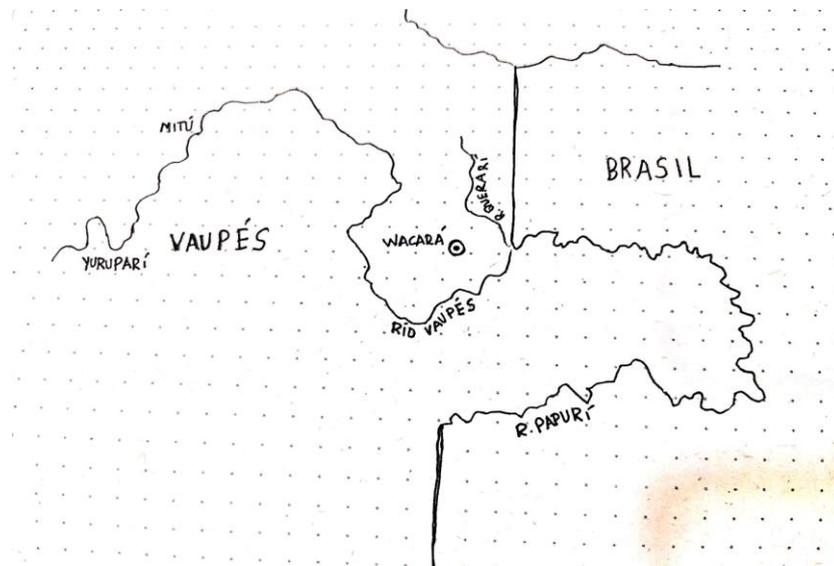


Imagen 1. Ubicación de Wacará. Notas de campo. Elaboración propia³.

En Wacará, el trabajo para la vida se convierte en diversión. Cuando se habla con jovencitas sobre lo que les gusta hacer, aparece la caminata, la preparación de casabe y la labor en la chagra como ejes centrales. El disfrute es lo que la selva enseña, Beatriz prefiere el color verde y Rosa ama el olor de la fariña⁴. Las mujeres más grandes gozan del tejer canastos de bejuco yaré, de sacar el almidón de la yuca y de su tosti6n. Todas andan descalzas: desde pequeñas moldean sus pies para el fango y las ra6ces. Es posible verlas, en d6as de trabajo comunitario, cargando 50 hojas de palma y caminando 3 horas por la selva. De camino a la chagra s6lo se ven desfilar adultas y j6venes, mujeres.

Valeria sabe prender un fog6n desde los 4 a6os y entiende que a la gallina que tanto quiere alg6n d6a la echar6n a la olla, sabe que el dar vida tambi6n es quitarla. Solo las m6s j6venes, las que a6n no tienen hijas, pueden jugar voleibol en su tiempo de ocio. De 2 a 5 se escuchan los pitidos de inicio de partidos y las risas penosas al ser vistas. El f6tbol, por otro lado, es el lugar de todas; hasta Mit6 viajan todes para verlas jugar y vencer en los campeonatos

³ En el anexo 1 y 2 se encuentran diferentes mapas etnogr6ficos que pueden servir para situarse mejor y que pueden servir de referencias alternas.

⁴ Del portugu6s *Farinha*. Harina de yuca/mandioca.

departamentales. Siendo caminantes, fuertes de los pies, dominan los amagues y van a un dos por tres.

Mi primer instinto fue buscar la chagra para hablar con las mujeres, me vi caminando 4 horas mientras iba y venía con Marina, mujer sabia a la que confían las heridas. Ella, con 30 kilos de yuca en la espalda me cuidaba de las culebras del camino y de las plantas venenosas; quebraba con una mano a las espinosas. Quise pedir consejo sobre cómo lidiar con la timidez de las mujeres y terminó enseñándome a sacar la yuca de la tierra. Al final, la chagra no fue nuestro lugar, el de la colectividad. El diálogo y la reflexión fueron posibles en el descanso, en el tejer bejucos y en el comer guamas. En la quietud salieron las heridas, el llanto y el desahogo; también la complicidad.



Imagen 5. Maria Inés tejiendo un canasto.

Así es la cotidianidad de la mujer de Wacará, esta es la historia a la que pude acercarme, su territorio y su quehacer. De aquí nacen las inquietudes y reflexiones que desarrollo en este trabajo de grado. Este es el lugar de las interacciones que percibo y que enuncio desde mi experiencia, de las que hablo con estos ojos enseñados a mirar y atravesados por mi formación como antropóloga. De acá también surge la intención de un trasegar crítico, mediado por

acciones concretas, que sea recíproco con las aperturas de mis interlocutoras y que apoye la creación de autonomías y cuidados conjuntos e individuales. A partir de esto, es que nace la idea de construir un ciclo de saberes sobre memoria sanadora que surge de mi trabajo de campo y se afina con el análisis realizado en este proyecto, reivindicando una Antropología que atienda a las demandas de los mundos con que dialoga y que sea un lugar para la realización de acciones concretas que aporten a la construcción de herramientas emancipatorias en las vidas muchas veces difíciles de nuestras interlocutoras.

Sobre cómo me interpelan mis intereses

¿Cómo retornar a mi memoria corporal sanadora? Esta es una de las preguntas que han guiado mi reflexión desde el feminismo comunitario, después de varias horas leyendo y escuchando a Lorena Cabnal, Adriana Guzmán, Moira Millán y muchas otras mujeres que se asumen feministas en una simultánea lucha por el reconocimiento étnico. Todas ellas me van encaminando hacia el pasado, hacia lo que solía ser cuando era pequeña y cómo eso se va tejiendo con las historias de mi madre, abuelas y tías. Me vuelco por el dilema que es el recordar para sanar, y el sanar para recordar; para encontrarme en el pasado, en lo que fue de todas las mujeres que me anteceden. Todo esto, también me ha dado cierto júbilo al entenderme familiar con estas prácticas de la nostalgia, en reconocermé en el ejercicio de la memoria y en fomentarlo en las mayores de la casa.

Con orgullo puedo decir que soy la persona que mejor sabe la historia de mi abuela materna, que sabe los secretos que juró nunca contar; esto, por el hábito de encontrar en las labores domésticas un lugar para charlar. También, tengo la capacidad de decir que de todas mis primas y primos, soy la que más sabe de los mejunjes y remedios con los que nos ha mantenido a flote. Por ejemplo, sé que el orégano es buenísimo para la tos seca y que una agüita de manzana verde, valeriana y pasiflora ayuda a tratar el insomnio. Sé también de los rituales esotéricos que hacían las curanderas, cuando aún vivían o tenían aliento; pues ya no coincido con otra que no sea mi abuela. En fin, todo esto es para decir que desde hace rato yo he tratado de reencontrarme con esa memoria corporal sanadora de la que habla Cabnal, pero que no la había relacionado con los procesos de identificación que nos constituyen ni con la impronta colonial

patriarcal que signa mi propia historia. De aquí, también rescato el valor de los saberes no académicos, de mujeres que han resuelto ausencias o carencias a partir de este tipo de prácticas de cuidado; de mujeres que han concretado la vida con base en la experiencia en juntanza.

Para mí es importante hablar de esto porque tengo la intención de escuchar a mujeres que me anteceden, tanto científicas sociales como aquellas que no hablan desde instituciones académicas, pero que intentan realizar una crítica a la epistemología que reproduce el saber falocéntrico y racista a partir de sus experiencias vitales. Asimismo escucho a mis interlocutoras en Wacará, con el objetivo de intuir formas para continuar fomentando espacios en pro de la autonomía de sus cuerpos y sus decisiones alrededor de su vida sexual y reproductiva. Lo anterior, supone un cuestionamiento de las opresiones coloniales que me atraviesan y de las formas de agencia con las que puedo contrariarlas, considera la importancia de situarme; esto, teniendo en cuenta cómo me relaciono con otras mujeres y cómo termino haciendo eco de una historia feminista desde la interseccionalidad y la inclusión.

A partir de esto es que también dialogo con las autoras que complejizan las reflexiones alrededor de la salud sexual y reproductiva de las mujeres de Wacará, quizá no siendo completamente explícitas, pero sí permaneciendo como un pilar que interviene en mis análisis y perspectivas. A continuación expongo, de manera breve, las categorías centrales que plasmé en este trabajo de grado y con las que pretendo realizar un análisis que permita comprender a grandes rasgos una de las problemáticas que determinan las formas como las mujeres de Wacará resuelven su sexualidad y sus ginecologías.

Las jerarquías sociales amazónicas han permitido la reproducción del sistema de opresión patriarcal en un escenario de colonización. Las historias de origen, como el descenso de la anaconda celeste y la llegada del Yurupary como orden masculino, facilitaron la imposición de las jerarquías raciales y de género en el territorio. Entiendo este proceso como el entronque patriarcal, al ser el paso entre el patriarcado originario existente precolonización y el patriarcado occidental (Cabnal, 2010). Analizo el relato mítico amazónico, no como una narración fantástica, sino como un registro histórico que permite entender cómo se configuran las relaciones sociales (Correa, 2012), en este caso, los cuerpos selváticos y sus relacionamientos entre sí.

Ahora, la llegada de la evangelización del ILV gesta unas transformaciones en el relacionamiento de la gente de Wacará que han sido legitimadas por la condición servil del pueblo kakua como makú -gente sin lengua y gente de selva, opuesta a la gente de río (otros pueblos amazónicos)-. Abordo el éxito de la apropiación del discurso cristiano en Wacará a partir del diálogo con las propuestas de Gargallo (2014) y Zambrano (1995), quienes afirman que la documentación de la lengua, la traducción de la biblia y la construcción de un poblado han sido herramientas utilizadas por los grupos evangelizadores para alcanzar una mayor eficacia en el adoctrinamiento.

En este contexto, la interseccionalidad (Hill Collins, 1998 ; Viveros, 2016) juega un papel importante dentro de mi análisis al posibilitar el entendimiento de los puntos de encuentro de la diversidad de las opresiones que atraviesan y determinan los cuerpos de las mujeres kakua. El pensamiento cósmico filosófico facultado por las historias de origen y el judeocristianismo imparten la división sexual del trabajo, y por lo tanto, vertieron el rol del cuidado en los cuerpos femeninos. Al ser vistas como seres que complementan la cotidianidad de los hombres, han sido despojadas de la posibilidad de tramitar el deseo y de consumir el placer -más allá de su rol de satisfacer las necesidades sexuales masculinas- y de los espacios de juntanza para dialogar y resolver sus ginecologías.

En un primer momento, mi interés se centró en rastrear las memorias del cuidado⁵, que dieran cuenta de formas propias de tramitar la ginecología. Sin embargo, a partir de mi experiencia en campo, logré seguir silencios y ausencias como categorías emergentes que dan cuenta de la violencia ginecológica que viven las mujeres kakua. Esta violencia no únicamente entendida como una categoría médica asociada con conductas deshumanizadas, ejercidas por los profesionales de la salud hacia los cuerpos de las mujeres, que tienden a patologizar los procesos naturales del sistema reproductivo femenino, sino también como la privación de tratamientos ginecológicos occidentales o ancestrales, y a la falta de oportunidades para adquirir herramientas para la gestión de la vida sexual. Los silencios, por un lado, están conectados con el argumento anterior y se adaptan a la falta de espacios de juntanza femenina para la reflexión sobre la sanación del cuerpo femenino. Por otro lado, las ausencias intentan dar cuenta de las formas determinadas en las que se manifiesta el Estado, como con el ILV, y

⁵ No desarrollo este concepto a lo largo del texto, sin embargo, considero importante mencionarlo porque hizo parte del planteamiento previo de esta investigación.

de cómo las dinámicas del mercado precarizan la vida de las mujeres del territorio. En este caso, disminuyen las posibilidades de acceso a métodos de planificación familiar y a tratamientos ginecológicos que garanticen los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Wacará.

Ruta argumentativa

En el primer capítulo, reflexiono sobre los sistemas de opresión que atraviesan a las mujeres kakua a partir de una aproximación histórica y etnográfica. Argumento que las opresiones experimentadas por las mujeres kakua, son determinadas por las jerarquías sociales amazónicas, sustentadas en las historias de origen selvático, y la evangelización cristiana del Instituto lingüístico de Verano; ambos procesos interrelacionados a partir del entronque patriarcal. En este sentido, afirmo que estos terminan por salvajizar y reprobar saberes y prácticas relacionadas con los cuerpos femeninos

Siguiendo con este análisis, en el segundo capítulo desarrollo el concepto de violencia ginecológica a partir de los conceptos de ausencia y de silencio. Estos surgieron durante mi trabajo de campo con el propósito de comprender la falta de oportunidades para el acceso a tratamientos ginecológicos, y de prácticas locales que permitan gestionar su salud sexual y reproductiva. Esta categoría tiene una aproximación estructural puesto que analizo el rol que juegan el mercado y el Estado en relación a la cotidianidad de las mujeres Kakua.

Finalmente, no busco afirmar una ausencia de agencia por parte de las mujeres Kakua, sino describir las condiciones que limitan su capacidad de acción y de decisión. Entiendo, además, que esta aproximación preliminar tiene el gran reto de dialogar de forma más activa con ellas sobre la base de estos argumentos. En este sentido, propongo en los anexos una serie de talleres, que buscan encontrar rutas de diálogo más efectivas y colaborativas.

BASES PARA EL DIÁLOGO: construcción del poblado, territorio y cotidianidades

Cuando se trata de órdenes cronológicos del mundo, las kakua y yo somos muy distintas. Mientras yo intentaba preguntar por fechas y números, como pretendiendo hilar hechos consecutivamente, ellas me hablaban de tiempos imposibles. No nos seguíamos al hablar del

paso de los años, ¿Cómo pasarían en la selva? A las cinco sale el sol y a las cinco se pone. Llega la noche oscura y lo único que se ve son millares de estrellas disparatadas, que me recordaban los carritos chocones a los que tanto me gustaba ir cuando era pequeña. Titilaban cual erráticas, no las entendía. Mientras a ellas les decían cosas, a mí me confundían, me mareaban y me hacían preguntar si estaba en algún viaje alucinatorio. Pasaba algo parecido al preguntar las edades de las ancianas. Una señora de 50 años parecía mucho mayor que un hombre de la misma edad. La señora Leticia, por ejemplo, me confundía al sonreír sin sus dientes frontales y con su rostro arrugado. Supuse que la maternidad quita vida, quizás para repartirla en esos otros que comienzan.

El propósito que planteo con este apartado es sentar bases que faciliten el diálogo en los siguientes y brindar una contextualización a partir de la descripción del panorama de cotidianidad de Wacará. En primer lugar, narro la construcción del poblado y la influencia que el Instituto Lingüístico de Verano tuvo en esta. En segundo lugar, describo el territorio kakua, específicamente el caserío. Por último me centro en los quehaceres de la vida en la selva y los espacios de disfrute que enmarcan lo femenino.

Creación del poblado y la influencia del Instituto Lingüístico de Verano

Todavía no encuentro claridad y exactitud en la historia de Wacará. Esta se hace confusa por la barrera del lenguaje que existe entre nosotras y porque parecen yuxtaponerse memorias de llegada al resguardo de diferentes pobladores. Lo único constante para mí es la comunión de kakuas alrededor del interfluvio del río Querarí y Vaupés, sitio al que llegaron dos misioneras del ILV. La historia del pueblo parece tejerse gracias a las mujeres y la mayoría de conexiones para la reunión de familias se dieron gracias a vínculos femeninos: hijos e hijas de madres kakua lograron llegar a Wacará después de ser buscadas por alguno de los primos de la línea materna.

Las kakua solían vivir en distintos lugares del Vaupés. Consideradas seminómadas y sirvientes, no habitaban un lugar único. En ocasiones, familias pequeñas se encontraban viviendo en la soledad de la selva adentro, pero, por lo general, se reunían en grupos reducidos y se asentaban marginalmente cerca de otros pueblos amazónicos (cubeos, wananos, desanos, tukanos). Esto, debido a unos órdenes selváticos que imponen al kakua una figura servil y a la toma de sus

cuerpos como herramientas para el trabajo doméstico y la labranza de la tierra por parte de otros pueblos. Lo anterior lo explicaré con mayor detalle en el siguiente apartado.

Wacará se creó con el impulso de Marilyn Cathcart, una misionera del Summer Institute of Linguistics (SIL, ILV por su sigla en español): una organización que se define como sin ánimo de lucro, perteneciente al cristianismo evangélico y que trabaja en la documentación de lenguas poco conocidas con el fin de traducir la biblia a estas lenguas y difundir su religión. Según Silverwood-Cope (1990), en tiempos del Frente Nacional en Colombia y en vísperas de la llegada de un período de gobierno conservador, el presidente del partido liberal Lleras Camargo, con la persuasión de Hernández de Alba -quien había trabajado incansablemente por la construcción de una división de asuntos indígenas en el gobierno-, firmó un contrato con el ILV con el fin de “fomentar el progreso cultural de los indígenas” y desapegarlos de la intervención del clero católico. Antes de 1962, año en que el gobierno vigente puso en marcha este proyecto, la iglesia católica, con el apoyo del partido conservador, impulsó y popularizó una maquinaria evangelizadora a las selvas del país. Entre los acuerdos con el instituto de verano estaba el crear programas para el desenvolvimiento educacional, médico y comunitario de los pueblos indígenas de Colombia, redes de transporte y comunicación en comunidades aisladas, el registro lingüístico, la producción académica y la traducción de la biblia. Como el proyecto debería contar con su continuidad en el período conservador que se avecinaba, el ILV, institución evangélica, accedió a respetar las prerrogativas de la iglesia católica según los términos del Concordato⁶ y a entrenar a misioneros católicos para las expediciones a los pueblos del Amazonas (Stoll, 2002).

Cathcart, llegó al territorio en 1966 (Becerra, 1997) en compañía de Lois Lowers, otra misionera del ILV. Únicamente se encontró con 13 adultos y 6 niños, uno de esos grupos reducidos instalados selva adentro. Con el tiempo y con la ayuda de Emilio⁷ -una de las autoridades del poblado y ex capitán-, su padre y su abuelo, animaron a otras familias kakua a que se reunieran en un mismo territorio (Bolaños, 2016). Emilio fue el capitán⁸ del poblado en

⁶ El Concordato de 1887: Los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede. Ver: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887>

⁷ Las personas kakua que tuvieron contacto con las misioneras siguen viviendo en el poblado y son informantes de este trabajo de grado más adelante profundizaré en esas referencias.

⁸ En el contexto amazónico de Organización propia, la figura del Capitán es equivalente a la del gobernador, como es conocida la figura de autoridad máxima en pueblos andinos del suroccidente colombiano. En este caso,

el período inmediatamente anterior al actual, antes que él lo fue su padre y antes que su padre fue su abuelo; ese gobierno coincidió con la llegada de Cathcart y Lowers.

ETNIA	INICIO DE TRABAJOS ¹⁹	MISIONEROS Y GRADOS ACADÉMICOS	PERÍODO DE TRABAJO	LOCALIZACIÓN ²⁰	INFORMANTES DEL ILV ²¹
Kakua	Jul - 1966	- Marilyn Esther Cathcart, BA, MRE - Lois Ann Lowers, RN, BA	1966-2000 1966-2000	Wacará (a 30 kms de Mitú)- Vaupés	- Vicente López ²² - Emilio López L - Elena López de Gallego - Samuel López P.

Tabla 1. Fragmento de tabla de pueblos indígenas con los que ha trabajado el Instituto Lingüístico de Verano en alto Río Negro-Vaupés. Fuente. Becerra (1997)

Como ejemplo de la labor de reunión de familias, las López y Gallego fueron llevadas al territorio por el señor Emilio; ambas siendo familias que se asentaron en Caño pajarito. Otro ejemplo es el del señor Laureano, una de las autoridades del poblado e hijo de uno de los payés⁹ más recordados, que cuenta que ellos-su familia- llegaron después de ser invitados por don Vicente, padre de Emilio y quien necesitaba de los saberes de su padre para evitar que se lo comieran los tigres -o los demonios, como también los consideran-. Además de ayudar al señor Vicente, terminó siendo un actor importante para la construcción de Wacará y el éxito en la reunión de familias, pues hizo que se desaparecieran los tigres y todos los animales peligrosos de la zona. Laureano me contó que al espantarlos sonó algo parecido a un trueno, como un estruendo duro.

Las misioneras son seres muy apreciados en la historia de Wacará, las mayores hablan de ellas con mucho cariño. Incluso una de ellas está enterrada en la casa del señor Emilio. Es una percepción conjunta que Cathcart y Lowers fueron las protectoras del poblado. Además de proveer a los habitantes con distintos bienes de difícil acceso en la comunidad -como jabón

existe una Jerarquía de capitánías, siendo la zonal la que se encuentra en la cumbre y la que dirige a capitánías locales -como la de Wacará-.

⁹ ** "El verdadero significado es el de brujo-curandero. Algunos autores lo han querido traducir por chamán o medicine-man, pero ni el denominativo mongólico ni el inglés interpretan a cabalidad las funciones de este personaje. Otros usan el término híbrido de palman. En ciertas tribus se le llama piache [...] Su distintivo es el matiry, saquito que lleva colgado al cuello". (Orjuela, 1983)

azúl, sal, pilas- que antes tenían que intercambiar por peces o cacería, se preocuparon por brindar educación a los jóvenes. Emilio y Laureano fueron enviados fuera del poblado para realizar sus estudios de primaria-secundaria y algunos cursos técnicos, acompañados de otros de los que en ese entonces eran niños, entre ellos Samuel y Marina. Esta última, por ser la más joven, pudo hacer un curso de primeros auxilios después de graduarse. Don Emilio identifica ese lugar como Bogotá, quizá lo era, pero en distintas fuentes hablan de Lomalinda como una base del ILV al que llevaban a algunos indígenas beneficiados de los proyectos de educación (Becerra, 1997; Silverwood-Cope, 1990). A continuación, un documento del ILV citado por Cabrera que describe algunos de los aportes que realizó el Instituto al poblado de Wacará.

... llevaron a algunos de ellos a Lomalinda [base en el Departamento del Meta] para tener su propio cursillo especial de agropecuaria, el cual consistía en capacitación de varias áreas: desarrollo de abonos; la siembra de cacao, frijoles y maíz; el manejo de aves y conejos y la construcción de gallineros y conejeras. También recibieron entrenamiento en la comunidad para poner en práctica lo que aprendieron en el cursillo. Los lingüistas proveyeron los conejos y también gallinas para mejorar la raza. Para ayudarles a llevar su mercado y los enfermos a Mitú, se donó un motor fuera de borda y algunos de los señores kakua recibieron entrenamiento en mantenerlo y repararlo (Asociación Instituto Lingüístico de Verano 2000:94). (Cabrera, 2013. 454)

Después murió Cathcart y quedaron sin estos beneficios, ahora les toca gestionarlos por medio de la gobernación del Vaupés -los que pueden- y “oran mucho para que Dios les envíe lingüistas que los ayude con proyectos que beneficien a la gente”, en palabras del señor Samuel, primo del señor Emilio y maestro del poblado. Desde hace un tiempo se busca la presencia estatal por medio de financiaciones de la gobernación o de favores de sus funcionarios. El capitán, quien en la actualidad es el hijo de Emilio, Yerson, pasa la mayor parte del tiempo en Mitú, intentando conseguir proyectos para el beneficio de la comunidad, pues entre todos han definido que esta es la mejor forma de suplir ciertas necesidades. Lo último que supe sobre esto es que estaban pidiendo a la alcaldía o a la gobernación que hiciera un puente en un fragmento del camino al poblado que estaba muy afectado por las lluvias. También estaban creando un plan de trabajo para el turismo con una casa de hospedaje incluida. Ante la ausencia del ILV por la muerte de Cathcart, los wacareños sólo cuentan con unas pocas ayudas de la iglesia evangélica, como panderetas e instrumentos pequeños para la alabanza. La presencia de las

instituciones estatales, entonces, es solicitada como una actualización de la figura de cobijo que solía brindar la iglesia.



Imagen 2. La iglesia/caseta comunal desde un costado. Mi compañera Sara al lado derecho.

Descripción del poblado: el lugar de la gente de selva

Wacará, en lugar de tener un parque como epicentro de la configuración espacial -como en los pueblos y caseríos que se ven en otras zonas del país-, tiene una caseta gigante de color verde que toma el nombre de iglesia. En este lugar ocurren las reuniones para las prédicas, para los anuncios informativos y también es usado como salón social; allí se reúnen a comer casabe¹⁰ al terminar las jornadas de trabajo comunitario y ven películas animadas en un televisor pequeño. Alrededor se encuentran varias construcciones importantes, entre esas la escuelita vieja donde estudiaban niños y niñas de primero a noveno. Con el nuevo periodo de gobierno decidieron hacer colectivamente otra escuela mucho más grande y dejar la vieja para los dormitorios de los profesores.

Diagonal a la iglesia está ubicada la casa de las artesanías, lugar que además de ser un proyecto de mercadeo poco exitoso por la falta de visitantes, es donde están las baterías de motor y desde

¹⁰ Preparación de harina de yuca brava o dulce.

donde se brinda electricidad a la iglesia los miércoles en la noche y los domingos en la mañana. Este fue el lugar donde guiné mi hamaca. Para seguir con el recorrido, cerca también están las casas de don Emilio, el capitán, y don Samuel, autoridades del poblado.

Al lado izquierdo se encuentran la casa de Marina, la cancha de voleibol (que es uno de los deportes preferidos por todas y con el que se entretienen en las tardes) y la escuela nueva que está en proceso de construcción, con nuevas aulas que piensan adaptar como salas de informática para dar respuesta a la crisis educativa que surgió con la pandemia. Al lado derecho de la iglesia, después de la pista de aterrizaje donde solían llegar los helicópteros del ILV, están las casas de la señora Leticia y sus hijas, la familia López Gallego.

Siguiendo, una casa de la salud abandonada en la que solo se ven carteles de la Cruz Roja Internacional tirados en el piso. Más allá se ve una cancha de fútbol que utilizan para la realización de torneos entre pueblos -en los que las mujeres son el equipo más aclamado por el público por ser las ganadoras de trofeos del poblado- y sigue el camino que lleva a la chagra¹¹, el lugar del trabajo femenino en alternancia con el hogar. Entre dientes hablan de lugares que no vi, que no pueden ser vistos, de las casas de hombres y mujeres que rompen las reglas y que no han querido unirse al evangelio; espacios de seres sin caras ni nombres. En las afueras del poblado se dispersan sus malocas, de vez en cuando se escuchan rezos y cantos, se oyen danzas. Son los dioses de la chicha y el tabaco, esos que quieren olvidar.

El territorio kakua se hace selva varios kilómetros a la redonda, todas las noches es caminado por los cazadores que tantean el alimento y vigilan la zona en busca de la lapa y el tapir. Cuentan con varios cañitos que abastecen de agua y un cerro al que van a recoger lombrices para la pesca y en el que agarran señal telefónica de vez en cuando, si no ha llovido mucho y la antena de un poblado vecino (a cinco horas caminando rápido) está sirviendo. Desde allí se ve la selva inacabable, el verde se disuelve con el cielo y la sensación de verse en la lejura pone a prueba las mentes de las niñas blancas.

¹¹ Lugar de la siembra del alimento.



Imagen 3. Con Jeison en el cerro, en su espalda un balde con lombrices y en las manos celulares con los que intentaba agarrar señal sin mucho éxito.

A propósito de la imaginación exacerbada por el ambiente selvático, tuve cerca rumores sobre la ambición, historias que cuentan que Wacará está lleno de oro vivo y no se deja encontrar; que están parados sobre él, pero no lo pueden ver. Esto es conocido por las gentes circundantes, no sólo por otros pueblos sino por grupos que viven de arrancarle algo de vida a la selva (madereros, mineros, grupos armados, etc). De vez en cuando intentan sacarle el lucro a la tierra sin triunfar. En mi estadía, un grupo de hombres caminantes dió con un campamento de hombres del monte -según especulaciones se trataba de disidencias de las FARC-. Árboles marcados con cintas rosas y números de coordenadas indicaron su presencia. Decían que eran hombres de monte porque limpiaron la zona, la deshieron e hicieron muy bien unos mesones de madera. Ya no estaban, se habían ido hace unos días, pero el ejército me mandó a sacar a mí y a mis compañeras.

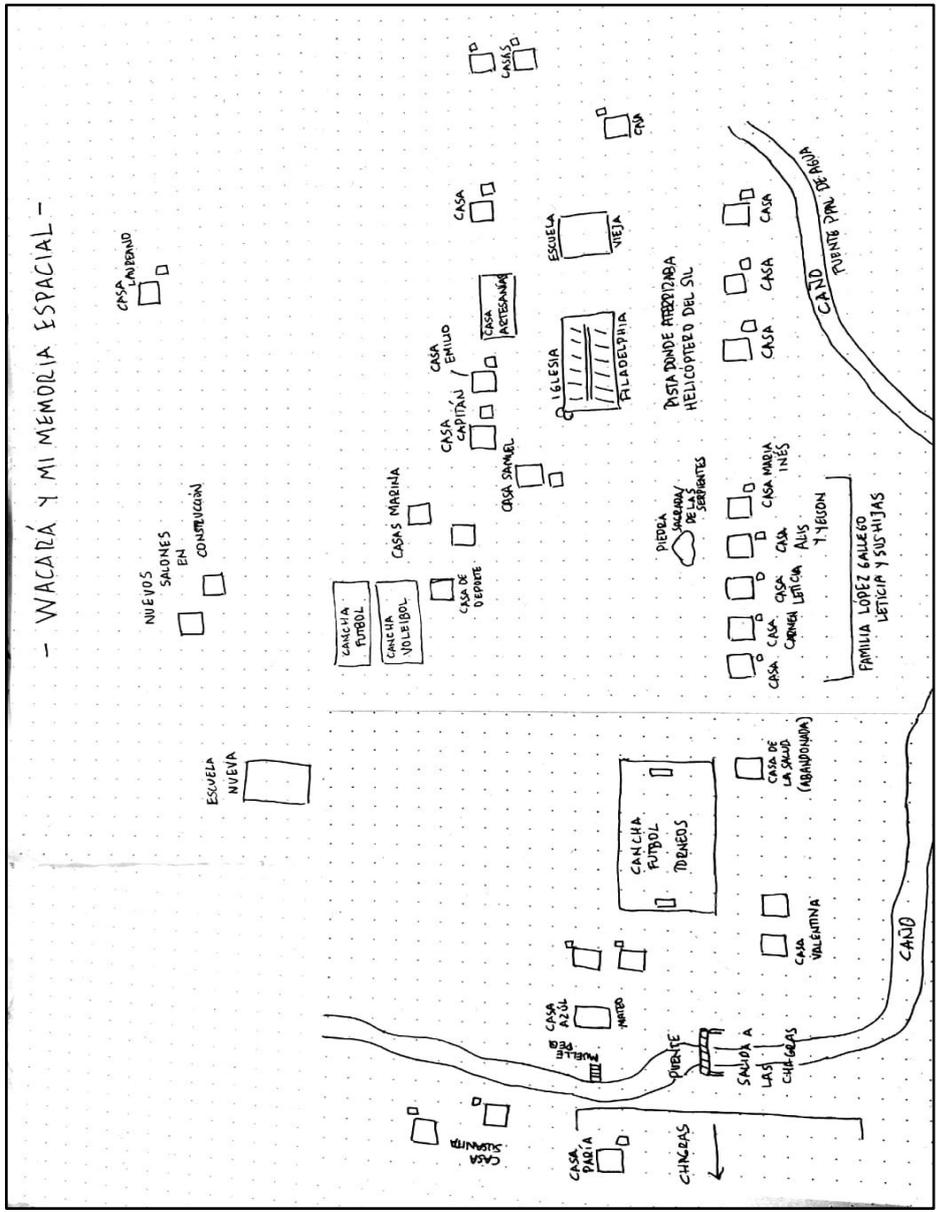


Imagen 4. Wacará y mi memoria espacial. Notas de campo. Elaboración propia.

CAPÍTULO PRIMERO. Jerarquía social amazónica y evangelización del ILV. Escenarios por los que transitan los sistemas de opresión de las mujeres de Wacará

El día transcurría en lluvia y todas estaban dentro de las casas. Eran las 3 de la tarde y estaba tendida en mi hamaca después de haber comido mi segundo y último alimento del día. Nadie hablaba, mis compañeras y yo estábamos pasando por un día de sensibilidad y cansancio, ya no queríamos comer más legumbres con arroz y soñábamos con poder tomar agua fría. Sara, María y Lucía, tres hermanas que habían estado detrás de nosotras desde hace unos días, rodeaban la casa entre risas mientras nos buscaban la mirada por las rendijas de las tablas. Buscaron nuestra atención hasta que una de mis compañeras se paró a jugar con ellas. Apoyando mi mejilla en el filo de la hamaca me puse a verlas; toda la escena, en lugar de alegrarme, me decaía al pensar en que Sarita tenía que dejar en ocasiones su quehacer de niña por cuidar de sus hermanas.

El día anterior nos había tocado buscar ayuda para llevarlas a la casa, no sabíamos con quién vivían y ya era muy tarde en la noche. Nadie las buscaba, una de mis compañeras estaba muy enojada porque no entendía cómo una mamá podía dejar a sus chiquitas por ahí. Nos tocó atravesar el poblado hasta llegar a un puerto pequeño, desde ahí, el hombre que nos acompañó gritaba el nombre del padre de las niñas. Todas nos comenzamos a desesperar ante la falta de respuesta. Lucía, de unos 4 años, se había quedado dormida en la espalda de Michi. María, de 5, tenía una de sus manos metida en su boca mientras miraba expectante hacia el caño. Sarita, de 7, se había acostado en el puente en silencio, mirando hacia el cielo. Minutos más tarde contestó el papá desde lo que yo alcanzaba a percibir como el otro lado del caño. Aunque no podían pasar solas, nunca salió a recogerlas. Al final le pedimos el favor a Matías, un jovencito de una casa cercana que las llevara en su canoa hasta el encuentro con su padre.

¿Dónde estaría su madre? Preguntamos. Nos contaron que se había tenido que ir a Mitú porque su hijito de unos pocos meses no quería comer y estaba muy bajito de peso. Le había tocado dejar a sus niñas solas con su esposo. Nunca le vimos la cara al señor. A Sarita le tocaba dar de comer a sus hermanas más pequeñas ante la ausencia de la madre. Creo que no les hacía nada más, porque toda la semana que estuvieron con nosotras llevaban la misma ropa, cada día más sucia.

Todo me hizo considerar varias cosas: en las maternidades y paternidades de Wacará y cómo resultan entendidas por nosotras; en esa brecha del deber maternal entre la ciudad y la selva, en las diferencias y las incomprensiones que rayaban con la moral -por más recóndita que a veces decimos que está-. Pens en que, aunque distintas, el trabajo del cuidado seguía recayendo en lo femenino y en las mujeres. Una madre de Wacará se levanta temprano y camina a la chagra, carga kilos de yuca al regresar y después pasa horas procesándola hasta convertirla en fariña, tapioca y casabe. Después tiene que encargarse del hogar, limpia los trastes y a las 3 de la tarde baja al río a lavar. Todo, mientras se ocupa de los hijos más pequeños.

En Wacará, las mujeres pueden casarse después de los 12 años; a esa edad ya son consideradas mujeres. A muchas sus padres las casan con hombres mayores, a veces por dotes y otras esperando que tengan una vida mejor. Las mujeres jóvenes -japatayad (en kakua)- pueden ser un objeto de cambio que trabaja, cocina y da hijos. Antes de la evangelización, estas lógicas eran reproducidas por un *patriarcado originario ancestral*, en términos de Cabnal, y por los órdenes sociales selváticos que eran replicados por la historia de origen común: el yurupary. Ahora, no sólo cobran legitimidad por el mito y sus “jerarquías sexuales cósmicas”, también en palabras de Cabnal, sino por la idea cristiana de familia y del deber femenino.

En este apartado lo que pretendo es argumentar que las opresiones de las mujeres kakua son ejercidas por las jerarquías sociales amazónicas y la evangelización cristiana protestante del Instituto Lingistico de Verano; ambos procesos atravesados por relaciones patriarcales. Entiendo estos como procesos históricos y espacios por los que transitan las opresiones imbricadas de género, clase y etnia; es decir, tejidas las unas por las otras y siendo alimentadas por su contexto (Hill collins, 1998; Viveros, 2016).

En este sentido, primero sintetizo el relato de origen del yurupari¹², a partir de la reconstrucción de Friedemann y Arocha (1982), y una compilación de relatos del Instituto Caro y Cuervo; analizo cómo influye en el reconocimiento y la identidad kakua. Segundo, reflexiono sobre cómo la evangelización interviene en la dominación del cuerpo femenino, dialogando con las reflexiones de Cabnal, Tzul Tzul y Gargallo. Por último, utilizo de manera crítica las

¹² Esta historia es transversal a los pueblos amazónicos del Vaupés, aunque no es homogénea debido a los altibajos de los relatos orales de las gentes de la selva. En el caso kakua, esta historia se tiene como el recuerdo de un origen desdibujado por la evangelización.

herramientas conceptuales de la interseccionalidad propuestas por Hill Collins, Viveros y Curiel para entender cómo estos procesos atraviesan la vida de la mujer kakua.

Del Origen de la selva, el Yurupary y las jerarquías sociales selváticas: Kakuas como makús

Dicen las ancianas que una anaconda descendió a la tierra en un andar frío y lento, como tratando de ceder, poco a poco, vida y movimiento. La tierra caliente y húmeda se hizo trópico. Se desplomó en un enorme caudal acuático y energético que puso a funcionar el gran organismo que es la selva. La anaconda fue ocupando la anchura con su típico andar reptil, zigzagueando el espacio y abriéndose en vertientes. La tierra se bañó en aguas celestes; aunque hostil, era agradecida y fue cediendo en vida.

Árboles gigantes se expandieron en gruesas raíces y se alzaron hasta el cielo, mostrando el camino por donde la anaconda había llegado. Se dice que en la selva existen cientos de variables del color verde y que solo un hijo del Yurupary¹³ puede reconocerlos en su totalidad. Los animales se deslizaron, especie por especie, como si estuviera escrito paso por paso, hasta la anunciación del jaguar sagrado, que es fuego vivo y es trueno al hacerse chamán para viajar al gran útero que es la vía láctea, conectar con los saberes de la naturaleza y ser guía de los pueblos.

Llegaron los hombres y las mujeres que dieron nombre a las malocas, saliendo de su viaje por los raudales acuáticos, en una gran fila danzante que anunciaba nuevos ciclos y celebraba el origen. Hicieron de la Yuca brava, de la coca y del tabaco un sustento colectivo y se prepararon para vivir en unión con sus hermanos peces, uacaríes¹⁴ y quindes¹⁵. Buscando la armonía e inventando formas de convivencia con lo no humano que fueran beneficiosas para todas y que lograran sobreponerse a la hostilidad de lo salvaje.

¹³ Baile/ ritual que simboliza el paso del matriarcado al patriarcado. Representa al cuerpo de la serpiente y mantiene una jerarquía según los hombres fueron engendrados. En el orden de los segmentos del reptil de donde despegaron desde la cabeza hasta la cola. Ver: “Herederos del jaguar y la anaconda”. (Arocha y Friedemann, 1982)

¹⁴ Primate que habita en las zonas pantanosas de la selva. Tiene el rostro, la frente y parte del cráneo sin pelo y con una piel rojiza muy característica. El resto de su cuerpo se encuentra recubierto por un espeso pelaje de color castaño, gris o blanco.

¹⁵ El animal vertebrado más pequeño del mundo. pájaro americano, insectívoro, de tamaño muy pequeño y pico largo y débil. Fuente: <https://www.definiciones-de.com/Definicion/de/quinde.php>

Un día los hombres jóvenes desaparecieron de la tierra, solo quedaron las mujeres, unos pocos ancianos y un payé. Las mujeres, siendo las encargadas del manejo de las crisis y desesperadas al entender el riesgo de desaparición de su pueblo, intentaban encontrar una solución. Consideraron una vida sin hombres, pero se dieron cuenta de que sin semillas no habría vida. Mientras conspiraban reunidas en el río de la diosa de los sedientos, el payé, quien estaba callado observándolas, las tomó por parlanchinas, insensatas y chismosas; sintió recelo al escuchar la exclusión masculina. Deparando un futuro en el que las mujeres serían excluidas de la toma de decisiones, propuso una solución. Las fecundó por medio del agua del río y 10 días más tarde nacieron hombres y mujeres por igual. Entre ellas una niña con la misma belleza que la diosa de los sedientos, quien en la adolescencia quiso probar el pihycan¹⁶ y siendo preñada por él, trajo al mundo a Yurupary, hijo de la fruta y asignado como jefe por la diosa luna.

Siendo el que cumpliría el designio del pueblo y quien instauraría una reforma a las costumbres, tomó el matiry¹⁷ en el que cargaba sus poderes y convocó a los hombres a una reunión en la Sierra de Canuké. Las mujeres se sintieron ofendidas, pues ellas hasta ese entonces eran las responsables de la toma de decisiones. Tratando de espiar la reunión sin mucho éxito se dieron por vencidas, hasta que el mismo Yurupary les dio una noticia. Sus nuevas leyes durarían mientras el sol iluminara la tierra y declaró que ninguna mujer podía participar de las fiestas de los hombres cuando estuvieran presentes unos instrumentos especiales. Quien violara la ley, sería condenada a muerte (Orjuela, 1983)

El resto de leyes de Yurupary quedarían guardadas en secreto. Ninguna mujer podría presenciar los instrumentos sagrados y todos los hombres a partir de la edad de la pubertad deberían tomar lugar en la festividad. Así nació el ritual del Yurupary, que celebra el paso de la niñez a la

¹⁶ “Fruto prohibido a las jovencitas que no han llegado a la pubertad porque despierta los instintos latentes. (Stradelli). "Debe ser Piquia, Caryocar butyrosom [...] de flores blancas, fruto semejante a ciruelas de tamaño de una nuez, de carne amarilla untuosa y de hueso arriñonado provisto de cerdas, como las almendras, de sabor dulce muy agradables...". (Orjuela, 1983)

¹⁷ “Especie de bolsa donde el indio lleva muchos pequeños objetos necesarios para los usos corrientes. (Stradelli). "Aquí vemos a Yurupary reuniendo en sí las dos potestades de tuchaua y de payé que generalmente se hallan separadas". (Orjuela, 1983)

adultez de los hombres, el paso al orden patriarcal y representa el origen del mundo selvático. En este ritual se danza con base en las jerarquías sociales y la separación de clanes que se desembocó de la anunciación de la anaconda celeste, en el orden de los segmentos del reptil de donde despegaron desde la cabeza hasta la cola: cantores, bailadores, chamanes, guerreros y sirvientes. Los jóvenes se ponen en fila y serpentean por la maloca alrededor del fuego, con un narrador de fondo que canta y cuenta la historia. Dicen ahora que el castigo para una mujer que lo presencie no es la muerte, sino la locura.

Aunque la historia de origen, incluida la del heroico Yurupary, cobra matices distintos al ser contada por cada pueblo y se resuelve en versiones alternas, es un hecho transversal para la gente de la amazonía. Pues se ha transmitido, desde un principio y de manera conjunta, para dar sentido a la vida en la selva. Según Correa (2012), la significación de los mitos interesa a la memoria colectiva debido a que brinda explicaciones sobre por qué la gente es como es, e instaura un modelo conceptual del relacionamiento social en el que yace su identidad colectiva. Es así como el descenso de la anaconda celeste, conocida en todo el territorio amazónico y especialmente asumida en el noreste de la región, rige el comportamiento entre los pueblos del Vaupés¹⁸ y determina que unas gentes sean despreciadas, temidas, respetadas o consideradas como seres extraños.

En ese sentido, la historia del yurupary no es un relato fantástico, sino que da cuenta de las distinciones de género con las que se relacionan en la región y permite establecer una norma situada en el que la mujer y el hombre se conciben como una dualidad y en complementariedad heterosexual para el acierto de la vida. En la historia de origen, hubo una ruptura significativa en términos de la asignación de labores por género. Se deja de tener confianza en la mujer y se incapacita para la toma de decisiones, negándoles la participación política. Es, en ese momento, cuando es establecida la voz del hombre, de un único hombre con características divinas, como mandato incuestionable.

Las leyes del Yurupary, o las leyes del hombre, despojando a los cuerpos femeninos de su facultad intelectual, infantilizándolo y suprimiéndolo, reproducen hasta la actualidad la

¹⁸ También podría reconocerse como el Complejo Sociocultural del Vaupés, llamado así por la coincidencia de numerosas lenguas de familias lingüísticas distintas. Así como la confluencia de 23 pueblos distintos. (Jackson, J en Franky C. y Zárate, C, 2001)

violencia patriarcal ancestral y la división sexual del trabajo. Esto da cuenta de cómo este relato no solo habla de tiempos primigenios, sino de los relacionamientos actuales. En términos de Correa (2012), el mito orienta la agencia individual y el comportamiento colectivo de las comunidades. El mito del Yurupary, por lo tanto, sustenta la exclusión histórica de las mujeres en la vida política.

La opresión de género en los pueblos de la selva amazónica, estaría imbricada con historias que relatan el principio de la vida. En ese sentido, puede intuirse que dicha forma de dominación no es algo únicamente traído al territorio con la colonización y las misiones evangélicas, sino que ha existido desde los tiempos en los que Yurupary recibió los poderes de jefe en su matiry. Cabnal (2010) nombra patriarcado originario ancestral al sistema de todas las opresiones que está instaurado previamente a la colonia y cuya legitimidad está dada por las filosofías cósmicas de cada pueblo de Abya Yala.

Es preciso, para entender con mayor claridad, recordar la experiencia de Cabnal (2010), mujer maya xinka quien propone mirar críticamente las cosmogonías originarias, específicamente la sacralidad maya; así, comprenderlas como uno de los medios a través de los cuales se reproduce el sistema de opresión patriarcal. Siguiendo a Cabnal (2010), estas formas de ver el mundo, reafirman la división sexual del trabajo mediada por una relación diferenciada del género con la tierra. En el caso del Yurupary, la mujer se convierte en un ser que es cercano a lo natural al atribuírsele la virtud de la procreación y, haciéndola presa de la emocionalidad, se le aleja de todo espacio de arbitrio.

Entiendo las dificultades de analizar la situación de opresión de las mujeres kakua con los lentes de la crítica que el feminismo blanco hace del patriarcado; sin embargo, en este trabajo retomo la propuesta de Cabnal (2010) como categoría de análisis para hilar los encuentros entre los distintos sistemas de opresión que han posibilitado la realidad actual de mis interlocutoras. Este es el caso del *entronque patriarcal*, concepto que atiende a la sucesión del patriarcado ancestral originario al patriarcado moderno-colonial; esto, puede ser entendido como un tránsito que favoreció la réplica de las relaciones de poder entre los géneros, manteniendo a la mujer como figura de sumisión.

Las jerarquías sociales amazónicas haciendo a las y los makú

Las gentes, desde el origen amazónico, se organizaron en pueblos y jerarquías. Al haber sabios y jefes, también había sirvientes. Estas estructuras son reproducidas por el mundo ritual, principalmente por el yurupary. De la cola de la anaconda, se desprenden los kakua, a quienes las gentes de río nombraron como gentes de la selva y como makús. Este término (*makús*), tiene una connotación peyorativa y es utilizado como un insulto. Según Bolaños (2016), el término probablemente sea de origen Arawak y la traducción justa sería <<aquellos que no hablan>>. Desde estos tiempos remotos, han vivido para la comodidad del otro, para lo servil, y han sido figurados como el opuesto y antagónico: el otro que no es digno. Vistos como seres sin tierra, resultan caminarla mucho. Han recorrido de punta a punta el territorio amazónico, pensando en acudir a lo que la selva les da sin la ambición de la explotación, recolectando y cazando. Largas son las noches en las que caminan el bosque sin dudar. Son temidos porque viven del andar entre las raíces rojas del wasai, por tenerlas -a las raíces- en los pies, por ser la selva.

Un día una mujer cubeo me preguntó por mi oficio; mi respuesta fue que estaba intentando hacer antropología. Quiso saber con qué pueblo del Vaupés estaba trabajando y le contesté que con la gente de Wacará. “Por esos lados también hay bastantes cubeos”, le comenté. Ella respondió: “esos no son cubeos de verdad. Ellos comenzaron a hablar la lengua, pero no son de verdad”. En Wacará puedo evidenciar un conflicto a la hora de reflexionar sobre el reconocimiento y la identidad étnica. Sus pobladores no se reconocen como kakuas, sino que también intentan escapar de la condición de subalternidad que imponen las jerarquías que se reproducen en la selva. Resolvieron no identificarse como kakuas por no querer ser makús, pero el resto los sigue reconociendo como tal.

Los kakua nunca quieren hablar kakua, se esconden en la identidad de sus amos de otros pueblos. No quieren ser vistos como kakuas, sino como cubeos, wananos, tukanos. Dicen las gentes de río, los otros pueblos, que los kakua son de cuerpos finos. De piel rojiza y ojos mieles también son los kakua, en el pelo tienen visos claros que hablan de la inclemencia del sol. Caminan corriendo, re-corren caminando, eso hace a un kakua. Se hacen monos al silbar y lapas al gruñir. Para vivir mueven sus lenguas entre sus labios y de sus cuerdas vocales se emite un sonido agudo para llamar a los pavos y así comer.

Los indígenas del Vaupés que se han puesto al tanto de los obstáculos de serlo, han delegado esa condición ontológica a los kakua. En el Vaupés los indígenas son los Kakuas, los makús (Bolaños, 2016). Terminan, entonces, por repudiar al kakua por lo que ellos mismos son. Al intentar sobrevivir en los órdenes raciales en Colombia, salvajizan al kakua y lo hacen el sujeto de lo negativo. Con esto, es posible entender no sólo una relación opresora entre lo blanco y lo indígena, sino también entre las diversas formas del ser expresadas en lo indígena. Las jerarquías raciales en América Latina y su aparato de blanqueamiento resuelven por interferir en el reconocimiento y en la identidad indígena de las gentes amazónicas, dando con una reafirmación de la salvajización del/la makú.

Todo esto es para aclarar las condiciones específicas que median el análisis de la interseccionalidad de los sistemas de opresión en el caso de las mujeres kakua. Las mujeres kakua, además de tener que lidiar con las desigualdades de género dentro de su comunidad, deben afrontar la precarización de la vida del ser makú. Las disputas entre los pueblos amazónicos previos a los procesos coloniales como las evangelizaciones y/o las distintas bonanzas extractivas, han posibilitado la implantación de categorías étnico-raciales, tales como negros e indígenas, y sus desigualdades. La jerarquía social del territorio, sostenida por las historias de origen que son parte de una identidad común, permitieron que los sistemas de opresión que llegaron de otras tierras hayan sido eficaces en su instauración.

Las jerarquías amazónicas como facilitadoras del proceso de evangelización en Wacará

La condición negativa que ha sido vertida en el cuerpo kakua, facilitó el proceso de evangelización en Wacará. En primer lugar, la eficacia del adoctrinamiento puede estar sustentada en la creación de poblados, con tanta fuerza desplegada en el contexto de las misiones católicas desde 1700 (Tovar-Zambrano, 1995; Becerra, 2012) y que se replica posteriormente en la construcción de un sentido de comunidad kakua nunca antes visto. En segundo lugar, la traducción de la biblia por Cathcart, en un escenario atravesado por la injerencia evangélica, y la sistematización de una gramática kakua pudo devolver un carácter creativo y útil a una lengua desestimada en el mundo amazónico (Gargallo, 2014). Las kakua, por lo tanto, ya no serían seres sin lengua, sino que se creó la oportunidad de destinar un lugar a su habla y de apostar con ello al establecimiento de proyectos comunales que cargarían de

valía al poblado. Entre estos, esfuerzos relacionados con la educación propia y la construcción de la iglesia.

La construcción del poblado y la actualización del uso de la lengua trajeron consigo la inclusión de los kakua en la asociación de capitanías del Vaupés, dándoles un lugar de reconocimiento y de asistencia a los espacios de toma de decisiones. A su vez, le convirtieron en un grupo indígena censado y sujeto de derechos frente al Estado. Es por ello que pueden buscar proyectos de desarrollo y financiaciones de la gobernación del Vaupés y pueden acceder a otros privilegios -no son numerosos- que se dieron después del reconocimiento del país como un Estado pluriétnico¹⁹.

El gobierno propio, respecto de su práctica en el poblado, se ve apoyado por la iglesia evangélica al ser el espacio para la prevención del desorden a partir de la prédica. En muchos momentos vi a Yerson, el capitán, y a las autoridades conflictuarse con la praxis judicial en el poblado. ¿Qué hacer con la gente que no hace “el bien”, sin dejar de actuar como gente de bien? Los miércoles en la noche y los domingos en la mañana terminaron siendo los momentos indicados para la gestión del riesgo. Ahí dicen qué está bien y qué está mal: está bien trabajar en la chagra, está mal robar; está bien tocar la guitarra, pero está mal si se canta a otros dioses; está bien ir a la iglesia, está mal danzar (del ritual indígena, forma en la que se celebra). La cita a continuación, que es escrita por Reichel-Dolmatoff y es retomada por Silverwood-cope (1990), habla de cómo la evangelización cristiana y las misiones tienen como herramienta la sanción de los valores indígenas bajo la excusa de civilizar al salvaje.

Le muestran al indio que [...] toda tu forma de vida no es buena. Esta idea se repite muchas veces con insistencia hipnótica, hasta que el indio pierde toda confianza en sí mismo y en sus valores, y él mismo usa estas palabras para describir su propia cultura. Todo lo que tiene "no es bueno". Entonces se avergüenza de sí mismo, listo para seguir el camino que espera que lo lleve a ser respetado dentro del mundo civilizado. (Reichel-Domatoff *El Misionero ante las Culturas indígenas* en Silverwood-cope. 29-30)

¹⁹ Para comprender los dilemas que ha traído el giro multicultural, sugiero ver Del Cairo (2003), quien afirma que la apertura de derechos a los pueblos indígenas generó un nuevo campo de disputa por la representación étnica entre diferentes actores. Asimismo, Bocarejo (2011) propone que una de las paradojas del multiculturalismo en Colombia yace en la forma en la que se juzga al sujeto indígena, desde el lugar del Estado, usando como una de las características principales el que viva en su resguardo rural. Finalmente, aunque este debate no es principal en el desarrollo de mi tesis, el papel del Estado y el multiculturalismo es un elemento que no se puede obviar en la realidad de las kakua.

Los espacios de prédica se aprovechan para hacer alabanza y para que las autoridades hagan los anuncios necesarios dirigidos a la comunidad. Ante problemas disciplinarios como las jornadas de danza y toma de chicha de los que viven al margen, esos que en el contexto nombré como seres sin rostro, la forma en la que se restablece el orden es por medio de charlas y advertencias antes de realizar una acción concreta; por medio de la prédica se trata de convencer a los pobladores de hacer las cosas bien y no caer en hábitos que contradigan la fe.

Aunque la evangelización protestante del ILV permitió la comunión de varias familias kakua en un mismo territorio, el cristianismo neoevangélico ha cambiado las formas de relacionamiento kakua. La eliminación de las propiedades comunales y de los rasgos assemblearios ha sido uno de los espacios que se han modificado, ejerciendo tensiones entre habitantes del poblado y limitando la difusión de saberes entre ancianas y jóvenes. Para mí fue posible evidenciarlo en las dinámicas de conflicto entre los evangelizados y los danzantes, nombre con el que me refiero en este trabajo a las gentes que habitan a las afueras del resguardo y que decidieron aferrarse a sus costumbres pre-evangelización. Estos, acabaron por ser categorizados como el otro opuesto para los makús, el ser disruptivo y no querido. Paradójicamente los makús o kakuas, antes alterizados, serían entonces el yo de esta disputa, el punto de referencia, el bueno de lo malo.

Con ellos y ellas, no existe la expresión de solidaridad que se ve en otros pueblos y en cambio se refuerza el interés por la salvación individual. Con los danzantes pude ver cómo se subrayaban los imperativos de no despilfarrar el producto del trabajo por fuera de la familia nuclear (Gargallo, 2014). Además, el robo de algunos frutos de los cultivos, es relacionado con ellos al designarlos como perezosos e incapaces de la productividad; aun sabiendo que se trataba de gente que no tiene con qué alimentarse, no es posible hallar acciones de compañerismo con aquellos pobladores.

Lo anterior me permite dialogar con los espacios de dominación y moldeamiento de los cuerpos kakuas a partir de la imposición de características ligadas a la moral judeocristiana. Además de percibir al danzante como impuro, se han establecido unos códigos de conducta dedicados exclusivamente a la mujer en Wacará. En el siguiente apartado, hablo de cómo el discurso de la evangelización permea los cuerpos femeninos, siendo un escenario más en el que se representan sus opresiones. Es preciso recordar que el designio de comportamiento

neoevangélico también está interferido por las dinámicas de las jerarquías sociales amazónicas y es robustecida por las historias de origen selvático.

Evangelización como sistema de control de los cuerpos femeninos

Como mecanismos de control de los cuerpos, se difunde una consigna del deber ser y se refuerza cuando se trata de las mujeres. Desde hace años la misoginia cristiana ha adquirido una vestimenta neoevangélica y ha tenido un fuerte impacto en las nacionalidades indígenas de Abya Yala (Gargallo, 2014). Aunque en el cristianismo neoevangélico no existe una devoción a la virgen María, se profesa la idea de una figura femenina maternal, virginal y a la que se le impide tomar el control de su sexualidad, que debe ser adoptada por todas las mujeres de Wacará. Esto, imponiendo la moderación o la supresión del deseo sexual de las mujeres. De la misma manera, cabe comprender una misoginia originaria y el mundo ritual amazónico como lugar en el que la mujer es entendida como un complemento del hombre en la labor reproductiva y por tanto en el éxito de la vida (Cabnal, 2010), siendo el imaginario que antecede a la percepción cristiana del género y entendiendo a ambos escenarios como representaciones de un orden patriarcal.

El ejercicio de la sexualidad femenina por parte de las jóvenes es una de las problemáticas que me pidieron trabajar desde antes de llegar a Wacará. Primero lo expresó Marina mediante una llamada telefónica entre Mitú y Bogotá, y en el territorio lo dijeron los señores Laureano y Emilio. Todos pensando en la falta de contención de los jóvenes, principalmente de las mujeres, como motivo del conflicto. Que las muchachas están con los muchachos, a pesar de las advertencias de la gente, y quedaban embarazadas; que después esos muchachos se eximen de responsabilidad y a las muchachas les toca asumir la crianza de las niñas; que estas muchachas a veces también tienen relaciones con hombres casados que terminan huyendo; que no son conscientes de las consecuencias y piensan que es mentira que con el acto sexual es posible quedar embarazadas; que son insensatas e ignorantes. Todo esto circunda en lo que se dice sobre el tema.

Un miércoles a la hora de la prédica, mis compañeras y yo hicimos un anuncio en el que convocamos a las mujeres con la idea de discutir y socializar los proyectos que teníamos pensados y que habíamos reconstruido después de lo que nos dijeron que necesitaban trabajar.

Al día siguiente, a las 9 de la mañana, se iba viendo cómo se comenzaban a juntar las mujeres en la caseta comunal. La primera en llegar fue Maria Inés, con sus pies descalzos y una papaya recién bajada del palo que nos quería regalar; ella siempre ha sido una de las más interesadas en conspirar.

“Majá” -buenos días-, saludaba a cuanta mujer se acercaba y me brindaba una sonrisa curiosa. Como no habían tantas al pasar los minutos, las que estaban desde temprano cogieron un corno hecho de guadua con el que llamaban a las reuniones del pueblo. Traviesas, se turnaron su soplido y su llamado a carcajadas, generalmente los hombres eran los encargados de hacerlo. Esa fue la primera acción atrevida del día que me hizo pensar que era posible desestabilizar el orden de alguna manera, si se trabajaba bastante.

A mi amiga Michi, un abuelo del cocuy le dio un consejo de viaje: le dijo que debíamos entrar calladas y con la disposición de escuchar. Mi intención inicial era exponer la serie de talleres que teníamos, esperar opiniones y vistos buenos, pero decidimos que al final solo íbamos a dejar que ellas hablaran. Nos dijeron que una de las temáticas por trabajar era el embarazo en jóvenes que no estaban casadas. No sabían qué cosas hacer para enseñarles a sus hijas a no estar con hombres antes del matrimonio. El principal problema eran los niños no deseados que traían las relaciones coitales, pues las madres siempre terminaban asumiendo la responsabilidad completa y los varones podían escapar fácilmente de ella.



Imagen 6. Jovencitas de Wacará

Las jovencitas de Wacará habitan un entorno complejo en el que entran en tensión opresiones del entronque patriarcal y de las moralidades neoevanglicas. Por un lado, tienen que sortear con la cosificación hipersexualizada que de ellas hacen los hombres, además del despojo de sus cuerpos al ser objeto de la voluntad masculina. Por el otro, deben encarnar fielmente a la mujer de bien, virginal e impvida, que norma los valores cristianos. Mientras que los hombres, están exentos de presión y obligación; ellos tienen mayor credibilidad, no se cuestiona o no se toman acciones cuando un hombre niega su paternidad.

La feminista maya k'iche Gladys Tzul Tzul, ha examinado cómo la preferencia por los hombres en su cultura ha propiciado una pérdida de confianza entre las mujeres y ha afectado significativamente la transmisión de saberes y funciones entre generaciones (Gargallo, 2014). Para ella, esto se puede ver representado en la imagen de las madres que ponen por encima los anhelos de los hijos y castiga los de las hijas, y, en las madres controladoras de la sexualidad y el trabajo de sus hijas. Esto último puede ser meditado al situarlo en Wacará, cuando se le es atribuido el decoro a las jóvenes y cuando se privilegia a los jóvenes con la falta de límites. De esta manera, el diálogo entre madres e hijas se hace inconsistente; se imposibilita al asimilar la confianza con el castigo o la reprensión. Esto, a su vez, tiene consecuencias en la difusión de

conocimientos no solo relacionados con la salud sexual y reproductiva, sino con la sanación en general.

Para sumar a la complejidad del caso kakua, no solo basta pensar en lo mítico y en el proceso de evangelización como escenarios por donde circulan las dominaciones hacia el mundo femenino, sino que también vale la pena intuir en tales opresiones la injerencia del Estado por medio de actores como la gobernación del Vaupés y el ICBF. El primero, genera disputas en torno del “capital étnico” (Del Cairo, 2003), entendido bajo la premisa de una identidad esencializada del ser indígena como encargado de la preservación del medio natural, y de esta manera determina formas en las que las comunidades se apropian de ese discurso como estrategia para confrontar la ausencia del Estado a través del lenguaje que él mismo propone. Lo anterior, por medio de la aplicación a proyectos que ha difundido el neoliberalismo bajo la sombra de la conservación y la conciencia ecológica. Como ejemplo, en este momento, las autoridades están tramitando unos recursos con la gobernación que les permita desarrollar un plan de ecoturismo en el poblado, y, además, para la creación de un estanque destinado a la cría de peces que dé abasto a las visitas que esperan.²⁰

Por su parte, el ICBF niega y censura las maternidades indígenas al imponer un modelo homogéneo de cuidado, privando a las mujeres de herramientas para la defensa de ellas mismas. Este fue el caso de Mercedes, mujer del poblado que ha esperado noticias de su hija por 3 años, después de llevarla al hospital porque le costaba recibir alimento y de firmar unos papeles que el ICBF le impuso con la amenaza de que si no la remitían la pequeña probablemente moriría. Mercedes nunca supo de qué se trataban los papeles, no sabe leer ni escribir, y los funcionarios del instituto nunca le brindaron la posibilidad de traducirlos. Un día, mientras mis compañeras y yo preparábamos comida, nos abordó con la esperanza de que la ayudáramos. Los documentos que traía en la mano hablaban de que había cedido la custodia, o eso fue lo que entendimos del complejo lenguaje jurídico. Lo último que se supo de la niña es que había salido de un hospital de Bogotá y la habían llevado a un hogar de paso. Y así pasa no solo en Wacará, sino en todo el Vaupés; es conocido por las personas que hacen investigación allá y con las que hemos compartido experiencias. Esto, siendo una de las tantas formas en las que el Estado y

²⁰ El CRIVA, Consejo Regional Indígena del Vaupés, surge en el año 1973 bajo la influencia del CRIC y vinculados a otros procesos indígenas nacionales como la seccional indígena de la ACNUR y la ONIC, siendo uno de los primeros antecedentes que dan cuenta de los reclamos de las comunidades indígenas del Vaupés y de la gestión de proyectos direccionados al bienestar (Correa, 2012)

sus instituciones violentan a las mujeres del territorio, en este caso a las madres. El Estado despoja a las madres indígenas de sus hijas, negando la posibilidad de crianzas diversas y pasando por alto los mundos alternos que también hacen parte del país; una vez más, el reconocimiento a la pluriétnicidad y el multiculturalismo hechos una falsedad.

Para darle fin a este capítulo, podemos estimar que además de existir una interseccionalidad respecto de las condiciones de sumisión en mujeres indígenas, también hay una superposición en los escenarios por donde transitan los sistemas de opresión registrados en este proyecto. Esto complejiza la experiencia de las mujeres de Wacará, en la que me he tomado la tarea de rastrear casi que una urdimbre de procesos y dominaciones que no parece tener principio o final. Por supuesto, haciendo caso a un análisis microsociológico y estructural, como ha declarado Hill Collins (1998), que permita situar el enfoque interseccional en un contexto específico y atendiendo a detalles que ayuden a la comprensión de la manera en que operan los sistemas de opresión que se movilizan en este lugar en particular. Lo anterior, con el propósito de no dejar de lado otras fuentes de desigualdad distintas a las de clase, raza, género y sexualidad, como las propiciadas por el pensamiento cosmogónico amazónico. A su vez, he tenido la intención de adoptar una postura crítica, como invita Viveros (2016) al cuestionar la interseccionalidad como una categoría a veces homogeneizante, y por lo tanto hegemónica, que podría terminar reproduciendo la exclusión de las experiencias singulares de la mujer kakua en la producción de conocimiento sobre sus vidas..

Como mi objetivo no es sólo reconocer los rasgos diferenciales con que se identifican a las mujeres kakua sino también proponer análisis y acciones que contrarresten las condiciones de desigualdad que algunos estereotipos promueven, traeré al texto la experiencia de la profesora Ochy Curiel (2020), feminista decolonial y activista, para hablar de la insuficiencia de la interseccionalidad a la hora de producir conocimiento académico. Ella plantea que quedarse en el reconocimiento de los *efectos de la diferenciación* que surgen de la capacidad política de los sistemas de opresión de clasificar (y controlar) a las gentes en razas, etnias, géneros, sexos y clases, y, en ese sentido, detenerse sólo en la reflexión acerca de la interseccionalidad, no es idóneo debido a que se queda en un análisis superficial. Eso sería algo como replicar las dinámicas de reconocimiento de la diversidad que propiciaron las políticas neoliberales en América Latina. Aclara que desde ninguna expresión del Estado se van a poner en marcha impulsos exitosos que apunten a la desaparición de los sistemas de opresión. Es por lo anterior que decido hablar de estos últimos y de su evolución, para acercarme a la comprensión de cómo

su reforzamiento histórico puede ser visto en la actual falta de herramientas para la administración de la vida sexual de las mujeres kakua.

Por último, este capítulo ha tenido la función de introducir un eje principal del pensamiento cosmogónico de la región amazónica, el descenso de la anaconda celeste como creadora de los pueblos y la llegada de Yurupary como instauración de un orden únicamente masculino, para comprender las opresiones originarias de las mujeres del territorio. A su vez, reflexionar sobre la evangelización neo evangélica del ILV y las implicaciones que tiene en la brecha de género y en el control de los cuerpos de las mujeres kakua. Ambos procesos son expuestos como manifestaciones variadas del patriarcado y como hechos que se tejen con otros sistemas de opresión. De la misma manera, es posible vislumbrar diversos actores que ejercen su poder en este contexto, aunque sin duda se escapan varios más. En el siguiente capítulo profundizaré en una de las violencias que desembocan de lo retratado en este apartado, y frente a la cual creo que puedo aportar desde mi posición como estudiante de pregrado de una antropología que quiere acompañar de forma crítica las iniciativas de sus interlocutoras.

CAPÍTULO SEGUNDO. Violencia ginecológica en Wacará: silencios y ausencias

*“En una piedra vieja
se ha lastimado la rodilla
una niña nueva*

*La sangre vieja brota
disfrazada de joven
con terciopelos rojos*

*Pero si uno se fija
se le nota en la voz la edad larguísima”
-Ulalume González*

Para que una mujer de Wacará pueda acceder a unas pastillas anticonceptivas tiene que esperar hasta que la canoa de la capitania se ponga en marcha hacia Mitú. En cada trayecto se gastan tres horas caminando por la selva a paso kakua y dos navegando río arriba. Necesitan, además, tener listas algunas artesanías para vender en el pueblo con el fin de solventar los gastos en su estadía. Después de negociar su arte por un precio muy desvalorizado, deben acceder a un puesto médico que les brinde unos anticonceptivos de baja calidad. De querer ingerir otros, deben comprarlos en alguna farmacia. Todos los productos que llegan a Mitú tienen un precio excesivamente mayor en comparación al centro del país, pues solo es posible llevarlos por vía aérea. Por lo que si unas pastillas en mi ciudad cuestan veinticinco mil pesos, allá cuestan cuarenta mil. Ese sería el precio, asimismo, de un canasto que ha tomado dos semanas en tejer; los ingresos de las mujeres siguen siendo muy bajos para los gastos que deben hacer. De esto se tendrían que ocupar cada 28 días al cumplir su ciclo menstrual. No es rentable hacerlo, incluso si las pastillas anticonceptivas son regaladas.



Imagen 7. Mujer tostando fariña.

En este capítulo tengo la intención de expandir el análisis de los sistemas que oprimen a las mujeres kakua para introducir la categoría de violencia ginecológica, a partir de las experiencias recogidas en Wacará. Esta violencia se expresa en los silencios y ausencias que determinan la falta de alternativas que tienen las mujeres para adquirir conocimientos o herramientas para la gestión de su salud sexual y reproductiva. En este sentido, utilizo los conceptos de violencia estructural y violencia directa (Cantalapiedra, 2019) para comprender los *silencios* y las *ausencias* alrededor de métodos anticonceptivos que moldean y limitan la capacidad de decisión de las mujeres kakua con relación a su vida reproductiva.

Entonces, la violencia estructural se caracteriza por tener una vinculación indirecta con la víctima, por enfocarse en consecuencias objetivas-externas, sin un victimario concreto- en lugar de intentar responsabilizar a algún actor en específico, por esto, es producida a través de acciones que no son deliberadas; además, es relativamente estática, es decir, no varía significativamente en el tiempo. A su vez está naturalizada y puede ser reproducida por medio de diversos mecanismos (Cantalapiedra, 2015). En últimas, limita la capacidad de acción, y condiciona las posibilidad de decisión de las sujetas. Partiendo de esta definición, entiendo las *ausencias* como una forma de violencia estructural, puesto que no son efectuadas por un actor particular, sino por la precarización de la vida de las mujeres kakua habilitada por el mercado y sus dinámicas, y la asignación de un lugar periférico con relación a la presencia de los servicios de salud institucionales.

Asimismo, la violencia directa es la ejercida por un actor reconocible, además, esta puede tomar diferentes formas a través del tiempo (Cantalapiedra, 2015). Por lo tanto, entiendo los *silencios* como una forma de violencia directa al no permitir que las mujeres kakua difundan, conozcan y se apropien de los saberes ginecológicos ancestrales. La incorporación de la censura auspiciada por la evangelización del ILV y la iglesia neo-evangélica produce la ocultación de las experiencias de cuidados ginecológicos asociados a la vida sexual y reproductiva. La yuxtaposición de ambos tipos de violencia, a nivel estructural y microsociológico, es lo que denomino violencia ginecológica. Así, las mujeres kakua se ven privadas de métodos de planificación familiar y tratamientos ginecológicos que, en el contexto de Wacará se traducen en mandatos de maternidad y riesgos a la salud de las mujeres.

Métodos curativos: la exclusión de los tratamientos ginecológicos ancestrales

En una caminata infinita con Jeison, comencé a preguntar por las plantas que mi abuela suele usar en casa para tratar los malestares. “Jeison, por acá se consigue pronto alivio, limonaria, boldo? O mejor dicho, ¿acá qué hierbas toman cuando están enfermos?”. Comenzó por decirnos que allá todo eso, los remedios, eran distintos. Del camino verde lograba distinguir una raíz que sirve para tratar la diarrea, solo se necesita rasparla y ponerla a hervir en agua. Más adelante nos mostró una flor roja de capullo amarillo, esa se debía exprimir con los dedos y poner unas cuantas gotas en los ojos para quitar el dolor de cabeza. Siguiendo, nos encontramos con otra flor que serviría para el dolor de oídos.



Imagen 8. Jeison mostrando raíz para tratar los malestares estomacales.

A esto se limita el saber curativo de la gente del territorio, sin contar el de las ancianas que saben mucho más. Aun teniendo la fuente del conocimiento en el territorio, y siendo conscientes de que existe la curación con plantas, prefieren usar fármacos cuando pueden tener acceso a ellos. Por ejemplo, en varias ocasiones nosotras, mis compañeras y yo, fuimos las que facilitamos el acceso a estos. Medicinas para el dolor de espalda, el dolor de muela, otro de cabeza, deshidratación e intoxicación gastrointestinal fueron requeridas a nosotras. En otra de las ocasiones, don Emilio viajó hasta mitú en busca de antibióticos para unos ancianos del poblado, se tomó el tiempo de viajar 8 horas para conseguirlos.

A pesar de las preferencias respecto de la medicina “blanca”, desde mi llegada a Wacará pude dar con lo que para mí eran unas memorias guardadas, que no sería oportuno describir como perdidas u olvidadas, sino que afloran en momentos en los que se necesita de dichas prácticas, cuando se hace preciso recordar para salvar. En caso de emergencias, siempre se recurre a lo tradicional. La pandemia fue uno de esos escenarios en los que se necesitó de la medicina ancestral, incluso siendo una “enfermedad de blancos” y siendo tan incierta. Pasa en Wacará, quizá por la barrera del lenguaje, que en las cosas que se cuentan quedan vacíos de información para el oído foráneo; hay que empujar las palabras para dar con algo medianamente completo. Así es como nos contaron, con un sentir que no pude distinguir entre el orgullo y la reticencia por lo corta que fue la conversación, que entre todos buscaron los remedios en la selva y que se los tomaron.

Allá nadie se ha muerto del virus gracias al mejunje, eso es lo que dicen. No había noche en que no escucháramos toses y ahogos en las casas vecinas y posiblemente era a causa del covid-19. En el poblado hay poca credibilidad sobre el manejo viral que se ha dado a nivel nacional, por lo que se niegan a adquirir la vacuna en algún momento. Puedo intuir que pasa lo mismo en otros pueblos, en Mitú sobraban las vacunas dirigidas a los ancianos; en esa primera fase estaban regalándolas a cualquier foráneo que dijera que iba a trabajar selva adentro.

Las picaduras de culebras se manejan en el mismo territorio, de inmediato si es posible, debido a lo mortal que es el veneno. Con la mayoría siendo venenosas y mortales, la curación tradicional es la única forma de salvar a la gente. Sin poder llegar a un puesto de salud en menos de 5 horas, siguen existiendo aquellos que saben manejarlas. Dicen que es un ejercicio muy privado, que eso es mal augurio para el que fue picado y que solo el sanador puede estar

presente. No solo se trata, entonces, de extraer la sangre y de aplicar la yerbatería, sino de todo un ritual en el que se saca el mal de una persona.

Es confusa la alternancia y la elección de los momentos de uso de las distintas medicinas. Quizás estratégicamente se silencian cosas relacionadas con lo ancestral y se retorna a ellas cuando se necesitan. Esto me hace pensar en que lo urgente para ellos sería el peligro de muerte. Si bien estos tratamientos ancestrales entran en tensión con la medicina occidental, son comunicados entre las personas del poblado. Encontré que con los saberes ginecológicos no pasa lo mismo, pues hay una omisión de los tratamientos ligados al cuerpo femenino y mucho más cuando estos cuidados se relacionan con la sexualidad.

La idea que compartían las autoridades al preguntar qué ocurría con la pérdida de prácticas de sanación o protección es que los hijos no son curiosos y no se toman el tiempo de preguntar a sus padres cómo se realizan, así como tampoco los padres enseñan a los hijos cómo hacerlas. Emilio y Laureano son unas de esas dos figuras que aseveran lo anterior. Al acudir a nosotras para encontrar respuestas sobre el manejo del problema de la sexualidad, explicaron como motivo principal el hecho de que no se manejan unos espacios de confianza intergeneracionales a través de los cuales pueda dinamizarse la discusión sobre la gestación y el cuidado de la vida de maneras para ellos más conscientes y encaminadas a mejorar su calidad.

No hay espacios de reunión para la remembranza de lo ancestral, son rehuídos e incluso más cuando se trata del cuidado del cuerpo de las jóvenes. Los payés se fueron, lo único que queda es la sabiduría femenina que se ve afectada por la falta de un lugar de encuentro y difusión entre mujeres. No existe, aún, un espacio en el que se incentiven las prácticas de cuidado y las autonomías femeninas. La idea judeocristiana de vida digna se remite a la fe y a la labor doméstica y del cuidado de los otros, excluyendo el propio.

Para generar discusiones en torno a la vida reproductiva de las mujeres en un ambiente cristiano de represión de la sexualidad, tuve que ser insistente y recurrir a palabras persuasivas. Como la intención al cuestionar la planificación familiar no solo cobra sentido al nutrir mi proyecto de grado, sino que se centra en la creación de unos espacios de diálogo con las mujeres jóvenes del poblado que logren tejer conjuntamente herramientas para la autonomía de sus cuerpos, casi que le supliqué a Marina que me diera respuestas. “Marina, creo que usted es la única

persona que en este momento nos puede dar pistas de cómo manejar el trabajo que queremos hacer con las muchachas. Katherine me dijo que podía confiar en usted para hacerle cualquier tipo de pregunta, que podía apoyarme en usted”, le dije.

Lo siguiente que hice fue preguntar por métodos anticonceptivos: “¿acá utilizan métodos de planificación familiar?”, utilicé la palabra planificación familiar a propósito, pues hablar de anticoncepción podía causar problemas a la hora de chocar con la moral judeo-cristiana de Marina, que aun con la apertura, conservaba. Sentadas al frente de su casa, mientras el sol se apagaba y la voz de Marina se hacía más pequeña por culpa del pudor, me decía que allá no utilizaban nada de eso. Según ella, la gente, las mujeres, no sabían nada de sus cuerpos, de cómo funcionaban sus ovarios, ni sus úteros, ni nada. Ella, en cambio, con complicidad en los ojos nos decía que sí sabía todo eso.

En el poblado existe la creencia de que un niño puede ser creado por espermatozoides de distintos hombres. Es decir, cuando una mujer sostiene relaciones sexuales con dos hombres, se dice que el bebé es de ambos padres: una mitad es del primer padre, y la otra es del segundo padre. Así también es entendido en otros pueblos amazónicos; cuando distintos hombres han mantenido relaciones sexuales con una mujer, se considera que todos contribuyeron con su semen, su sangre y su pensamiento durante el embarazo (Belaunde, 2005. 44). La paternidad múltiple es aceptada en estos pueblos, y es vista como positiva para la formación de un niño sano. En Wacará no ocurre de esta manera, al contrario, esto crea confusión a la hora de disponer responsabilidades a la que sería la figura paterna del recién nacido y permite que sean evadidas. Marina nos dice que no hay claridad sobre el proceso reproductivo, ni los padres, ni las madres, ni los y las jovencitas conocen lo que pasa con sus cuerpos en el momento de la fertilización. Y, debido a la desinformación de las personas mayores, sobre todo la de las mujeres en quienes recae el deber de controlar la vida sexual de sus hijas, es que no existe un espacio de diálogo que ayude a la toma de decisiones saludables.

En cuanto a otros cuidados ginecológicos, no se conocen abiertamente medicinas tradicionales para impedir el dolor y el malestar. Ni Marina, ni la delegada de los asuntos juveniles, ni la coordinadora de los asuntos de las mujeres, mucho menos las adolescentes, saben de algún remedio; siempre di con silencios por desconocimiento. A diferencia de Wacará, en otros lugares del Vaupés, como en las comunidades Bará en las que existe una red de apoyo para la anticoncepción, en las mismas familias se buscan rezos, tratamientos ginecológicos o métodos

abortivos para controlar la fertilidad de las mujeres jóvenes. Estos conocimientos son exclusivos de las mujeres y son transmitidos en el tiempo y en el espacio a través de redes de intercambio femeninas (Sánchez, 2016)

Según me contaron, la partería ha dejado de existir. El momento del parto es acompañado por la madre de la mujer que da a luz y por su compañero, aunque también hay mujeres que deciden parir en soledad. Nadie sabe de masajes para acomodar al bebé si viene de pie, ni de los bebedizos para calmar a las parturientas; tampoco hay idea de los rezos y de los preparativos para dar a luz. Ante cualquier complicación, la mujer es trasladada al hospital de Mitú tras un camino de 5 horas, lleno de fango y raíces.

Así como el cristianismo evangélico que llegó con las misioneras de ILV condicionó los rasgos assemblearios de las kakua, también permeó la construcción de los cuerpos de las mujeres, sus conocimientos al alrededor del mismo y a su vez refrendó elementos ideológicos que desvalorizan el nacer como mujer (Gargallo, 2014). Los espacios de juntanza son reducidos a la construcción de la escuela, los días de culto, o las tardes deportivas, espacios que usualmente no implican el habla. Es expresado por todas mis informantes que las madres y padres no hablan con sus hijas, que no hay un lugar para la difusión del conocimiento ancestral, sobre todo el que está relacionado con los cuerpos femeninos. Asimismo, estos cuerpos de las mujeres de Wacará han sido determinados por el proceso de colonización que no solo ha sido motivado por la evangelización, sino por el mercado, por las economías extractivas y por las formas específicas en las que se presenta o se ausenta el Estado (Oostra 1991; Rosas, 2019)

Mujeres de Wacará en la periferia del mercado ginecológico

La investigadora Juliana Sánchez (2016), ha rastreado la llegada de los anticonceptivos biomédicos o blancos en el departamento del Vaupés. Afirma que su promoción se debe al Convenio Colombo Holandés de salud firmado en 1966 que, con los recursos económicos de los países bajos, se pudo poner en práctica en 1979. A partir de proyectos dirigidos a mejorar la calidad de vida en los márgenes del departamento, se realizaron brigadas de salud en los territorios apartados en las cuales facilitaron el acceso a medicinas blancas.²¹ Esto dejando de

²¹ Esto, siendo bien recibido por las comunidades, pues solo podían acceder a ciertos recursos médicos por medio de los misioneros católicos o los agentes del ILV. (Sánchez, 2016)

lado los saberes ancestrales que, aunque reconocida la importancia de involucrar a las comunidades en el desarrollo del programa, no se tenían en cuenta sus antecedentes medicinales tradicionales.

Es por esto que el uso de la anticoncepción no dependió exclusivamente de esta iniciativa, sino también de saberes medicinales ancestrales que tenían más legitimidad que la medicina blanca en el territorio. Los anticonceptivos sin una información de base que permita a las mujeres tomar una decisión a conciencia limita su uso y siembra dudas alrededor de ellos. Para los ancianos del alto Ticué, los anticonceptivos del blanco son muy dañinos y señalan que este primer ingreso del programa de brigadas no fue consultado a las comunidades, ni a las mujeres de manera individual; según él, la desinformación fue la que posibilitó la persuasión para el uso de dispositivos intrauterinos.

El uso de anticonceptivos sintéticos fue acogido en comunidades como la del Alto Ticue, lugar donde Sánchez desarrolló su investigación, pero en Wacará, y en la mayor parte del departamento, no fue fructífero. Creo, que esto está enlazado con que es un poblado evangelizado²². Si bien el ILV permitía y apoyaba el uso de tratamientos biomédicos, no era bien vista la gestión de la sexualidad en términos anticonceptivos. Esto, debido a la idea cristiana provida de traer al mundo cuantos hijos quiera mandar el señor.

El impulso de la mujer kakua de gestionar la vida sexual por medio de anticonceptivos depende de todo el contexto en el cual está sumergida. Por lo que resulta oportuno preguntarnos acerca de la autonomía que tiene en realidad una mujer en Wacará a la hora de optar por un implante subdérmico o una esterilización cuando una brigada le facilita, en momentos muy limitados, el acceso a estos procedimientos. La maternidad es entendida como destino, dando seguridades a largo plazo relacionadas con la vejez, genera un sentir de suficiencia respecto a la existencia femenina.

Al territorio llegué con unos supuestos, como en cualquier proceso investigativo, que estaban ligados a las agencias ginecológicas de las mujeres kakua. Es decir, me interesaba encontrar

²² Los procesos de evangelización del ILV no fueron homogéneos en todo el territorio amazónico, en algunos lugares no han sido exitosos. En el caso de los bará, comunidad con la que dialoga Sánchez, es posible entenderlo como fallido debido a los rasgos tradicionales que todavía conservan, como el uso de la medicina tradicional y el poder chamánico que determina las relaciones entre pobladores.

formas con las que han resuelto su salud en el contexto de las ausencias estatales en la selva. Desde Mitú pude observar muchas carencias relacionadas con las alternativas que tienen las kakua para el cuidado de sus cuerpos. El departamento del Vaupés no cuenta con una secretaría de la mujer, apenas desde el plan de desarrollo del 2020-2022 se propuso su creación y hasta ahora no se ha puesto en marcha. De la misma manera, tampoco cuenta con una sede de Profamilia y la única institución encargada de mediar conflictos sobre derechos sexuales y reproductivos en las comunidades es la seccional del ICBF. El hospital, por su parte, brinda algunos métodos anticonceptivos gratuitos, pero no tiene cobertura en otro lugar que no sea Mitú, implicando un desplazamiento desde las comunidades hasta el puesto de salud. Muchos de los pueblos del complejo sociocultural han decidido persistir en sus prácticas médicas tradicionales, pero otros han optado por un proceso de apropiación de la medicina “blanca”.

En varios espacios notamos que hay un desconocimiento de métodos de planificación familiar y del funcionamiento del cuerpo. Buscando la forma en la que el derecho de la anticoncepción se pudiera ejercer en Wacará y teniendo en cuenta lo que puedo aportar desde mi lugar de enunciación, pregunté en dos ocasiones distintas si les parecía correcto que lleváramos algunos métodos de planificación sintéticos, como pastillas anticonceptivas o inyecciones hormonales. Claramente, esta proposición fue hecha en un contexto de desesperación por el difícil acceso al pueblo y por la urgencia del caso. No pensaba, entonces, en soluciones alternas porque hablaba con mi cabeza y con mi boca ciudadana, que no contradicen los medicamentos sintéticos. Con soluciones alternas me refiero a las latentes ginecosofías o ginecologías locales que, aunque son los recursos de antaño, de las abuelas, se han intensificado o han recibido suscritas en la última década; con estas también me refiero a lo que las yerbas con sus cualidades sanadoras nos pueden ofrecer, a lo que el ambiente nos da. Métodos de planificación, en todo caso, con los que millones de mujeres en el mundo han tomado las riendas de su vida sexual y reproductiva.

No únicamente se debería pensar en una solución al problema de la ausencia de métodos reproductivos con la presencia específica del Estado en brigadas de salud contadas y con un escaso número de profesionales al servicio de estas, sino que se debería poner una mirada crítica al papel de las instituciones en la disminución o aumento de las brechas de género, clase y etnia a las que están expuestas las mujeres de Wacará. De no hacerlo, implicaría que se están poniendo todas las esperanzas en las garantías estatales, que han sido creadas en las inmediaciones de un discurso político progresista que se adapta a las condiciones del mercado.

Es decir, es necesario no dejar de lado los nexos entre el Estado-nación y el Estado empresarial y su avanzada conjunta que actúa a favor de una crueldad dirigida a los cuerpos de las mujeres indígenas (Segato, 2015). La expansión de esta unión precariza la vida de las mujeres de Wacará al imposibilitar su acceso a la salud ginecológica y al limitar su capacidad de decisión sobre su vida sexual y reproductiva. Aún con la incorporación de políticas públicas y normativas enfocadas al reconocimiento de la diversidad étnica y los derechos de las mujeres, la confianza exclusiva en el Estado-nación sigue siendo una propuesta fallida para la integridad de los cuerpos femeninos.

Otro punto para abordar es el de Belaunde (2005), quien explica cómo las relaciones de género en la región amazónica dan cuenta de una dependencia al mercado por parte de ambos géneros. La preocupación por adquirir dinero para el intercambio de productos, medicinas y servicios que se han convertido en indispensables, les integra en el subproletariado rural en condiciones de trabajo precarizado y les atrapa en un círculo inagotable de deudas con patrones y comerciantes (26). Sin embargo, estas dependencias se expresan de forma diferenciada respecto al género.

Belaunde (2005) realiza una crítica a la antropología y a los estudios de género que han abordado la Amazonía con una mirada de desigualdad totalitaria entre hombres y mujeres. Afirma que existen lugares donde las relaciones entre los géneros se conciben como una complementariedad y que es preciso comprender la división sexual del trabajo, en este contexto, como algo que preserva el equilibrio de la vida. Pero es importante entender las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de poder, pues suceden entre seres que no son iguales, sin la intención de centrarnos únicamente en estas para hablar de las opresiones de las mujeres amazónicas y sin olvidar que los hombres también son víctimas de las presiones de estos sistemas.

De la misma manera, puedo decir que no solo se trata de poner en la balanza el trabajo de la tierra o el alimento, que recae sobre las mujeres, sino que se debe tener en cuenta que la voz de las mujeres no es escuchada en los espacios de juicio y de toma de decisiones y que esto está cimentado en una historia de origen, que se rememora constantemente y simboliza con el ritual del yurupary. Por otro lado, también deberíamos entender las dinámicas históricas que han configurado los cuerpos de las mujeres alrededor del despojo, de las dinámicas del mercado y

de la modernidad, que han influenciado a la selva a través de la maquinaria extractiva en las distintas fases de las bonanzas²³.

La inevitable participación en el proceso de colonización de las mujeres de Wacará, da cuenta de una gran contradicción: la inclusión al mercado por la explotación de sus cuerpos y su fuerza de trabajo, pero al mismo tiempo su exclusión debido a la poca capacidad adquisitiva que estas tienen. Esto limita la posibilidad de tomar decisiones sobre su vida sexual y reproductiva, y de dar con herramientas para su gestión.

Se me hace imprescindible seguir mi argumentación a partir del análisis de Segato, pues es muy acertada para examinar patrones de violencia en comunidades indígenas evangelizadas y relacionarlos con el proyecto colonial moderno auspiciado por el Estado. Para no desligarme del capítulo anterior, retomaré las consecuencias de la neoevangelización en Wacará, ahora pensándola como una expresión de la alianza Estado-mercado y examinando las repercusiones en la construcción del cuerpo de las mujeres y la trayectoria que ha marcado sus saberes ginecológicos.

La inmersión de las misioneras del ILV transformó los patrones cosmológicos²⁴ que sirven como referencia en el relacionamiento entre hombres y mujeres, reforzando características femeninas ligadas a la sumisión y a la poca participación en los espacios políticos. Por otro lado, influenció la concepción de sexualidad y la vida en pareja, introduciendo nociones de pecado y malignidad asociada a los cuerpos de las mujeres y arraigadas a una moralidad misógina y homofóbica (Segato, 2015). Lo anterior, sentenciando los espacios de diálogo abierto relacionados con la salud sexual y desencadenando problemáticas traducidas al aumento del empobrecimiento de las mujeres. En otras palabras, la falta de difusión de los saberes ginecológicos y de espacios de juntanza alrededor de la educación sexual -al ser tomados con el pudor judeocristiano-, se ha vertido en el embarazo adolescente como problema intratable en la comunidad. A esto habría que añadir unos tintes de etnicidad en relación con el empobrecimiento de algunas poblaciones indígenas a nivel nacional.

²³ Luego de la bonanza del caucho, en la década de los 70 llegó la bonanza cocalera al Vaupés con la instalación de cultivos de hoja de coca. Asimismo, en el año 1968, se descubrieron yacimientos de oro en Brasil que alentaron la colonización en la zona (Correa, 2012:Pp 188)

²⁴ Entiendo las relaciones entre la llegada del ILV y los patrones cosmológicos como un proceso complejo, que no es lineal ni unidireccional. En ese sentido, comprendo que se afectan mutuamente y que determinan distintas esferas de vida de los pueblos amazónicos.

La violencia ginecológica, entonces, se ve como una expresión de la violencia estructural que acosa a las mujeres de Wacará. Por medio de la presencia específica del Estado representada por el ILV y, por lo que al mismo tiempo puede ser interpretada como una ausencia por la carencia de escenarios en que aparecen sus instituciones, es que a las mujeres del poblado se les niegan sus derechos ginecológicos. Todo esto está enlazado con las dinámicas mercantiles que han promovido sus intereses a lo largo del tiempo en la selva amazónica. Esta falta de herramientas para la gestión de la vida sexual y la ginecología precariza incluso más a las mujeres y determina las trayectorias vitales de las mujeres del territorio.

Rememorar como respuesta

Como prácticas de cuidado kakua, que son un espacio de resistencia a las distintas formas de lo que podríamos pensar como colonialidad, solo nos encontramos con los conocimientos de Marina y su madre, y de las pocas ancianas que perviven. Nos contaron de un remedio para las mujeres que no desean parir más, que no desean convertirse de nuevo en madres. Se trata de una toma de bejuco que trae esterilidad al cuerpo femenino, de forma absoluta e irreversible, y siendo la única forma en la que las mujeres pueden disfrutar de la sexualidad sin consecuencias. Con esto siendo parte de los saberes ocultos, existe la posibilidad de no seguir necesariamente la regla cristiana de tener cuantos hijos mande Dios; es un acto que se ejerce en la adultez, si se desea, para controlar los embarazos. Como este método, existen muchos más en la memoria de las abuelas que andan escondidas en las casas y malocas.

Quedan, ahora, la señora Maria Elena y la señora Gloria, quienes son las mujeres más viejas del territorio y las contenedoras de curas. A la última la escuché en una reunión que tuvimos con las mayores. Se mostraba, o yo la percibía, como una mujer impenetrable, hasta el punto de la mudez. Cuando hablamos de un proyecto para documentar la medicina ancestral, y se le pidió hacer memoria, se desbordó en lágrimas y de su boca solo salían quejidos en su lengua. Como ya llevaba un tiempo conviviendo entre hablas amazónicas, lograba conectar ciertas palabras con gestos y traducir algún mensaje. Se presentó como la esposa de un difunto sabio y madre de sus hijos. Me hizo entender que la ausencia de su esposo invadía sus días y que vivía en su recuerdo. Todas las mujeres alrededor comenzaron a llorar con ella, todas encogieron sus cuerpos y bajaron las cabezas mirando hacia sus manos; así es como se dice en

kakua que se está muy triste. Por supuesto, esto no es solo un cuento que yo invento, Ali, la mujer que nos ayudó en la traducción lo confirmó.

Con la señora Maria Elena no alcancé a hablar. Cuando llegamos a su casa justo estaba saliendo de viaje. Se iba a otra comunidad cercana, a pie, como se llega a todos lados siendo kakua. Con el ánimo de saber de partería, fuimos a buscarla. “Vengan el jueves”, nos dijo. “Traigan a Laureno”, su hijo que sería el traductor. No llegó ese día. En la búsqueda del saber ante su ausencia, me di cuenta de que no se sabía nada; todas callaban.

Para Houppert (2000), la cultura de la ocultación que rodea los asuntos ginecológicos comprende un vacío en el debate público relacionado con la experiencia femenina. En ese sentido, el silencio en Wacará resulta significativo porque evita que se tomen medidas sobre educación sexual a nivel del poblado, y nutre la confusión de las jóvenes que intentan lidiar con las exigencias del ser mujer. Junto con las mujeres del poblado llegamos a la conclusión de que existe una necesidad de entablar un diálogo con las y los adolescentes con el fin de brindar herramientas que les permitan conocer su cuerpo y tomar decisiones informadas sobre su sexualidad. Es por esto que en los anexos me tomo el tiempo de diseñar unos ciclos de aprendizaje sobre derechos sexuales y reproductivos, teniendo como eje fundamental el recurrir a las abuelas para recuperar e impulsar las prácticas ginecológicas tradicionales a las que pueden acceder como una respuesta, que invito a pensar anticolonial, que les ayude a afrontar el embarazo adolescente.

CONCLUSIONES

Desde hace unos años, cuando comenzaba a des-romantizar la Antropología en la que creía cuando comencé a estudiar, aquella disciplina que trabajaba por el reconocimiento de la diferencia, he pensado con desgano en la profesional que quiero ser. El hartazgo llega cuando una se baja de la nube y cuando la competencia de la academia, con los cientos de egos que la circundan, depara una vida de producción de textos inacabable y un sentir de insuficiencia al no poder ser aquello que se quiso ser por vez primera. Una ve a sus mayores, a sus profesoras, y las responsabilidades de la adultez, y la vida entre la enseñanza y las exigencias de las universidades en las que trabajan no dejan más tiempo que el necesario para sobrevivir en el mundo de la academia.

Pienso, entonces, en qué será de mí cuando no me alcance la vida para ejercer una antropología pausada y atenta, del estar con la gente, con las interlocutoras, de crear herramientas sin apuro. Pienso, por lo tanto, en si querré seguir en pie cuando me toque malabrear con intereses burocráticos de beneficiarios que me permitan trabajar con comunidades de manera respetuosa y responsable, como lo han logrado hacer muchas de esas profesoras de las que hablo. Los resultados pueden ser muy bellos, creo que ese es el motor de aquellas que juegan con esas posibilidades, pero también parten del ejercicio de mercantilizarse, de venderse como capaces y rentables.

En todo caso, esto no tiene la intención de criticar a las profesionales, sino a algunas formas de la academia que nos hacen infértiles para la creación de conocimiento en comunidad y para la praxis de otras herramientas que hacen del trabajo un lugar amable. No solo se trataría, por lo tanto, de demostrar un desacuerdo con la academia, porque eso sería quedarse corta, sino con todo el entramado de sistemas en los que está inscrita y que minimiza y hace difíciles las apuestas por otras antropologías más comprometidas con los mundos con que trabajamos.

Es preciso no dejar de lado aquellas formas en las que las antropólogas o científicas sociales que me anteceden han dispuesto darle cara a esto. De diversas formas se han comprometido con un quehacer recíproco y con un posicionamiento político a favor de la justicia social. Puedo tomar ejemplo no solo de Rappaport, Haraway, Rivera Cusicanqui, entre muchas otras, sino de maestras más cercanas como de las que he aprendido en la universidad. De ellas viene que al hacer este trabajo de grado me interpele constantemente en la labor etnográfica. Me he tomado en serio la necesidad de aportar a la mejora de la vida de las interlocutoras, no bajo la premisa de actuar como salvadora, sino como alguien que quiere trabajar conjuntamente por el buen vivir.

Tras pensar por mucho tiempo en este trabajo como un requisito que valida mi formación, dimensionarlo como una hecatombe e intentar formular un texto de lo más complejo, he dado con que no puedo desligarme de la realidad nacional, de su contexto, y de las dificultades para hacer campo. Este ha sido entonces el resultado de un fluir con las posibilidades, con el que me he dispuesto desde hace seis meses y con el que he apaciguado los miedos que este ritual de paso me impone. Es, además, una promesa con la antropología, mis interlocutoras y conmigo

misma, pues funciona como una introducción a un trasegar futuro, a unos proyectos por los que quiero seguir trabajando.

He decidido a partir de esta experiencia, parir mis textos académicos desde el cuidado y la ternura, siendo cosas que enuncio porque soy en ellas. Dejarme ser en la arcada final que los figuran, con amabilidad y dignidad. Dar a luz/ dar la luz abrazando mi capacidad creativa y regocijándome en ella, en lo entrañable que resulta siendo eso que aventuro y manifiesto. Y que eso que declaro también otorgue dignidad a aquellas que son escritas: a la campesina, al minero, a la indígena, al negro, al obrero; que sea por y para ellxs.

Este trabajo procura hacer caso a unas demandas ejercidas por las mujeres de Wacará, a su llamado a pensar formas de abordar lo que es una problemática para ellas, aquellos que afecta a las mujeres jóvenes del territorio y que deteriora la calidad de vida de las familias. De igual forma, abre una puerta a la reflexión de las mismas mujeres del territorio sobre la manera en la que quieren asumir la reproducción y cómo desean vivir su sexualidad, siendo el inicio de un largo camino por la autonomía de sus cuerpos.

Para hablar de Wacará, no fue posible dialogar con los feminismos directamente, sino con las feministas: las mujeres detrás de las teorizaciones y con las que comparten la experiencia del ser indígenas. La interseccionalidad, por otro lado, fue la categoría facilitadora de la comprensión de los sistemas de opresión y los procesos que han determinado la forma en la que las mujeres se han relacionado con su sexualidad y ginecologías. Más que poner un orden al mundo amazónico, permite pensarlo como un escenario de imbricaciones, de procesos que se alimentan mutuamente y dan con una urdimbre.

La juntanza de mujeres que implica la herramienta ofrecida por este trabajo, también aporta a la revitalización de espacios de comunión para la memoria de historias de vida de los ancestros de Wacará. Las mujeres serían la clave para el problema que supone la falta de difusión del conocimiento entre generaciones, y también para intentar compilar otras memorias medicinales necesarias para sortear las crisis actuales y las que vendrán. Las abuelas, que siguen con vida aunque sus esposos payés han muerto, son las contenedoras de algunas posibles formas de sanar.

Anexo 1. Mujeres de Wacará al frente de la crisis: aproximaciones a una salud ginecológica autogestionada y a la autonomía de los cuerpos femeninos

Cuando fui llamada para realizar una intervención en Wacará a favor de los derechos sexuales y reproductivos, me encargaron una serie de temas que eran de gran importancia para las mujeres del poblado. Como ya escribí en la introducción, mi llegada al territorio parte de una demanda que Marina le hizo a Katherine, lingüista y profesora que había trabajado con la lengua kakua por varios años. Este pedido a grandes rasgos expresa una necesidad por incluir a las mujeres en proyectos académicos y reclamaba un lugar en ellos que anteriormente solo tenían los hombres. Para Marina, uno de los temas más importantes era el embarazo adolescente o la maternidad en soltería; deseaba que trabajáramos con el propósito de brindar a las jovencitas bases para una conciencia de la sexualidad. Además de educar sobre métodos de planificación familiar, le parecía oportuno que abordramos el placer; en todo caso, esperaba que pudiéramos aportar para que las mujeres del poblado tuvieran una vida sexual y reproductiva plena.

Antes de la salida a Wacará, mis compañeras y yo habíamos planteado unos talleres para dictar en nuestra estancia. Con los preparativos, y con el consejo de escucha que le había dado un abuelo del Cocuy a una de mis compañeras, decidimos que lo mejor era llevarlos para ponerlos en discusión con las mujeres del poblado. Después de las charlas de las que habe en el capítulo anterior, de los silencios y pudores, nos pareció necesario adaptarlos al contexto kakua. En esto consiste mi trabajo y la intención con la que he escrito este proyecto de grado. En ese sentido, fue preciso proponer un análisis de los sistemas de opresión de las mujeres de Wacará para entender el problema de la salud sexual y reproductiva -expresado por distintos actores del poblado- como violencia ginecológica. Y, así, reformular las maneras en las que se pudiera hacer frente a dicha violencia. Con este capítulo quiero cerrar este trabajo de grado, que he soñado como la apertura a un proyecto más amplio y extenso que camine hacia la autogestión de la salud ginecológica de las mujeres de Wacará.

Después de varias reuniones con las mujeres -ancianas, adultas y adolescentes- y con las autoridades del poblado, definimos varias líneas de trabajo. Esta que abordo, la de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, es solo una de cuatro. De las conversaciones surgieron varios puntos alrededor del tema. El primero, que se necesitaba de espacios para el

reconocimiento del funcionamiento de los cuerpos de los y las jovencitas. El segundo, que estos espacios deberían tener un impacto en la toma de decisiones de las jóvenes mujeres sobre su sexualidad. El tercero, que se iban a presentar opciones con las que las mujeres pudieran proyectar y planificar su familia. Cuarto, que se iba a recurrir, junto con otra de las líneas de trabajo, a las memorias de las ancianas, y así establecer espacios de juntanza para la difusión de saberes. Estos acuerdos fueron aprobados por la capitania del poblado y cuentan con su apoyo.

El impacto del trabajo de campo que trasciende la escritura: caminar hacia el futuro con las mujeres de Wacará

Las mujeres han sido llamadas a administrar las crisis. En Wacará, una región a la que el mercado llegó con la evangelización, a la que llegaron únicamente para reforzar un escenario de desamparo estatal y de violencias sistémicas, la forma en la que se pueden enfrentar las crisis es retornando a una memoria sanadora. Para esto resulta afortunado admitir a Cabnal como referente, pues su trayectoria en Centroamérica tiene como principal interés no sólo teorizar sobre la vida de las mujeres indígenas, sino plantear un camino de sanación que tenga como metodología retornar a las memorias corporales que el patriarcado ha silenciado. Como principal herramienta, existen los saberes relacionados con la sanación con plantas que todavía cargan algunas mujeres para la consecución de la vida. Tomo este impulso para proponer caminos que de alguna forma quiero seguir en la presente investigación, y más allá de la misma, que permitan gestionar sentires causados por las violencias que atraviesan los cuerpos de las mujeres de Wacará.

Con la intención de ejercer una antropología que trascienda los límites de la escritura etnográfica (Rappaport, 2007), propongo como resultado un ciclo de saberes, compuesto por cinco talleres que contienen herramientas para enfrentar la violencia ginecológica que atraviesa la sexualidad juvenil femenina, y la convierte en un problema. Estos talleres pretenden fomentar espacios de autonomía de los cuerpos de las mujeres de Wacará. Esto surge de mi investigación y se apoya en ella, planteando algunos puntos que deberían ser abordados en lo

que sería un instrumento para el retorno, la renovación y la construcción de espacios de juntanza femenina hilados por una memoria sanadora.

El presente anexo surge como una ruta alternativa a una antropología que solo se centra en la observación, descripción y análisis de datos. Han calado hondo las opiniones de las feministas decoloniales que piden desbaratar todo lo que prioriza unos cuerpos sobre otros, y que subordina algunas vidas. Después de hacer un recorrido por los sistemas de opresión que coharten a las mujeres de Wacará, pienso que la mejor manera de gestionar las violencias expresadas en la colonial/modernidad (Quijano, 2014) es a través de la construcción de espacios de diálogo femenino en los que se recurra a los saberes de las abuelas relacionados con el uso de plantas, por ejemplo, que permitan tramitar los asuntos ginecológicos de las mujeres del poblado.

Los ciclos de saberes servirán no sólo para aliviar en alguna medida las agresiones de la violencia ginecológica, sino que serán usados para dar sentido a una metodología con carácter pedagógico que acompañe en temas relacionados con la sexualidad a los y las jóvenes de Wacará. Las sesiones serán guías para que las mujeres adultas puedan aportar en la construcción de estas.

Planeaciones del ciclo de saberes sobre derechos sexuales y reproductivos de las mujeres de Wacará

“Nadie nos enseña a conocernos, sobre todo a nosotras, las mujeres, que llegamos a conocer nuestra vulva después de que lo hizo nuestra pareja o el/la doctor/a”. Pérez-San Martín, 2015. (21)

Taller #1	Etapa: Defensa y sanación del cuerpo-territorio
Fecha:	Tema: cuidado del cuerpo-territorio
Duración: 2 horas	Objetivo(s) de aprendizaje: caracterizar las violencias al cuerpo-territorio de la mujer kakua

Desarrollo	Materiales
<p>Paso 1: armonización-ambientación para un círculo de palabra femenino. Introducción al tema de discusión y explicación del taller.</p> <p>Paso 2: todo el piso del círculo de palabra estará forrado con papel kraft, en la mitad se encontrará un pequeño fogón con la olla de barro llena de agua. Cada mujer participante tendrá en la mano alguna hierba con la que se identifique, en cuanto a cualidades de sanación que podrían adoptar de esa planta para la construcción del territorio y el cuidado de los cuerpos. A manera de presentación, las mujeres dirán el nombre de sus plantas y explicarán por qué se sienten identificadas con ella.</p> <p>Paso 2: Cada ramo de hierbas estará atado a un hilo rojo que en el otro extremo será tomado por la participante. De la misma forma, cada mujer deberá pintarse la planta de los pies con pintura. Cada mujer deberá recorrer el camino desde su punto hasta la olla de barro, con los pies pintados, y dejar la planta dentro de esta. Mientras camina hacia el centro, deberá hablar de alguna situación injusta que hayan experimentado en la vida por el hecho de ser mujer. Deberá quedarse en ese lugar, hasta que todas sus compañeras hayan hecho el ejercicio.</p> <p>Paso 3: Al devolverse, deberá nombrar acuerdos pactados con ella misma para no volver a pasar por aquella situación. El hilo rojo comenzará a extenderse como un símbolo de la conciencia del sufrimiento o la incomodidad, para la creación de alternativas de sanación.</p> <p>Paso 4: momento reflexivo. Aquí se cogerán de las manos y se hablará de lo que acaba de ocurrir, haciendo caso a los recorridos de las huellas y lo que simboliza que se vayan destiñendo: mientras camino sola con el dolor, me voy desvaneciendo. Pero, al hacer conciencia de aquellas injusticias, expresándolas y queriendo sanar el dolor que han causado, puedo comenzar a construir desde la juntanza de mujeres. Se resiste y se cuida al cuerpo-territorio a través de la juntanza.</p> <p>Paso 5: La unión de acuerdos para el trabajo en juntanza. mujeres reconociéndose como sujetas políticas ¿Cómo viven las mujeres en el territorio? ¿Cómo construir iniciativas encaminadas al buen vivir desde nuestra posición como mujeres y desde la juntanza? ¿Cómo contribuir a la lucha por la dignidad en el territorio? Es posible hacer visible la violencia caminando la palabra y discutiendo entre mujeres y con los niños de la comunidad. Proceso de enseñanza madre-hijos en el que se tenga como eje principal el cuidado del cuerpo-territorio. ¿Cómo nos gustaría vivir en el territorio? Sanar para liberar. Cuando me libero yo, te liberas tú. Cuando una madre se libera, su hija también se libera.</p>	<p>Olla de barro, lana roja, atados de plantas aromáticas, 50 pliegos de papel kraft, un litro de pintura roja.</p>

<p>Paso 6: agradecimiento por la apertura y la confianza que las compañeras han depositado en nosotras. Reflexión final- somos cuerpos cosmosintientes. Nacemos con cuerpos expropiados, es decir, a los que se les atribuye una identidad exterior: somos hijas, madres, hermanas, abuelas. Somos para los otros. Este cuerpo es mío y tu cuerpo es tuyo. Así como se defiende el territorio, se deben defender los cuerpos de las niñas y jóvenes; es necesario articular la defensa de la vida en todos los aspectos.</p>	
Anexos	
<p>Preguntas generadoras: ¿cómo viven las mujeres en el territorio? ¿Cómo construir iniciativas encaminadas al buen vivir desde nuestra posición como mujeres y desde la juntanza? ¿Cómo contribuir a la lucha por la dignidad del cuerpo-territorio?</p> <p>Referencias: Cabnal (2017). Especial: Territorio, cuerpo, tierra. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk</p>	

Taller #2	Lugar: caseta comunal	
Fecha:	Tema: el territorio y los espacios femeninos	
Duración: 2 horas	Objetivos: Reconocer el territorio, delimitar los espacios femeninos y establecer un lugar para la juntanza.	
Desarrollo		Materiales
<p>Paso 1: pensar entre todas los lugares del territorio que son destinados a los oficios femeninos, en los que nos sentimos cómodas y en los que nos identificamos. La reflexión será guiada a partir de la relación entre el cuerpo y el territorio, los espacios que ocupamos cotidianamente y cómo estos lugares logran dar sentido a lo que pensamos-sentimos mediante nuestro cuerpo.</p> <p>Después, se recoge en un listado los lugares comunes que surjan de la discusión.</p> <p>Paso 2: Caminar el territorio: recorrer aquellos lugares donde me desenvuelvo y a cada uno tomar una fotografía. En cada parada es necesario pensar en:</p> <p>-¿Cómo pienso ese espacio? ¿cómo puedo describirlo? ¿Qué veo? ¿Qué</p>		<p>-Cámara de fotos instantáneas. -1 pliego de cartulina. -Pegante. -Marcadores</p>

<p>escucho? ¿A qué huele? -¿Qué es lo que hace a ese lugar especial para mí?</p> <p>Paso 3: Dibujar un mapa del territorio en relación con los espacios femeninos. Las fotografías servirán para construirlo.</p> <p>Paso 4: Reflexionar sobre los lugares del mapa con los que más se identifican y escoger uno en conjunto que será utilizado para la juntanza femenina y para los siguientes talleres.</p>	
Anexos	
Preguntas generadoras: ¿cuál sería mi lugar seguro en el territorio? ¿Cuál quiero que sea el lugar de la juntanza femenina?	

Taller #3	Lugar: lugar de juntanza	
Fecha:	Tema: Reconocimiento del ciclo menstrual/itinerarios menstruantes	
Duración: 2 horas	Objetivos: Reconocer el funcionamiento de nuestro cuerpo en relación con nuestros ciclos menstruales	
Desarrollo		Materiales
<p>Paso 1: presentación del taller. La sesión consta de dos partes. La primera está enfocada al reconocimiento de nuestro ciclo menstrual y los procesos por los que pasa nuestro cuerpo en cada uno de los períodos de este. La segunda parte tiene como base una reflexión sobre el sentir en el período menstrual y el compartir experiencias.</p> <p>Paso 2: presentación gráfica del ciclo menstrual.</p> <p>Dinamizar el espacio a partir de la reflexión sobre el calendario menstrual como herramienta que se adapta a todos los cuerpos; encontrando similitudes entre él y los ciclos de la tierra asociados con la luna, entre nuestros cuerpos y el territorio, en cuanto a que pasamos por períodos fértiles, de limpieza y descanso. Así, el ciclo se divide en cuatro períodos, que se relacionan los unos con los otros y que explican nuestros niveles hormonales, y por lo tanto, nuestros sentires.</p>		<ul style="list-style-type: none"> -Calendarios menstruales -Bitácoras -Cartelera con imagen del sistema reproductivo -Colores y lápices -Comida para compartir

2.1. Período menstrual: ¿qué ocurre con nuestro sistema reproductivo en el período menstrual?

Presentación gráfica del sistema reproductivo y su funcionamiento. Hablar sobre la trayectoria de nuestra sangre. Explicar la diversidad de flujos menstruales: sus colores y sus olores como fuente de conocimiento sobre nuestros procesos internos. También conversar sobre los cuidados que le hacemos a nuestros cuerpos en estos días y cómo tramitamos el dolor.

2.2. Período fértil: Reflexionar sobre los cambios que podemos notar en nuestro cuerpo para reconocer los días fértiles: flujo vaginal, sensaciones corporales, estado anímico.

2.3. Períodos infértiles: intermedios de los períodos menstrual y fértil. Relación de los ciclos con el embarazo.

Paso 3: Espacio para resolver dudas.

SOLO CON LAS ADOLESCENTES

Paso 4: entrega de bitácoras/itinerarios menstruales: en ella pueden registrar datos sobre sus ciclos menstruales para llevar las cuentas de los días. Los registros pueden ser a través de dibujos, cuentos, pensamientos, etc.

Paso 5: reflexión sobre mi sentir como ser menstruante:
-¿Cómo fue mi primera menstruación? ¿Cómo me sentí? ¿Qué edad tenía? ¿Qué pensaba en ese momento? ¿Qué cambios implicó en mi vida?

Paso 6: espacio para registrar las experiencias.

Paso 7: compartir experiencias y reflexiones finales.

CON LAS ADULTAS

Paso 4: reflexión:
-¿Cómo fue mi primera menstruación? ¿Cómo me sentí? ¿Qué edad tenía? ¿Qué pensaba en ese momento? ¿Qué cambios implicó en mi vida?
-¿Cómo la vivo ahora?

Paso 5: reflexión final: la importancia de pasar este conocimiento a nuestras hijas y hermanas.

Paso 8/6: despedida y agradecimiento por el espacio.

Anexos	
Referencias: itinerarios corporales de Mari Luz Esteban (2004, 2008)	

Taller #4	Lugar: lugar de juntanza	
Fecha:	Tema: memorias ginecológicas	
Duración: 2 horas	Objetivos: recordar y recolectar métodos de cuidado ginecológico	
Desarrollo		Materiales
<p>Paso 1: armar y prender el fogón en conjunto: Nos acomodamos alrededor y las ancianas se presentan. Cada una debe aportar un trozo de leña para alimentar el fuego. Ponemos a hacer el chocolate.</p> <p>Paso 2: comienza la tarde de cuentos: -esta idea surge de la familia López Gallego, quienes en nuestra estadía nos invitaron a una noche de cuentos; les agrada mucho escucharlos y también contarlos-.</p> <p>Las ancianas son las mayores contenedoras de historias, por lo que en el círculo de palabra se les invita a recordar relatos que han escuchado desde su infancia, que han sido transmitidos por sus abuelas o que retratan sucesos que han vivido en algún momento de su vida. En esta ocasión el pedido es por cuentos sobre mujeres.</p> <p>Paso 3: recordar a nuestras abuelas: el llamado es a traer a la tarde los recuerdos que tienen de sus madres y abuelas. ¿Cómo eran? ¿Qué cosas me enseñó mi abuela? ¿Me enseñó a sanar en algún momento?</p> <p>Paso 4: momento de reflexión guiada: entendernos todas en el camino de la sanación, necesitamos hacernos cargo de lo que nos causa dolor y nos pone obstáculos en el vivir. -Hacer conciencia y nombrar lo que nos hiere en conjunto, lo que nos hiere a todas desde tiempo atrás: lo que ha causado dolor a nuestras abuelas y a la generación de mujeres que nos antecede.</p> <p>Paso 5: recordar remedios para los dolores de nuestros cuerpos de mujeres. Cada persona tendrá el espacio para compartir saberes que haya recordado y que estén ligados a la sanación de nuestro útero, donde hemos cargado a nuestras hijas y donde cargaremos a las futuras</p>		<ul style="list-style-type: none"> -Chocolate en pasta -Tapioca -Leña -Olla -Grabadora de voz

generaciones; también sobre nuestros genitales, que den respuestas a las violencias que se han ejercido en nuestros cuerpos femeninos. Paso 6: despedida y agradecimiento por el espacio.	
Anexos	
Nota: toda la sesión será grabada y alimentará el siguiente taller.	
Referencias: familia López Gallego (2021)	

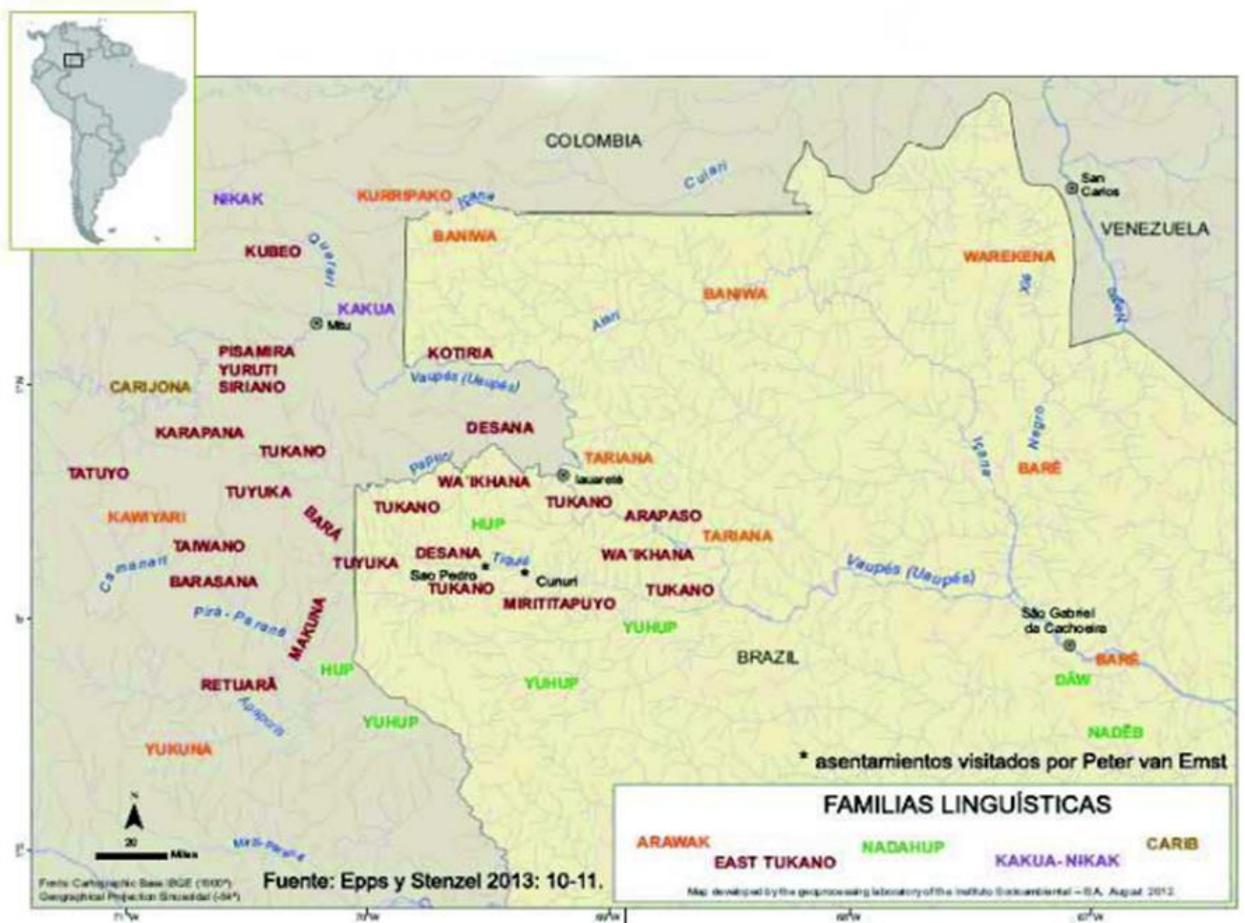
Taller # 5	Lugar: lugar de juntanza	
Fecha:	Tema: memorias ginecológicas	
Duración: 2 horas	Objetivos: Registrar los métodos de sanación de los cuerpos femeninos que se recogieron en la sesión con las ancianas.	
Desarrollo		Materiales
<p>El taller está dirigido a las adolescentes del poblado, con las que se compilarán los métodos de sanación que rememoraron las abuelas.</p> <p>Paso 1: actividad para romper el hielo:</p> <p>Paso 2: registro: asignar a cada una de las jóvenes un fragmento de la grabación en el que se hable de métodos de sanación. La tarea es que en una hoja registren el remedio que cuenta alguna de las ancianas, debe tener una descripción, sus usos y un dibujo o un collage que acompañe la viñeta.</p> <p>Paso 3: compartir el trabajo de la sesión: cada una explicará el remedio que se le fue asignado y mostrará el dibujo a sus demás compañeras. Después de explicar su trabajo, cada una adjuntará el documento en el álbum de fotografías.</p> <p>El álbum quedará sin terminar, como símbolo de un proceso de autoconocimiento que continúa. Cada vez que accedan a una medicina nueva, pueden adjuntarla al álbum.</p> <p>Paso 4: pensar la portada y el título del álbum: se realiza a partir de una lluvia de ideas en la que se discutirán los colores y el sentido de la imagen de la portada. La construiremos entre todas y la adjuntaremos al álbum.</p> <p>Paso 5: reflexiones finales: ¿para qué nos sirve este álbum? ¿por qué es importante recurrir a él?</p>		<ul style="list-style-type: none"> -Álbum de fotografías vacío. -revistas -tijeras -papel tamaño carta -lapiceros, colores, marcadores.

Paso 6: despedida y agradecimiento por el espacio.

Anexos

Anexo 2. Mapas etnográficos del Vaupés

Becerra, G. (2014)



Correa, F. (2012)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becerra, G. (1997) De caníbales a indígenas: concepciones y distancias culturales entre los Nukak, sus vecinos y los investigadores. Paper presented at 49th Congreso de Americanistas. Quito
- Becerra, G. (2012) Los pueblos makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990. *Historia y Sociedad*. No 22.
- Becerra, G. (2014) Los trabajos etnográficos de Peter van Emst, Mario y Michel Terribilini en el Noroeste amazónico en la segunda mitad del siglo xx. *Boletín de Antropología*. Vol 29, No 47.
- Belaunde, L. (2005) *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima.: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bolaños, K. (2016) *A Grammar of Kakua*. Utrecht: LOT
- Cabnal, L. (2010) *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*. En línea en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cantalapiedra, E. (2019) Violencia, migración y refugio: una mirada reflexiva a contribuciones sobre violencia estructural y movilidad geográfica. *Huellas de la migración*. No 7.
- Correa, F. (2012) Etnicidad, mito e historia en la región amazónica del Vaupés. En *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonía andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Del Cairo, C. (2003) La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana. *Revista de Antropología y Arqueología*. No 14.
- Escobar, N. (2018) ¡No Es Mi Culpa! enfrentando el acoso sexual y la violencia de género en trabajo de campo. *Cuadernos de campo*. Vol 27. No1.
- Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo, género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Friedemann, N y Arocha, J. (1982) *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

- Gargallo, F. (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y confección.
- Guber, R. (2001) El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas. En *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Hill Collins, P. (1998) It's All In the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation. *Hypatia*. Vol 13. No 3.
- Houppert, K. (2000). *La menstruación: desmontando el último tabú femenino*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Hugh, J. (1981) Historia del Vaupés. *Revista Maguaré*. No 1.
- Marcus, G. y Fischer, J. (1986) Una crisis de la representación en las ciencias humanas. En *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Chicago: The University of Chicago
- Ojeda, D., Espitia, I. y Rivera, C. (2019) La “princesa antropóloga”: disciplinamiento de cuerpos feminizados y método etnográfico. *Nomadas*. No 51.
- Oostra, M. (1991). Misioneros y Antropólogos en el Mirití – Paraná, Colombia años setenta. *Revista Colombiana De Antropología*. 28.
- Orjuela, H. (1983) La leyenda del Yurupary. En *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Rappaport, J. (2007) Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 43.
- Rosas, D. (2019) Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. *Maguaré* 33, 1.
- Sánchez, J. (2016) *Memoria, cuerpo y producción de parientes. Relatos de la historia bará sobre la incorporación de métodos anticonceptivos biomédicos en las comunidades indígenas del Alto Río Tiquié, Vaupés, Colombia*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Segato, R. (2015) El sexo y la Norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Silverwood-Cope, L. (1990). *Os Makú: Povo caçador no noroeste da Amazônia*. Brasília: Universidade de Brasília.

- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores del imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Viveros, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*. Vol 52.
- Zambrano, B. (1995) Esclavistas, mercaderes y misioneros. En *Selva, mito y colonización. Una introducción a la historia de la Amazonía colombiana*. Bogotá: ICANH.

Prensa

- Conversación del Mundo (2015) Tzul Tzul, G. y De Sousa Santos, B.
- Sobre la interseccionalidad (2020) Ochy, C. En línea en:
<https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q>