

# NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ

## *NARRATIVES OF VIOLENCE AND TRANSFORMATION OF INDIGENOUS WOMEN UITOTO IN BOGOTÁ*

## NARRATIVAS DE VIOLÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ

**Juana Valentina Nieto Moreno**

Doutora em Antropologia Social  
juananiето@yahoo.com  
INCT Brasil Plural, UFSC, Brasil

**Esther Jean Langdon**

Doutora em Antropologia  
estherjeanbr@gmail.com  
INCT Brasil Plural, UFSC, Brasil

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

### Resumen

Este artículo examina narrativas sobre experiencias de violencia de mujeres uitoto que migraron para Bogotá de la región del Caquetá-Putumayo en Colombia. Las narrativas presentadas tratan sobre diversas modalidades de violencia asociadas a la experiencia femenina en el contexto de la historia colonial moderna. Sin embargo, son ante todo historias de transformación en las que las mujeres superan narrativamente una posición de víctima y evidencian las diversas estrategias que movilizan para enfrentar los eventos de "casi muerte", así como sus capacidades para superar las pérdidas y poder recolocarse en el mundo y reconquistar sus vidas. Emerge en sus relatos una subjetividad más allá de la subordinación para constituirse como mujeres luchadoras, rebeldes, habilidosas y valientes. Argumentamos que la actividad narrativa es un potencial mecanismo para reflexionar, resignificar y relaborar los sentidos de los eventos críticos, permitiendo a las narradoras retomar un sentido de agencia frente a las circunstancias adversas.

Palabras claves: mujeres indígenas, Amazonia, narrativas, violencia, agencia.

### Resumo

Resumo: Este artigo discute narrativas sobre experiências de violência de mulheres Uitoto que migraram para Bogotá, da região de Caquetá-Putumayo, na Colômbia. As narrativas apresentadas tratam de várias modalidades de violência associadas à experiência feminina no contexto da história colonial moderna. Mas são principalmente histórias de transformação em que as mulheres superam narrativamente uma posição de vítima e mostram as diferentes estratégias que mobilizam para enfrentar os eventos de "quase-morte", assim como suas capacidades para superar as perdas e se reposicionarem no mundo e reconquistar suas vidas. Emerge em seus relatos uma subjetividade além da subordinação, para constituir-se como mulheres lutadoras, rebeldes, habilidosas e corajosas. Argumentamos que a atividade narrativa é um potencial mecanismo para refletir, resignificar e relaborar os sentidos dos eventos críticos, permitindo às narradoras retomar um sentido de agência diante das circunstâncias adversas.

Palavras de Chaves: mulheres indígenas, Amazônia, narrativas, violência, agência.

## Abstract

*The article examines narratives about violent experiences among Uitoto women who have migrated to Bogotá from the Putumayo-Caquetá region of Colombia. The narratives presented here speak of diverse forms of brutality associated with the female experience in the context of Colonial violence. However, these narratives are foremost histories of transformation in which the women narratively overcome a position of victim and demonstrate diverse strategies that are mobilized in order to confront events of "almost death", as well as their capacities to overcome their losses and to be able to re-situate themselves in the world and re-conquer their lives. The subjectivity that emerges in their narratives moves beyond subordination as they become skilled, brave, rebellious, and warrior women. We argue that the act of narrating is a potential mechanism for reflexivity, resignification and reelaboration of the meaning of critical events, permitting the narrators to assume a sense of agency in the face of adverse circumstances.*

*Keywords: indigenous women, Amazonia, narratives, violence, agency.*

## Introducción

Este artículo aborda narrativas sobre experiencias de violencia de mujeres uitoto que migraron para Bogotá de la región del Caquetá-Putumayo en Colombia. Analizamos estas narrativas como “*dramas of living*” (Burke *apud* Turner, 1981, p. 149), actos de memoria, creativos, subjetivos, que emergen en el contexto del diálogo etnográfico y que permiten compartir experiencias, reinterpretarlas, resignificarlas y encontrar en ellas sentido (Langdon, 1999, 1993; Bruner, 1991, Maluf, 1999). Estos dramas narrados, expresan situaciones de conflicto que, en el pasado, implicaron rupturas en el flujo de la vida, seguidas de crisis, intentos de resolución y

reconocimiento (Turner 2008 [1974], p.33). Las mujeres uitoto reconstruyeron sus memorias sobre eventos críticos, situaciones expresadas por ellas como de “casi muerte”, tales como cesarías, separaciones, despojos, reclusiones y agresiones sobre sus cuerpos, sus vínculos y su autonomía. No obstante, ellas no se retrataron en sus narrativas como víctimas pasivas de fuerzas externas, sino que apuntaron a las propias transformaciones, evidenciando las diversas estrategias con las cuales lograron actuar y reconquistar su libertad, recobrando así un sentido de agencia frente a las circunstancias en que esta les había sido arrancada (ver Jackson, 2002). Narrando, las mujeres dieron forma y sentido a sus

experiencias, las integraron, mostrando a sí mismas y al oyente que, a pesar de los efectos destructivos de la rabia, los celos, las traiciones, los abusos, las injusticias que las llevaron a los límites de la vida, ellas emergieron con la capacidad de moverse, transitar, para “enfriar” y “adulzar”<sup>1</sup> y, así, continuar con el propósito de aconsejar, cuidar, y multiplicar la vida. Emerge en sus relatos una subjetividad más allá de la subordinación para constituirse como mujeres luchadoras, rebeldes, habilidosas y valientes. De acuerdo con Veena Das (2010, p. 376) antes que dolor o sufrimiento estas historias nos hablan de la resistencia y de la conquista del cotidiano, entendido este como el lugar dónde el cuidado de la vida se hace posible.

Estas mujeres pertenecen a la etnia uitoto, uno de los siete grupos indígenas que se autodefinen como Gente de Centro y que tienen como territorio tradicional la región del interfluvio de los ríos Caquetá

y Putumayo y sus afluentes Caraparaná e Igaraparaná, al noroeste de la selva amazónica colombiana. Está formado por ocho grupos étnicos (uitoto, ocaina, nonuya, borá, miraña, muinane, resigaro y andoque), que hablan idiomas mutuamente inteligibles (Fagua, 2015, p.132). “La Chorrera”, “El Encanto” y “Araracuara” son los principales asentamientos de la Gente de Centro, aunque actualmente existen concentraciones importantes en otras regiones de la Amazonia Colombiana, como en la ciudad de Leticia, en el Rio Amazonas<sup>2</sup>. La presencia de población uitoto em Bogotá, ha venido en aumento desde los años ochenta. En el 2015, el Cabildo Uitoto de Bogotá, asociaba más de 200 indígenas de la Gente de Centro en la capital.

La Gente de Centro ha vivido desde inicios del siglo XX un agresivo e intenso proceso colonial que inició con la llegada de la empresa cauchera Casa Arana, recodada por los malos tratos y la violencia con que

<sup>1</sup> Tobón (2016) explica que “endulzar” y “enfriar” son dos nociones usadas por la *Gente de Centro* que condensan las maneras locales con las cuales se enfrenta una situación de conflicto o tensión. Lo “dulce” y lo “frio” están asociados a la vida tranquila, a la calma, a la virtud, a la ecuanimidad social, opuestos a lo “amargo” y lo “caliente” que se vinculan con la ira, la incerteza, la furia, el combate. Adquiere relevancia pensar que estas categorías unidas al gusto – dulce, amargo – y a la temperatura – frio, caliente- contengan el poder de nombrar a modo de analogías los atributos morales

y las reacciones emocionales de las personas. Aquí se propone la posibilidad humana, cultural, de conseguir que lo “amargo” y lo “caliente”, la ira, la violencia, puedan ser “endulzados”, “enfriados”, esto es, transformados en experiencias de serenidad, de calma y de concentración.

<sup>2</sup> Hay concentración importante em otras ciudades regionales: Puerto Leguizamo, Puerto Alegría, y Florencia, así como en el rio Ampiyacu, en el Amazonas peruano e incluso en Tefé en Brasil (Fagua, 2015, p.132).

esclavizó y diezmó la población nativa (Casement, 1913, 1998, Hardenberg, 1913, Taussig, 1987). En los años 1930 después de la guerra entre Colombia y Perú y para atender a los “huérfanos” dejados por la Casa Arana y darles educación cristiana se establecieron en su territorio las misiones Capuchinas (Echeverri, 1997, p.40, Bonilla, 1968). En 1936 se vinculó la congregación de las Hermanas de María Inmaculada, conocidas como las Lauritas que fundaron un internado para mujeres en la Chorrera. Con el tiempo se establecieron internados católicos en San Rafael, en el río Carapará (1960); y en Araracuara, en el río Caquetá (1970), la mayoría de adultos uitoto estudió en estos internados. Al rededor de estas misiones fueron formándose los poblados indígenas a dónde llegaron autoridades civiles, funcionarios públicos, militares, científicos, médicos, enfermeros y toda una infraestructura con calles, hospitales y pequeños comercios. A lo largo del siglo XX fueron llegando nuevos auge extractivos e ilícitos: pieles, madera, coca y recientemente el oro, a lo que se sumó las acciones de los actores armados del conflicto interno colombiano: el ejército nacional, la guerrilla y los paramilitares, así como bandas delincuentes ligadas al narcotráfico, trayendo aún más violencia para los pobladores.

Esta violenta experiencia histórica provocó quiebras demográficas, desplazamientos, cambios en las estructuras sociales, así como en los sentidos culturales que ordenaban el mundo tal como ha sido descrito y analizado por la literatura etno-histórica de la región (Echeverri, 1997, Griffiths, 1998, Pineda, 2000, Sánchez, 2011, Ramírez, 2001, Tobón 2016). Como se ha observado en otros contextos, el vicioso espiral de la violencia estructural, política, colonial, intensificó el abuso, la apropiación y la violencia contra las mujeres indígenas (Kleinman, Das y Lock, 1997, McClintock, 1995, p.48, Rossi, 2016, p.123, Belaunde, 2011, 2015, De Marinis, 2017, 2016, Segato, 2015a, 2015b, Sacchi, 2014, Pequeño Bueno, 2009). Las memorias históricas del sufrimiento colonial han sido parte de los discursos de reivindicación y resistencia étnicas, sin embargo, en estos discursos el sufrimiento particular de las mujeres y las violencias específicas de género han permanecido silenciadas.

El presente artículo es producto de una investigación doctoral realizada en el 2015 por la primera autora, que exploró la movilidad de mujeres indígenas a partir de la construcción de narrativas biográficas (Nieto Moreno, 2017). Las narrativas

aquí presentadas emergen en el contexto del encuentro etnográfico en Bogotá. Bogotá es una metrópoli de más de siete millones de personas, que mantiene amplias desigualdades sociales y económicas. Las mujeres uitoto que participaron de esta investigación vivían en Bogotá, a donde llegaron después de salir de sus territorios para estudiar, profesionalizarse, trabajar, o en algunos casos huir de la violencia. La mayoría de las indígenas llegaron a trabajar como empleadas domésticas internas en casas familias de clase media o alta. En el 2015 ellas vivían en diferentes barrios de clase media o baja y sus rutinas ocurrían en diversos lugares de la ciudad: salían temprano para trabajar en barrios distantes, o estaban siempre ocupadas en reuniones, eventos, y diversas actividades dispersas por la ciudad. Así que muchos de los encuentros etnográfico ocurrieron en cafeterías, restaurantes, visitas o recorriendo de un lado para otro la ciudad. En estos encuentros ellas narraron los episodios de su vida que consideraron relevantes. Entre estas historias se destacó la frecuencia en que las 30 mujeres que participaron de esta investigación narraron eventos en que fueron víctimas de diversas modalidades de violencia. Frecuentemente estas narrativas implicaron un embate entre

“contar y no contar”. La mayoría de las veces, las mujeres narraron estos dramas en los últimos encuentros. Sin embargo, desde el primer día aparecían reiteradas intenciones de contar, tentativas de empezar, seguidas de arrepentimiento: “*sobre esto no voy a hablar*”. Pero, a medida que pasaban los encuentros y se entablaba una relación de confianza estas historias parecían salir como gritos de las profundidades de la memoria, con tanta fuerza y creatividad que, por el nivel de detalle y la fuerza de las emociones transmitidas, nos transportaban a los lugares, tiempos y escenas de forma cautivante. De este modo, la violencia, un concepto performativo y multifacético (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004; Maldonado, 2013), emergió como un desafío ético, metodológico y analítico que necesitaba ser abordado con cuidado para evitar reproducirla como “colecciones de museo” (Das, 2010, p. 434) o reconstruir escenarios de miedo que alimentaran el propio terror (De Marinis, 2017, p.10, Scheper-Hughes y Bourgois, 2004,). Sin embargo, no hablar de estas historias implicaría no dar oídos a un tema que era persistente, no solo en esta investigación, sino en diversos contextos, como muestran estudios recientes que analizan la interseccionalidad de violencias que

afectan a las mujeres indígenas, así como sus resistencias, en el contexto de la violencia política y social que enfrenta históricamente los países latinoamericanos (De Marinis, 2017, 2016, Segato, 2015a, 2015b, Sacchi, 2014, Pequeño Bueno, 2009, Rossi, 2016, Behar, 2009).

Como mencioné anteriormente estas narrativas son emergentes, es decir no existen previamente, no tienen un objetivo predefinido, sino que emergen en la interacción dialógica, en el encuentro etnográfico. De acuerdo con Cardoso (2007, 2009) narrar no es solo un instrumento pasivo de descripción del mundo, sino que tiene un papel constitutivo del propio mundo narrado, de su socialidad y del propio sujeto narrador. Una narrativa personal nace de la experiencia, pero al mismo tiempo da forma a esa experiencia, es un conocimiento reflexivo sobre formas de estar o habitar el mundo, que transforma los viajes de la vida, pasados, presentes y posibles, en secuencias de eventos que evocan perspectivas de cambios y de permanencias (Ochs y Capps, 1996). Como nota Burke (1957, p. 103) las narrativas pueden ser consideradas como una “herramienta (o preparación) para vivir”, relacionando la vida, presentando

las estrategias para resolver las situaciones y permitiendo a los sujetos elaborar los sentidos, enfrentar, interpretar, resolver los acontecimientos conflictivos (Langdon, 1999, 1993; Bruner, 1991). Mas importante que la experiencia representada por las generalizaciones, las narrativas personales nos confrontan con una rica gama de posibilidades, en realidades diversas y en períodos históricos concretos. Expresan momentos dramáticos de vida humana y al mismo tiempo relaciones, conexiones, movimientos de la vida, experiencias sociales y reflexión de los propios sujetos (Kofes, 2001, p.35). En este sentido estas narrativas de violencia pueden ser conceptuadas como expresiones de dramas sociales (Turner, 1981, p. 149), que a pesar de que parten de la memoria individual, son organizados creativamente, haciendo eco de emociones, representaciones y percepciones subjetivas, se refieren a realidades históricas y a un universo social complejo y compartido en el cual interactúan parientes, jefes, militares, funcionarios estatales, conyugues y parejas indígenas y no indígenas, curanderos, enfermeras, amigos, mafiosos. Las mujeres dramatizan e incorporan estas voces heterogéneas,



transgrediendo sus lugares, representaciones y moralidades. Así, hablan a su interlocutora, al tiempo que hablan para el resto de contextos que conforman su propia vida social (Sisto, 2015, p.12).

El artículo está organizado en cuatro historias de cuatro mujeres. Escogimos estas cuatro historias por el contraste que cada una ofrece. Son mujeres de diferentes edades, cada una enfatiza diversas formas en que la interseccionalidad de violencias, que se relaciona con su condición de mujeres, indígenas, migrantes, ocurre en un momento histórico concreto y que se relaciona con la experiencia femenina en el contexto de la historia colonial. Algunas hablan de violencia sufrida por parte de sus compañeros indígenas, otras de sus compañeros no indígenas en las ciudades, a unas los agentes del Estado las ayudan, otras usan las leyes para liberarse de maridos agresores, pero en otros momentos son las leyes las que las subordinan y violentan. Es decir, el contraste permite evidenciar la complejidad del fenómeno y la importancia de evitar reducirlo a

oposiciones binarias entre “verdugos” y “víctimas”. Estas cuatro mujeres nacieron entre los años 40 e 70 en la región del Caquetá-Putumayo. Pasaron sus primeros años acompañando sus padres y antes de los diez años entraron a estudiar en los internados católicos locales. Las cuatro migraron en diferentes momentos y por diversas razones para Bogotá. Sus narrativas no son uniformes, en algunos casos dejamos el relato completo, en otros, intercalamos las narrativas orales y sus representaciones con nuestras intervenciones, explicando y/o resumiendo partes de las historias e intentando mostrar nuestros propios esfuerzos para escuchar y entender. Ciertos dramas son más largos, otros fragmentados, algunos más descriptivos que otros, unos más limitados a líneas temporales y otros van y vuelven en el tiempo.

### “Soy hija de tigre”

Teresa<sup>3</sup> nació a inicios de los años 60s en Araracuara, uno de los principales asentamientos de la Gente de Centro en el Medio Caquetá. Hija de *chagrera*<sup>4</sup>, creció

refiere a la mujer que trabaja la “chagra”, como se llaman a los cultivos de tumba y quema que han fueron adoptados por muchos grupos indígenas amazónicos.

<sup>3</sup> Todos los nombres son ficticios.

<sup>4</sup> Según Echeverri (2008), “chagrera” deriva de la palabra quechua *chakra* que significa “campo de cultivo”. En el español amazónico “chagrera” se

acompañando su madre a la chagra y yendo a la escuela local, en una época en que la escolarización se perfiló como un horizonte deseable para las mujeres indígenas. Estudió la primaria en el internado católico de Araracuara y terminó la secundaria en Bogotá, gracias al trabajo de su padre, un reconocido anciano sabedor uitoto. Dejó la escuela técnica como consecuencia de su primer embarazo con Luis, un joven bogotano, colega de estudios y quién sería su primer esposo. Su primera experiencia conyugal estuvo atravesada por violencia doméstica. El dolor solo fue soportable por el apoyo y acogida de su suegra, quién a su muerte le dejó una herencia con la cual ella montó un restaurante al occidente de Bogotá. Vivieron del restaurante hasta que Luis decidió venderlo, dejando a Teresa y a sus tres hijos en la ruina. Teresa era joven, tenía 27 años, sin dinero, ni trabajo y con tres hijas. Es así que una mañana, sin que Luis lo percibiera, tomó un dinero que tenía guardado y salió con sus hijas para el aeropuerto en la búsqueda de un vuelo que la llevara de regreso a Araracuara.

Sus hijos nacieron en la ciudad, sus cuerpos desconocían la humedad, el sol y las picaduras de los mosquitos selváticos.

Desde Araracuara Teresa tuvo que llamar a Luis para pedirle unos medicamentos que el médico de Araracuara le había recetado para disminuir las reacciones alérgicas de sus hijos. Luis, su exmarido, aprovechó la oportunidad y viajó por primera vez a Araracuara, sin los remedios y con un requerimiento del Bienestar Familiar -la institución estatal de protección a la infancia y juventud- para llevar de regreso sus hijos. Teresa debería comparecer dentro de dos días a la sede de la institución en Bogotá o perdería la custodia de sus hijos. Luis se llevó de regreso a los niños contra la voluntad de Teresa: "Me los llevo porque están enfermos, los picaron los mosquitos y se hincharon y además usted está sin empleo".

Teresa se apresuró, tomó algunos objetos de valor para vender en la ciudad y se subió en un vuelo de carga que la llevó a Bogotá: "Gracias a Dios había dos vuelos ese día".

[...] Me pude presentar el lunes. Yo no sé qué le había dicho a la señora (la funcionaria del Bienestar Familiar), porque esa señora estaba que me devoraba:



—En el Bienestar velamos por el derecho de los niños y usted no está en capacidad de darle un sustento a ellos, en cambio el papá sí. Hay que ver las condiciones del lugar donde usted tenía sus hijos, ellos se estaban muriendo por allá.

—Pero yo estaba en mi territorio allá mis hijos no van a aguantar hambre.

—¿Entonces, por qué lo mandó llamar?

—Ellos estaban recién llegados, necesitan un tiempo para adaptarse. Llamé para pedir un medicamento. Eso fue todo.

—No señora, usted no tiene empleo, tiene que estabilizarse primero. Le vamos a hacer un seguimiento a usted.

(Valentina)

¿Y tus padres, qué decían?

(Teresa)

Yo no sé si sea por la cultura, o por el machismo, pero cuando me quitaron mis hijos allá, mi papá en vez de salir a favor mío, él dijo: —No, Luis es el papa de sus hijos y usted tiene que hacerle caso a él. Yo le dije: — Pero papá, ¿usted no está viendo el maltrato? Eso en esta época ya no se ve.

Porque después de que él me golpeó y casi nos matamos yo dije, ¡ya no más! Pero mi papá insistía: —No, él es el papá de sus hijos y usted tiene que hacer lo que él diga. —Pero papá, como en vez de usted apoyarme, yo soy su hija.

(Valentina)

¿Y tu mamá que hacía?

(Teresa)

Mi mamá era muy sumisa, mi mamá no hacía sino llorar: —Cómo usted se va a ir sin un peso hija, usted que va a hacer en Bogotá. —Yo no sé mamá, no sé, pero yo me voy. Y así fue que yo me vine sin nada, sin nada, sin nada. Pues yo siempre he sido así.

Ante la sentencia dada por la funcionaria de la institución, Teresa tuvo que salir sin sus hijos para buscar trabajo. El Estado, la Ley, salió en defensa de los “derechos de los niños” usando dos argumentos colonialistas para justificar la intervención contra la madre, dando la custodia al padre<sup>5</sup>. En primer lugar el hecho de que Teresa estuviera “desempleada”, desconociendo los modos de producción indígena, basados en el manejo de los recursos del bosque, como

intervenir a los pueblos indígenas, acusándolos de someter a su propia infancia al maltrato.

<sup>5</sup> Rita Segato (2015a) analiza cómo en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños ha sido usada como coartada fundamental para

las amplias redes de intercambio y apoyo. El otro argumento apuntado fue la insalubridad del lugar: “Hay que ver las condiciones del lugar donde usted tenía sus hijos, ellos se estaban muriendo por allá.”. A los ojos de la funcionaria de la institución, la selva “por allá” está situada en la vulnerabilidad de los márgenes, en las fronteras del mundo “saludablemente” habitable. Una analogía a la orden estatal, masculina, que asume la vida en el bosque a los márgenes morales.

Una doble estructura de subordinación fue ejercida en esta violencia institucional sobre Teresa. De un lado, el dominio masculino legitimado por la ley. El Bienestar Familiar, institución estatal encargada de la protección de los niños, otorgó el poder al padre, el marido violento que se convirtió en el emisor de la ley. La madre, Teresa, que por un acto de protección llevó a los hijos a su tierra se convirtió en el discurso institucional en la agresora de los hijos. Una geografía moral de orden colonial subordina la selva al lugar del agravio, el atraso y la incivilización (ver Pineda, 2010). Lo que para ella era un proceso de adaptación climática a su referente identitario, a los ojos de la ley era un

argumento para limitar el ejercicio de la maternidad.

El padre de Teresa le sugirió obedecer al exmarido. Él no tenía recursos políticos, ni ideológicos para exigir el respeto de una unión conyugal en la que no participó, como hubiera sido en otra época cuando los matrimonios eran acordados entre los padres o jefes de linajes<sup>6</sup>. Su padre, probablemente influenciado por la ideología cristiana, subordinó el lugar de la mujer “usted tiene que hacerle caso a su esposo” y le sugirió obedecerlo. Teresa se cuestiona si la sumisión de su madre sería resultado de una jerarquía de género nativa o resultado del patriarcado colonial, al que ella se refiere como “machismo”. Su madre a pesar de ser una conocedora del modo de vida y las tradiciones indígenas, creció y pasó parte de sus años en el internado de las misiones, en una época en que las monjas eran rígidas en su tarea de imponer el modelo patriarcal andino de la época y sus ideas sobre las maneras cristianas y las funciones domésticas del “hogar” propias de las buenas mujeres. Teresa también estudió con las monjas, en una época en que eran más flexibles, sin embargo, ella insistió, como muchas de las mujeres

<sup>6</sup> Sobre la importancia de la relación entre suegro y yerno en los matrimonios acordados para las relaciones de género y la condición de las

mujeres indígenas en los pueblos amazónicos ver Belaunde (2011)

uitoto en su carácter rebelde y su impulso por la búsqueda de su autonomía que la llevó a la acción: "Yo siempre he sido así", afirmó con la certeza de que no se daba por vencida ante la adversidad. Ella, usando los pocos recursos que disponía, viajó para Bogotá, para asistir a la audiencia en la institución estatal.

En Bogotá, Teresa fue acogida por la familia de Luis, su ex esposo, que la ayudaron en los cuidados con los niños hasta que ella consiguiera trabajo para recuperar su custodia. Trabajó por un tiempo distribuyendo productos en una ciudad al occidente de Colombia y recuperó luego la custodia de los hijos.

[...] Y me fui. Ay eso fue muy duro, otra vez separarme de mis hijos. Yo pensaba: '¿Será que mis hijos se acostaron sin comer?' Yo sabía que el calor de madre no lo reemplaza nadie. Fue una época muy dura.

Después de unos años Teresa dejó el trabajo. Luis se convirtió a la iglesia evangélica y quiso retomar la relación:

[...] Él quería volver conmigo, pero yo comencé a coger alas, yo ya tenía independencia. Por eso digo yo: una mujer siempre tiene que tener

solvencia económica, yo le he inculcado mucho eso a mis hijas, 'ustedes no deben de perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido'. Nunca acepté volver con él.

Soy hija de tigre.

En esta última parte, en que ella cuenta la resolución del drama, y su firme decisión en separarse, ella describe una transformación de su subjetividad en que ella "coge alas", gana libertad y autodeterminación. Esta experiencia de transformación se convierte en un consejo para sus hijas: "Ustedes no deben perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido". El consejo, la determinación de la separación y la elección por la libertad, terminan con la fuente de su fuerza: ser hija de tigre, el felino muchas veces asociado al poder, a la transformación y al chamanismo en las tierras bajas de América del Sur. Su etnicidad se convierte en el argumento de su autodeterminación y de su capacidad transformativa.

## “Olvídese de que yo voy a ser la mujer de antes”

Cuando Isabel contó su historia tenía aproximadamente setenta años. Hace veinticinco años que vivía en Bogotá, a donde llegó con su exesposo para ayudar en la construcción de una maloca<sup>7</sup> urbana. En Bogotá Isabel trabajaba con las diversas organizaciones de representación étnica, era reconocida como una abuela sabedora, partera, artesana y completaba su sustento trabajando como vendedora ambulante. Nació en los años 40 en un asentamiento en el río Igaraparaná, cerca de la Chorrera. Recuerda su infancia al lado de sus padres: "Mi mamá decía: —Ya su papá va a hacer circulo, siéntese a escuchar". Así, acostada en la red todas las noches hasta que el sueño llegara, escuchaba las oraciones de sanación, los consejos, las historias, el *rafue*<sup>8</sup> de su padre. Así fue hasta que, a los 8 años, como acontecía en aquel entonces con todos los niños indígenas de la región, fue obligada a internarse en la escuela de las monjas en La Chorrera. Ella recuerda esta época con tristeza por los castigos que recibían las

jóvenes indígenas, a quienes se les prohibía hablar su idioma. Enfrentándose a las monjas se volvió rebelde. Sin embargo, como ocurría en aquella época, solo pudo salir del internado una vez casada, de blanco y por la iglesia con un joven uitoto recién llegado de Lima que había acordado el matrimonio con su padre.

Vivieron sus primeros años en la Chorrera, dónde ambos trabajaban como empleados de diversas instituciones estatales, educativas o administrativas. La historia que Isabel contó ocurrió cuando él trabajaba como enfermero del hospital y ella como cocinera de los albañiles que construían una escuela. Así contó:

[...] Había una concuñada mía que era prima de mi esposo, casi sangre de la sangre. Ella estaba enamorando con uno de los señores que viajaron para construir ese colegio. Cerquita quedaban mi casa y cerquita trabajaba el papá de mis hijos. Ella me pidió que la acompañara al cambuche para encontrarse con el novio. Yo la acompañé, pero la dejé afuera, yo confiaba porque éramos como

fronteras culturales y las reglas del comportamiento adecuado. Sobre el *rafue* ver Echeverri (1997).

<sup>7</sup> Las malocas son las grandes casas comunales de algunos de los pueblos indígenas amazónicos.

<sup>8</sup> EL “*rafue*” es un discurso ritualizado que aborda los principales temas identitarios, las

familia. Pero mi marido me estaba espiando por la ventana. Cuando regresé, él llegó, ¡Mh!, me dijo: — ¿Usted qué es lo que estaba haciendo allá? Entonces yo dije: —Nada. — Cómo que nada, usted no va a empezar como siempre: “No, yo no estoy haciendo nada”. Él estaba bravísimo: —Yo voy a hablar con la jefe suya, mañana usted no va a trabajar más —dijo y se fue.

El marido de Isabel tuvo miedo de que su mujer fuera seducida por los trabajadores de la obra de la escuela, así que le pidió a la encargada de la escuela y jefe de Isabel que la despidiera. Pero la jefa no aceptó e interpeló al marido por no valorar las cualidades de su mujer: “yo no lo voy a sacar, usted es un señor desagradecido, ella es una mujer experta para el trabajo, hasta ahora no hemos tenido quejas de ella”. En el diálogo que Isabel dramatiza, se retrata como una mujer trabajadora, una buena mujer, contestando la injusta desconfianza del marido. Respaldada por su jefe que le aconsejó que no le hiciera caso al esposo ella continuó con sus trabajos cotidianos, preparándose para volver al trabajo, lo que enfureció aún más al marido:

[...] Estaba yo tranquila arrullando al niño y él todo bravo, caminaba para acá y para allá por dentro de la casa, [Risas], y ya me amenazó, me dijo: — Usted no conoce quien es este hombrecito con quien usted está viviendo —dijo— si mañana no me hace caso va a ver lo que le va a suceder. Yo no hice caso, seguí tranquila y me levanté a las 4 de la mañana, yo me puse a arreglar, hice todos los oficios de la casa y como a las 11 y media tenía que recibir mi turno. Entonces a esa hora comencé a organizar la ropa que me iba a poner y tenía un descosido, así que me senté en la máquina y empecé a coser. Yo ya me había bañado. Él me dijo: — Usted no se me va, recuerda que yo le comprometí. Se cambió y se preparaba para irse a trabajar. Yo no le dije nada, absolutamente nada, yo estaba cumpliendo con lo que me dijo la jefe. Yo empecé a vestirme, y él estaba con una rabia, andaba para allá y para acá. Yo me iba a sentar en la máquina, cuando mire, no sé, ni me di cuenta dónde fue que me dio el golpe porque yo no tenía sangre en mi nariz ni en la boca. Yo solo me di cuenta de un golpe que yo sentí, yo mire amarillo, miré verde, miré azul, miré rojo, miré negro, todo oscuro y me caí al suelo y ahí me quedé. Y no le importó nada será, me echó con tres candados por fuera y se fue.

Yo abrí mis ojos despacio, yo veía como nublado todo, yo dije: —Pero qué me pasó, y movía mi cabeza, así no más. Yo veía a mis tres niños llorando, abrazado uno al otro: —Mi mamá, mi papá lo mató, ya no tenemos mamá —decían. En esas yo me fui reaccionado sola, hice fuerza así sola y ya, ya la sangre estaba en toda mi cabellera, todo cuajado de sangre. Entonces yo me levanté lentamente y mi cabeza daba vueltas y yo quería mirar, pero mi cabeza daba vueltas. ¡Uy! ya me llegó un pensamiento, pero malo, yo dije: —Si sigo viviendo aquí este hombre me va a matar, yo no quiero vivir más y los hijos se quedarán, que se queden. Ya tenía ese pensamiento.

La agresión violenta del marido crea una ruptura, ella ve la sangre derramada en la cabeza y llegan hacia ella malos pensamientos. Ella no presenta el suicidio como una decisión personal, sino como pensamientos externos que se instalan luego de ver su cabeza cubierta en sangre. La ruptura genera una crisis, la pérdida del deseo vital y la muerte como la primera salida. La violencia sufrida por el esposo afectó la confianza en la propia vida, lesionando los vínculos básicos, el cuidado materno. Isabel se quitó la ropa y asumió una actitud animal, salió andando

por las copas de los árboles para evitar que los hijos la siguieran, hasta llegar al borde del río. En otras circunstancias, las quebradas son lugares de cuidado de la vida, donde algunas mujeres uitoto paren sus hijos, a dónde los llevan para bañarlos, para que sus cuerpos ganen fuerza y posteriormente para aconsejarlos y educarlos. Es el lugar donde se lava la ropa, se baña, se relaja y se conversa después de un día de trabajo en el sol. Es ahí, en la quebrada, que Isabel busca calidez y soledad para tomar el veneno con el que olvidaría la agresión vivida.

[...] Y yo me fui. Yo no sé, nunca he pensado eso, pero me llegó ese pensamiento y yo ya dije: —Me voy.

Llegué a la punta de una quebrada, ahí estaba yo sentada. Así estaban paseando los pescaditos y en un pocillito pequeño cogí agua, saqué una mata de barbasco y machuqué junto con el veneno. Estaba mirando y yo divisaba los árboles, el cielo, pensé en los niños, pensé en todo, ¡Mh!, pero no hay vida para mí, de toda forma, ‘el que se quedó se quedó’, dije yo. Saqué un poquito de ese veneno y lo eché en el río, vinieron los pescaditos y tomaron y empezaron a voltearse, quedaron locos, unos se murieron y otros quedaron así loquitos caminando. —Así, ahorita



yo voy a morir —yo les dije— así voy a morir, pues ya no hay vida para mí. Volví y pensé otra vez: ‘El que se quedó, se quedó’, cogí y lo tomé.

Estaba sentada, mirando, divisando los árboles, cuando menos me di cuenta mis ojos se nublaban, volvía e iba otra vez y nublaban y las últimas goticas que quedaron, volví y las eché en el agua. Los últimos pescaditos vinieron, tomaron y se murieron. Yo dije: ‘así voy a morir’. Jajaja. Solita. Yo estaba sentado en una piedra. Tan bonito, yo recuerdo. Se nublaban mi vista, volvía y yo, más abría mi ojo, yo veía como una cosa como oscuro, como negro, quedaba parado ahí y más yo abría los ojos. Y se oscureció todo y no me di cuenta ni a qué horas yo me quedé ya sin sentido. Ya en ese momento me olvidé.

Isabel recordó todo como si lo estuviera viendo en el presente: el cielo, los árboles, los pececillos, sus pensamientos. Estableció una relación con los peces, compartió con ellos la sustancia mortal, el veneno y observó su muerte antes de decidir tomar el veneno: "Así que voy a morir". La muerte apareció como una forma de olvidar. Este tránsito hacia el olvido fue descrito por ella como un momento pacífico, frente a la confusión,

incoherencia y crueldad de la agresión sufrida.

Ella continúa contando lo que ocurre mientras ella está ausente, inconsciente y la elabora haciendo uso de los relatos que escuchó posteriormente de otras personas. Ella contó que su marido inició la búsqueda de Isabel, en la casa conversó con sus hijos que lo culparon por lo ocurrido. Luego recorrió el pueblo, preguntó de nuevo a su jefe, que también lo culpó, fue al hospital y al puesto de la policía. En los diálogos que ella representa los personajes culpan al marido, lo acusan de haberle hecho daño y hablan de las cualidades y de la inocencia de Isabel.

El comandante se dio cuenta porque siempre me veía los maltratos. Porque ellos iban a buscar el alimento, yo les vendía mis gallinas, mis marranos, me tenían una estimación grande.

El comandante le dijo: —Nosotros vamos a buscarla, yo no sé si usted le hizo algo a la señora, porque nosotros la conocemos, ella no le hace daño a nadie —dijo—, donde que encontremos qué pasó a la señora, no sé lo que le va a pasar usted. El escogió diez soldados y dijo: — Caminen, vamos a recorrer la

montaña, por si acaso la encontramos, traiga una camilla.

Yo estaba inconsciente, no me acuerdo de nada. Yo por eso es que cuando dicen que una persona se suicidó por ahí, yo digo: ‘Mucho ha de sufrir para que pase eso’. Ese es el pensamiento que me llega ahora, porque yo sufrí mucho y no sé cómo me salvé.

El comandante la encontró y la llevó al hospital, dónde le pusieron sangre y le salvaron la vida. Ella cuenta que arrepentido, el marido agresor intentó entrar, pero el comandante dio la orden para que no lo dejaran acercarse a Isabel. Ella narra los cuidados, los regalos que el comandante y los médicos le daban. El comandante pagó a una joven para que cuidara y alimentara a sus hijos.

[...] Para mí esos días fueron como si no existieran. Yo no sé a los cuántos días yo me reaccioné. Empecé abrir los ojos y cuando yo me di cuenta en mis pies había suero, en mis manos había suero y en mi nariz tenía una sonda. ¡Mh!, yo me reaccioné, yo me levanté, parecía una loca, saque las agujas de las manos, de los pies, boté todo. Cuando en esas llegó el médico, un médico que me estimaba mucho. Dijo: —Un momento, ¿qué es lo

que está haciendo usted? Usted, usted quiere vida o no quiere vida. Le dije: —No, yo no quiero vida, para que me trajeron para la salvación aquí —le dije,— por favor suélteme y déjeme libre, le dije. Él me dijo: —Quiero hablar con usted. Venga, siéntese y hablemos. Y me traía unas canciones y me acompañaba. Y se quedaba como media hora dándome vida en mi pensamiento, en mi corazón. Yo no encuentro ningún médico hoy en día como él.

Entonces así yo me sané. Después de eso, ya le mandaron a él [esposo] a firmar unos documentos y él dijo: —No, yo esa mujer no lo voy a dejar —dijo que no me iba a maltratar por nada. Le dijeron que si volvía a cometer ese error lo condenaban a 10 o 20 años en la cárcel. Ya le sentenciaron.

El relato de Isabel es un enmarañado de emociones, una red de relaciones entre diversos personajes que elabora narrativamente, unas relaciones que se rompe y otras que son posibilitadas. En medio de la tragedia se hicieron efectivas las reciprocidades que ella fue tejiendo a lo largo del tiempo con esos “otros”, foráneos que ejercían poder local. Su sufrimiento los humaniza y los hace solidarios. En su relato describe los vínculos con dos personajes, el comandante y el médico, dos figuras

masculinas hegemónicas dominantes, pero recordados por ella como cuidadores y acogedores. Los cuidados, las canciones hermosas, las uvas y las galletas, así como las palabras ofrecidas por ellos, fueron llenando su corazón y su pensamiento de vida.

A medida que Isabel va recuperándose, decide separarse. Ella recrea narrativamente un discurso para su esposo a través del cual ella decide actuar y termina la relación, invirtiendo el sentido de la acusación y de la culpa de la que fue víctima.

Y así yo iba reaccionando y ya pensé: “Yo no vuelvo a vivir más con él, no volveré a vivir más con él, hasta aquí termina, aquí se va a terminar”.

Cuando de pronto él [marido] entró por la puerta:

—El médico le dio de alta, vamos para la casa.

Yo le dije: —No, yo de llegar a su casa no llego, quizás, lléveme donde que esta su mamá o quizás llame a mi papá y mi mamá que me voy, de lo contrario a partir de ahora, haga de cuenta, todo el amor que yo tenía a usted quedó como si fuera nada y olvídese de que yo voy a volver a ser la mujer de antes. ¿Yo que hice en la vida a usted para que me tratara de

esta forma? Mientras que tú fuiste mujeriego, para que me venga a tener ahora en la forma que yo nunca pensé vivir esta vida. No estoy jugando, no voy a vivir más con usted, yo me voy. Si es de recoger los hijos los recojo, si es de dejar a mi familia, la dejo. Pero mis hijos no se quedan con usted. Que un día digan que su mama fue puta, eso no le va a interesar a nadie, yo voy a salir y recoger mi ropa y esta misma tarde por favor va dónde el padre, me pide una autorización y me lo firma, porque yo no voy a vivir más con usted, ni voy a estar más aquí con usted, ni dónde mi mamá, ni dónde su papá. Yo me voy. Va al corregimiento y por favor me pide una autorización va donde el comandante -con vergüenza y como sea- y diga que me dé orden para irme. Y si no lo hace, te voy a demandar. Es la única forma para yo pensar si vuelvo otra vez en mi hogar o si esa ausencia va a servir. Yo no me voy a vagar, sino que me voy a trabajar, porque tengo hijos que mantener y no cuento más con usted, no cuento más con usted. ¡Esto se terminó!

Y no me dijo nada, hizo todo lo que pudo hacer y apenas me entregó la autorización. Y ya está llegando la lancha, y arrimó esa lancha yo alisté

mis cosas, las de mi niño, cogí mis documentos y me embarqué [...]

Después de la muerte, la siguiente salida que Isabel encuentra es irse lejos sin un rumbo determinado. Ella emerge de la casi-muerte transformada: "Olvídese que voy a ser la mujer de antes". Subvierte el orden de lo "dado" y asume, de forma atrevida, el costo de su libertad, poniendo límites a la incondicionalidad de la maternidad: "Si es de recoger a los hijos los recojo, dejar a mi familia, la dejo". Isabel es consciente de las consecuencias morales de su elección, ser vista por los parientes y vecinos como una "mala mujer": "Que un día digan que su mamá fue puta". Sin embargo, ella reorganiza esta transgresión, y se recoloca moralmente, explicando que no iría a vagar, sino a trabajar por sus hijos. Explica que no lo abandonaría sino que ante su fragmentación temporal, ella los dejaría bajo el cuidado de otras mujeres, como efectivamente sucedió. Al final de su discurso Isabel afirma dramáticamente su decisión: "Esto se terminó". En este discurso, usa el poder del comandante y del médico contra su cónyuge, a quién

deja sin agencia. Después de sus palabras, culpas, valoraciones y exigencias, su marido para de hablar y sólo actúa para obedecer y observar a Isabel partir.

Vale notar que ella cuenta que necesitó de un permiso por parte del corregidor<sup>9</sup> y del comandante, para salir del territorio. Es decir, no tenía total autonomía para salir, como tampoco lo era del internado, ni de la casa. Una actualización del confinamiento, como parece operar el modelo colonial de forma reiterativa. Ella se aseguró de tener el aval de las autoridades locales y pidió a su esposo organizar los documentos. Ella decidió salir, tomar distancia, asumiendo los riesgos. Isabel subió al barco que bajaba por el río Putumayo, llevando a su hijo menor.

[...] y cuando ya salió el remolcador mi niño Pedro brincó al agua. Yo que podía hacer, 'Noooo, —yo dije— aquí se acabó todo para mí'. Los señores que iban conmigo dijeron: —¡Ay!, el niño se murió, el niño se murió. Yo dije: —No más, no, hasta aquí, si él se murió definitivamente se me acabó el mundo.

<sup>9</sup> En Colombia los corregimientos son unidades administrativas o subdivisiones de área rural de los diferentes municipios del país.

Por las lágrimas que acompañaron el relato este es el episodio más doloroso. Isabel continuó narrando su viaje, pero en el diálogo es interpelada por quién escucha para volver de nuevo al momento en que el hijo cae para saber si había sobrevivido. Ella responde que lo vio salir del agua y que una pariente lo recibió. En este punto vale la pena resaltar la importancia que tiene la interacción que emerge en el acto de narrar (Ochs y Capps 2001, p.2). La pregunta de la etnógrafa que escucha es más que una pregunta, una exigencia de responsabilidad, un signo de que una autoridad moral pesó sobre ella (Butler, 2011, p. 15). Una autoridad que relaciona una noción etnocéntrica de la "buena madre" con el cuidado presente, permanente, incondicional, abdicado, basado en una relación necesariamente diádica madre-hijo, y desconociendo el potencial que tiene en estos contextos la intermediación de otras mujeres en la crianza. Ante la pregunta-exigencia ella responde en tono de defensa: "Yo casi me devuelvo, casi le digo que me dejen, pero es que ahí había cosas que yo no tenía ni salida. Y es ese sufrimiento que no entiende mi hijo hasta ahora. Hasta ahora él no entiende, no me perdona. Eso es muy duro".

Entonces, ante las interrupciones, ella abandonó la línea narrativa de su viaje y dio un salto para el retorno a Chorrera, cinco años después.

[...] A los cinco años cuando yo regresé, pues, no me lo querían entregar (a su hijo menor). Ahí merecí las malas palabras de mi cuñada, de todos.

Fue el mismo papá del niño el que dijo a su hermano:

—No, el problema no es de ella, el problema era mío, yo fui el que hice daño en el hogar, por eso le pasó a ella eso, por lo tanto, ella no merece esas palabras.

Es en esta escena narrada que aparece el desenlace del drama. Ella es acusada por la cuñada de ser una mala madre. Pero el ex esposo, arrepentido, al conversar con su hermano, restablece el orden de las culpas, asumiendo la responsabilidad de la ausencia de la madre. Isabel reordena las lógicas del conflicto y de la violencia, ofreciendo una imagen de reequilibrio del orden social.

## “Ahora me voy a levantar sola”

Verónica nació en los 60s en el Encanto, en el río Putumayo. Al igual que Isabel y Teresa ella recuerda su infancia con sus padres. Temprano en la mañana acompañando a su mamá a la chagra y en las noches escuchando las enseñanzas del abuelo en el mambeadero<sup>10</sup>. A los 8 años fue internada en el Internado Católico del Encanto. Su madre también había pasado por el Internado, dónde aprendió a planchar las camisas que su padre usaba para trabajar. Verónica también se representa como una mujer rebelde. A los 17 años y pensando en cursar la escuela secundaria salió para la ciudad de Leticia, la capital del Amazonas colombiano. Al año siguiente viajó a Bogotá recomendada por una amiga para trabajar como empleada doméstica en una casa de clase media. Desde los años 1980 vive en Bogotá.

El drama que ella narra ocurre en Bogotá. Ella narra su transformación personal al despertar de una brujería que le hizo su esposo, un hombre uitoto de La

Chorrera, del que se separó diez años atrás. Así contó:

[...]Hace 10 años que vivo sola, separada por conflicto, como siempre conflicto.

A él lo conocí cuando estaban construyendo la maloca en Bogotá, ahí yo vi a ese señor, era un paisano de Chorrera, yo no sé qué paso.

Después fue que yo descubrí que me había hecho *chundu* (brujería) y que Dios me perdona si estoy calumniando, porque yo me enamoré perdidamente de ese señor. Así, sin conocerlo, de un momento a otro, como algo que lo impulsa a uno.

Yo conocí a ese señor, al poco tiempo él vino a vivir conmigo, él no tenía nada y yo tenía mi chifonier, mi casa. Hasta mi patrona una vez me dijo: ‘¿Verónica, qué pasa con usted, por qué ha cambiado?’ Mejor dicho, bloqueó la mente.

Después yo me embaracé y yo como trabajaba por días lavando tapetes y lavando, yo tuve un aborto. Después de ese aborto yo me quedé embarazada otra vez. Este niño nació de 6 meses. Me dio una hemorragia que, mejor dicho, me llevaron al

10 Un lugar dentro de la maloca (grande casa comunal) dónde los hombres consumen mambe (coca) con ambil (tabaco).



hospital el 30 de octubre de 1988. Esa vez yo no tenía salvación.

La señora con que yo vivía me recogió y me llevó al [hospital] Materno Infantil, llegamos como a las 4 de la tarde, me llevaban en camilla y yo: — Señorita, ¿Qué me van a hacer?, —Es que le vamos a hacer cesaría. [...] Se me fue el alma. ‘¡Ay no! ¡Dios mío!’.

Eso fue el 30 de octubre de 1988, yo me acuerdo muy bien. Me entraron a una sala de cirugía porque el niño se estaba muriendo, se estaba saliendo el líquido. ‘¡Ay, Dios mío!’’, yo dije, lo que nunca me había pasado en mi vida. Cuando sacaron mi hijo, la enfermera dijo: —Es un varón. Y de una vez lo pusieron en incubadora. Dios mío, yo no podía ni caminar, aguja por aquí, aguja por acá, mejor dicho, yo parecía un robot, un cable por aquí, ‘¡Dios mío!, pero ¿Por qué me paso a mi esta cosa?’.

A los dos días subí al segundo piso a visitar a mi hijo, cuando llegué, la enfermera me decía: — Hay que ser fuerte, no va a llorar, hay que pedir mucho a mi Dios. Cuando yo veo mi hijo, el hueco aquí (de la oreja) no estaba formado. Pensé: ‘¡Santísima! ¿Por qué a mí me pasó eso? Nunca en mi vida había pasado eso, mi mamá siempre lo tuvo normal’. Cuando yo que llego en la incubadora mi niño alimentado a través de una sondita,

alimento amarillo. ‘Ay señor Jesús’ yo dije, yo pensé en mi mamá, pensé en mi tierra, en todos. Otra vez volví a la vida, como quien dice, cogí fuerza, porque yo miré, en mi cuerpo no había sangre, me chuzaban y salía apura agua, vea que yo no tenía alientos.

Su drama comienza con el hechizo hecho por el marido. Ésta fue la causa de su embarazo y del traumático episodio que recordó con detalle: la cesárea en el hospital. Por las veces en que repite la fecha exacta de este episodio se deduce que está fijado en su memoria. Este episodio fue recordado por ella con espanto a causa de las intervenciones corporales sufridas. Su cuerpo y el de su hijo aparecen transformados por máquinas y procedimientos biomédicos. Ella despierta de la cesárea con el cuerpo atravesado por agujas y tubos, sin sangre en las venas, y el cuerpo de su hijo sin terminar de formarse, guardado en una incubadora y alimentado por una sonda y un líquido amarillo. Al igual que cuenta Isabel en el apartado anterior, esta violencia que afecta su cuerpo la lleva a un estado liminal, cercano a la muerte. Quedarse sin sangre es la máxima expresión de su vulnerabilidad, pues

significa quedar sin aliento, sin fuerza vital.

En los relatos de las mujeres uitoto los partos son actos de memoria, en que las enseñanzas recibidas, particularmente las de las madres, son recordadas a través de consejos, de historias o de los propios partos (Nieto Moreno, 2006, 2017). En esta traumática experiencia, ella recuerda a su madre, a su tierra y a los suyos. Estas memorias son fuente de fuerza que la traen de nuevo a la vida.

Verónica cuidó de su hijo y con el tiempo fue “despertándose” del hechizo:

Y así, yo con el tiempo yo iba descubriendo porqué yo estoy así. Comencé a consultar a los abuelos tradicionalmente y por parte de la iglesia oraron mucho por mí. Ahí fue que yo me salvé, porque yo era puros huesos, casi me muero. Entonces el abuelo, ese abuelo ya está muerto, me curó, curó mi hijo también, volvimos otra vez a la vida. Es que esos abuelos saben curar.

Después que los abuelos me curaron yo descubrí todo. Me pasó ese efecto de *chundú*. Cuando abrí mis ojos y miré a ese hombre, yo le cogí fastidio. Mejor dicho, el hombre más feo de este planeta. Cuando pasa el efecto de *chundu* uno ve a la persona horrible.

A mí me pasó eso. Entonces ahí fue que yo entendí bien.

El proceso de transformación es narrado por Verónica como un "despertar". Para ello intervinieron dos tipos de ayuda, la del curandero, un hombre uitoto que viajó por unos días a Bogotá, y las oraciones de la iglesia.

A pesar de ello, la violencia conyugal se agudizó:

Bueno, después que yo me curé vinieron las peleas, la violencia. Eso era un demonio, tomaba trago, decía cosas horribles. Yo pensaba: ‘¿Cómo?, si yo aquí cuando llegue en Bogotá llegue sola, jovencita, sin problema, y ahora por qué me tiene que humillar, yo he trabajado con gente importante. Ahora me voy a levantar sola’.

Yo demandé, ya no más ese maltrato. Algo como que me dio fuerza, así que lo demandé, de una vez lo demandé. Yo ando es por la justicia, porque una mujer humillada, ahora dicen que no se debe callar. Así que lo demandé y la doctora de la Comisaria de Familia me dijo que la policía me iba a dar custodia. Ellos me protegieron. Así que yo cogí mi trasteo, empacamos. Los paisanos vinieron a ayudarme. Y

el policía ahí parado. Así yo terminé con ese señor.

Y hasta ese día, mejor dicho, ante nadie me agacho, no voy a callar. Yo soy una mujer que vivo sola, ahora mis hijos están grandes. Entonces, porqué tengo que agachar mi cabeza si yo no he matado a nadie, no estoy robando a nadie. Por eso digo: ‘Ahora voy a ser más fuerte, voy a ser más fuerte, no voy a bajar la guardia’. ‘Primero que todo a nadie pido cacao, como mujer tengo que trabajar sola, yo veré como hago, pero de hambre y de sed nunca voy a morir’.

Como dijo mi hija: —Mami eso está mal hecho. —Si hijita, eso sí es verdad, el día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer.

Un conjunto complejo de relaciones, agentes, mecanismos y recuerdos posibilitan la conquista de su autonomía. El trabajo del anciano curandero uitoto que viaja a Bogotá hace parte de una red de cuidado entre los indígenas en Bogotá, con sus parientes que están en el territorio de origen. La iglesia, posiblemente cristiana que la ayudó en aquel momento, ofrece un

soporte social y finalmente las leyes y mecanismos institucionales contra la violencia de género. Además de estos agentes, las reflexiones sobre la propia capacidad y autonomía, al recordar que viajó y consiguió trabajo por sí sola, le da coraje para tomar la decisión y terminar la relación con el esposo. Finalmente, de la misma forma que en la historia de Teresa, esta experiencia dolorosa toma sentido al convertirse en consejos y saberes para sus hijas.

### “Mire, yo soy una mujer berraca”

Amanda tenía 44 años cuando nos conocimos y contó su historia. Nació en El Encanto y a los diez años sus padres la enviaron para estudiar en el Internado de Nazareth, en Leticia, donde Estudió por poco tiempo. Al inicio de su relato ella cuenta que la época del Internado fue muy triste y continuó hablando en voz baja algo que no se le entendió. Luego continúa: “O sea desplazada, digo reclutada. De ese terror yo no le digo. Yo esos temas casi no toco porque es un dolor muy fuerte”.

Estando interna, a los 15 años Amanda sintió la falta de sus padres, así que quiso regresar de vacaciones a El Encanto. Ella contó que estando allá, llegó

"esa gente", refiriéndose a la guerrilla, en barco: "—Necesitamos mujeres que trabajen como cocineras". La gente nativa creyó que fueran comerciantes, así que seducidas por la posibilidad de ganar dinero Amanda y tres primas aceptaron el trabajo.

[...] Mi mamá me dijo: —Listo, si usted necesita vaya porque pagaban bueno. Y pues nos llevaron al bote, y cuando llegamos era un campamento. Ahí nosotros nos dimos cuenta que era gente mala. Y entonces nos llevaron bien hacia la selva, caminamos como dos semanas, casi no comíamos, aguantamos mucha hambre. Andamos mucho con esa gente. Y como somos indígenas, como somos de la selva, pensamos: 'Cómo vamos a escapar?'. Una noche ya nosotros nos escapamos, '¡Vámonos! porque esta gente no es lo que pensamos, no estamos cocinando ni nada'. Nos escapamos debajo de lluvia, hacía mucho frío, nadie nos vio.

Llegamos en la orilla del río Putumayo y desde ahí caminamos día y noche, comiendo cogollo de chonta. Y mirábamos mico churuco que botaba frutas de arriba. Sinceramente nosotros si sufrimos. Caminamos un mes, o yo no sé cuántos meses, hasta llegar a Leticia. Llegamos dónde que

ya miramos casa, pero nosotros no decíamos nada porque iban a pensar que éramos guerrilleras o algo así. Hasta que llegamos a Leticia. Allá cada uno cogimos para diferentes partes. Yo quedé trabajando con la mujer de un policía. Como un sueño, yo no me acuerdo bien.

Marco Tobón (2008) cuenta que cuando las FARC llegaron al medio río Caquetá, acordaron con la organización regional indígena que no reclutarían a la población local. Sin embargo, el reclutamiento de jóvenes -antes de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno del presidente Santos y las FARC- era una realidad que afrontaba la población local y que se mantenía hasta el momento del trabajo de campo de esta investigación. Amanda presenta su entrada como un error, lo que puede no haber ocurrido necesariamente de este modo. De un lado, formar parte de la guerrilla es demonizado por la población urbana colombiana y hablar abiertamente sobre ello la estigmatizaría y la podría en riesgo. Por otro lado, el reclutamiento forzado ha sido un mecanismo frecuentemente usado por las guerras para aumentar sus filas.

Como narra Amanda, las jóvenes indígenas lograron huir, caminando por

senderos en medio de la selva, por uno o más meses, hasta llegar a Leticia, a la casa de las monjas que conocían del tiempo en que eran estudiantes. Por seguridad ellas nunca más regresaron a su territorio de origen, así que las monjas les ayudaron a conseguir trabajo como empleadas domésticas en casas de familia en Leticia. Internas con las monjas, reclutadas por la guerrilla y, de nuevo, como trabajadoras domésticas en la ciudad. Hay aquí una lógica de reiteración, una realidad histórica común entre las mujeres indígenas en Colombia, como analiza Rossi (2016, p.287) en su trabajo con las mujeres tukano.

Así describió Amanda su trabajo en Leticia:

Trabajé en Leticia, en el barrio Victoria Regia. Ahí uno extrañaba pues la señora hablaba español y nosotros solo lengua. Uno después aprende de tanto ir casa por casa. En la ciudad es todo diferente, la comida también la extrañaba. En Leticia uno come pescado, pero a uno siempre le hace falta casabe. Pues en el puerto vendían, pero como uno no salía. Hasta que uno se va adaptando a comer arroz, hogao y todas esas cosas. Yo lloraba por mi mamá, pero de

todas maneras uno tiene que acostumbrarse.

Yo ya había aprendido a hacer los oficios de casa, algunas cosas las aprendí en el internado, otras, como planchar, con la patrona. Yo quería estudiar, la señora me matriculó en la escuela nocturna. Yo era muy juiciosa.

A los pocos años, en 1993 Amanda viajó a Bogotá a trabajar en la casa de la hermana de una expatrona. Ella viajó bajo la promesa que la nueva familia le ayudaría a concluir los estudios.

[...]Ella (la expatrona) me mando una noche en un avión de carga que llevaba pescado. Viajé como un sueño. Llegué a Bogotá de noche, al aeropuerto. Si que hacía mucho frio. Como un sueño.

En su relato, su familia: madre, padre y hermanos, permanecieron ausentes. Y, cuando pregunté por ellos, ella dijo que no se comunicaba con ellos, pues sus patrones no le permitían llamar, no tenía internet, ni teléfono. De nuevo una forma de reclusión, esta vez en la casa de familia en la ciudad. Sin embargo, dijo que su mamá sabía de ella, por medio de otros indígenas que visitaban la capital.

Ella se retrata como una mujer comportada, trabajadora, "muchacha de la casa", validando la reclusión a la cual fue sometida con el paso por los Internados. Instituciones que, como argumenta Nieto Moreno (2017) impusieron ideales femeninos en que "ser de la casa" o "quedarse dentro de la casa" son valorados y "ser de la calle" sancionado. Estos ideales no fueron aceptados de manera incontestable por las mujeres, para las cuales "salir de la casa" sin rumbo específico, salir andar, viajar y moverse, han sido una constante en sus modos de actuar en el mundo.

En la época en que Amanda estaba a punto de terminar el bachillerato, recibió la llamada de un hombre no indígena, que la había conocido en Leticia:

—Habla con Gustavo,

—Pero ¿Cómo así? ¿Quién es usted?

—Yo sé que usted juiciosa. ¿Se acuerda que yo un día le dije que si quería casarse conmigo?

El joven continuó comunicándose con Amanda por un tiempo, la sedujo, hasta que ella decidió ir a su encuentro en el Caquetá, en un poblado tomado por la guerrilla. Él era un guerrillero.

[...] Llegué allá. Ve a Valentina como uno es inocente en la vida. Mi mamá si me aconsejaba que los hombres le sacaban sangre a uno. Unas cosas raras, como simbólicas, mi mamá decía, pero como yo era niña, no entendía muy bien.

Yo me case con felicidad, si me entiende, pero mentiras. Yo creía que como éramos amigos iba a seguir así, pero mentiras. A la semana ese señor me pegó. Hubo maltrato. Yo me embaracé del primer hijo y lo perdí. Ese señor tenía novias. Me amenazaba de que, si me iba, me mataba. Allá los hombres mataban a las mujeres.

Pasando años tuve la segunda niña. Cuando mi hijo tenía siete años fue llevado a las filas de la guerrilla.

Toda la gente empezó a trabajar con la guerrilla. Fue la época del despeje, en el gobierno de Andrés Pastrana. En ese momento fueron reclutados los niños.

Después hubo desplazamiento porque llego el ejército, y el ejército decía que como la gente había trabajado con la guerrilla, entonces que tenían que matarlos a todos.

En ese momento yo me desplazé para Bogotá.

Ese es un dolor muy grande que uno como mamá tiene.



Yo vine a Bogotá en el 2008, en el vuelo de los militares. Tuve que dejar mi hija recién nacida con mi ex-suegra. Yo llegué y le dije a ella: — Si señora yo viví con su hijo, un guerrillero, él me pegó. En ese momento la señora me quita la niña que acababa de nacer de las manos y se queda con ella. Yo que iba a hacer ahí. Entonces me bajé a Ararcuara, tomé un avión.

Y seguimos sufriendo todavía nosotros como indígenas. Mis abuelos sufrieron.

Como le digo a mi hijo de 14 años: — Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cuál es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar.

Yo le digo a mis hijos, ahora estamos acá, pero estamos fortaleciendo la cultura. A veces aquí es difícil los materiales que tenemos que utilizar, pero lo traemos del Amazonas. Yo practico la alimentación de nosotros. Parte de la tradición la mantengo. Yo tuve todos mis hijos sola, mi mamá me enseñó desde chiquita. Mi papá me hizo el canastico desde chiquita para cargar yucas chiquiticas, es un juego que tiene un significado. Porque cuando sea grande las mujeres van a trabajar en la chagra, van a cargar un canasto pesado, tiene que tener las piernas duras. Todas esas cosas tienen

un significado. Uno crece y ya queda con eso.

Este es un relato duro, que muestra el carácter deshumanizante de la guerra. El conflicto político armado, la guerra entre las FARC, el ejército y los paramilitares, sumado al tráfico de drogas, transformaron regiones como la Amazonia, en lugares al margen del estado, "campos" y ambientes inhumanos, donde la violencia y el asesinato se convirtieron en parte de la cotidianidad. En estos lugares de guerra, la violencia actúa de forma diferenciada con las mujeres. El cuerpo de las mujeres, los vínculos con sus hijos, sus dignidades son violados y se vuelven vulnerables. "Allá los hombres mataban a las mujeres", dijo Amanda explicando la amenaza permanente de su muerte por parte del cónyuge. Su madre le había advertido que "los hombres les sacaban sangre a las mujeres". Ella creía que esta expresión era simbólica, hasta que tuvo que enfrentarla en un contexto de guerra que, como nota Segato (2015b) transforma brutalmente las violencias de género, produciendo hipermasculinidades armadas y ensañándose cruelmente en los cuerpos femeninos (al respecto ver Segato 2015 b y de Marinis 2017). Además del miedo a

la muerte y el feminicidio latente, Amanda perdió sus hijos, uno muerto, otro reclutado por los grupos armados y otro robado por su suegra<sup>11</sup>.

En este punto ella deja la línea temporal del relato y compara estas violencias con las de sus abuelos, las violencias del tiempo del caucho. Es un dolor que, a pesar de ser individual y personal, ella lo extrapola como una experiencia colectiva, de su pueblo, de la Gente de Centro y expresa un dolor que es colectivo, histórico. No obstante, como es común en los relatos de las mujeres en esta investigación, ella no se detiene en la queja y en el dolor, sino que se convierte en un consejo para su último hijo, el único que permaneció a su lado: "Ese pedacito que usted cuenta y usted tiene que mirar que es su origen, y de dónde vino y quién es, aunque tú nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar ". El pedacito que sobró es el ancla a través de la cual su alteridad tiene sentido, su tradición recientemente valorada en la ciudad. Esta ancla le hizo recordar su infancia, cuando su padre la ponía a cargar el canasto lleno de yucas para fortalecer sus piernas, un juego con el que la preparaba para ser una *chagrera*,

pero sobre todo para obtener fuerza para la vida. Estas enseñanzas, como ella concluye, quedaron inscrita en su cuerpo "uno crece y ya queda con eso"<sup>12</sup>.

Ella también trae el recuerdo de sus partos solitarios. Una enseñanza transmitida por la madre. Como nota Belaunde (2000, 2005) en el contexto de los pueblos amazónicos, acordarse del parto solitario es una forma muy femenina de derivar valor y autodeterminación. Este es un punto muy importante que trataré aquí brevemente, pues en las narrativas de las mujeres uitoto el parto emerge como un evento-metáfora para pensar y dar sentido a estos procesos en que ser fuerte, tener coraje, es hacerle frente a la situación, e implica un cruce de límites, una transformación de su subjetividad que les permite ganar la batalla por la vida en ese espacio que se aproxima a la muerte y al dolor.

Ella vincula estas memorias a los espacios de actuación de la etnicidad en la capital, afirmando con convicción que, a pesar del sufrimiento colectivo e individual, ella consume sus alimentos y practica su tradición. Esto a su vez se encadena con la nostalgia de un lugar idealizado, soñado, su

<sup>11</sup> Sobre las narrativas y experiencias del conflicto político armado en la vida de la *Gente de Centro* ver Tobón (2008, 2016).

<sup>12</sup> Sobre el trabajo de la chagra como forma de transmisión de saberes, fuerzas y capacidades en la educación de los hijos, ver Nieto Moreno (2006), Griffiths (1998), Londoño Sulkin (2004).

tierra, frente a las relaciones de discriminación vividas en la ciudad:

[...] Y así imagínese ahora que estamos acá.

A veces le llega a uno tristeza, uno quisiera estar en la tierra de nosotros, allá, cultivando, aire fresco, libre, dónde uno se puede bañar tranquilamente. Porque acá todo es con normas y reglas. Aquí no se puede caminar en cualquier lado, mientras allá todo es libre.

Eso para mí es muy distinto. Aquí lo discriminan a uno mucho, aquí dividen a la gente, que, por estrato, por pobre.

Al igual Amanda, varias mujeres uitoto expresaron la nostalgia de retornar al lugar soñado de cuando eran niñas, dónde son libres, pero que como se evidencia de sus historias, es un lugar que no existe más, pues ha sido transformado violentamente.

Ella continuó con la línea de la historia sobre su última llegada a Bogotá, después de las amenazas del ex esposo. En el aeropuerto Amanda se encontró con un joven indígena que esperaba a su abuela que venía de la Chorrera. Él sabía de una casa de familia dónde buscaban una empleada doméstica interna.

Cogimos taxi y fuimos al barrio Alambra, donde la señora que era abogada. Yo llegué con mis senos escurriendo leche. La señora me dijo: “—Tiene hijo, ¿cierto? —, me dijo así. Yo no dije nada, solo con ese dolor. Ahora uno cuenta eso así como algo fácil, pero es una cosa tan dura que a mí me ha pasado. Por eso yo digo: ‘Mire, yo soy una mujer berraca’.

La violencia sufrida dejó una marca en su cuerpo, la leche que escurre de sus senos es una imagen chocante de la crueldad, es el alimento no dado, el cuidado negado a su hijo. Y terminó su relato con el enunciado: "Yo digo, mira yo soy una mujer berraca", reflexionando sobre la propia capacidad de continuar la vida después de tantas agresiones.

Amanda es una bella mujer de 44 años, pelo negro, liso, largo y siempre sonriente. No podía imaginar que hubiera vivido esas experiencias. Cuando nos conocimos ella estaba planeando estudiar literatura o lingüística, profesiones en las que pensaba poder contribuir con su capital migratorio, diferencial, "su cultura", "su lengua":

A mí me gusta porque yo tengo mi lengua. Entonces desde mi cultura yo apporto mi lengua, cómo hablamos, cómo pronunciamos.

Una parte yo estoy muy feliz acá, a pesar de todo eso que me ha sucedido. A veces me dan ganas de sentarme a llorar, pero pues siempre es para delante. Los indígenas estamos siempre en la lucha y ojalá que sigamos adelante.

Algún día usted me va a mirar y dirá: ‘Yo como que algún día miré a esa señora y ya es profesional’. O sea, un sueño, un sueño que se hace realidad.

Varios temas tejen su discurso conclusivo, como el sueño de ser un día profesional, una motivación para continuar, la tristeza y la felicidad, y su apropiación de la narrativa de la lucha indígena para expresar los mecanismos subjetivos con los que ella logra "seguir adelante" a pesar del dolor y la tristeza.

## Conclusiones

En las narrativas presentadas las mujeres uitoto abordan diversas modalidades de violencia, todas relacionadas a las formas en que las mujeres indígenas han sido inseridas y

pensadas en los procesos coloniales y en la modernidad. Además de las formas de violencia institucional, colonial, sobresale la violencia doméstica o conyugal, que apareció en las historias de todas las mujeres, por parte de sus compañeros no indígenas, pero también uitoto. Esta realidad contrasta con una ética pacífica de la Gente de Centro, bellamente expuesta por Hipólito Candre y Juan Alvaro Echeverri en el libro "Tabaco Frío Coca Dulce" (1993). Una ética que reconoce el peligro, la tensión y el conflicto, pero que enseña cómo "curar", "enfriar", "endulzar" y evitar los sentimientos y actos destructivos y aniquiladores, para cuidar la vida, los lazos sociales, y así poder vivir bien. No obstante, como hemos intentado mostrar a lo largo del artículo las relaciones coloniales tuvieron consecuencias en las dinámicas locales de género.

Segato (2015a) examina el cruce entre colonialidad y patriarcado. Según esta autora, es posible pensar que en el mundo indígena pre-intrusión siempre hubo jerarquías de estatus y diferenciación en las relaciones de género, pero ambos lados mantenían una plenitud ontológica y política. Con la intrusión de ordenes de poder coloniales estas jerarquías se agravan, se transforman y se

magnifican, posibilitando y legitimando el ejercicio de la violencia. Como lo expresa Teresa cuando reflexiona sobre la actitud sumisa de su madre: "Yo no si es por la cultura o por el machismo", ella muestra el cruce entre diversos modelos de género en sus cotidianidades, y de los cuales uno de los dos, el hegemónico, es caracterizado como "machismo". Por esto es importante evitar reducir el género, sus jerarquías, agenciamientos, ideales y deseos, a modelos simplistas de un único sistema al cual las personas deben ser socializadas (Moore, 1994, p.142) pero tampoco a espejos de las construcciones hegemónicas de la iglesia o del Estado (Cole, 1991).

Las personas viven en medio de una multiplicidad de discursos, modelos, ordenes de género, muchas veces contradictorios y conflictivos, que son negociados, actualizados y resignificados permanentemente en las vidas particulares. Por eso resaltamos aquí la importancia de entender estos fenómenos como la violencia desde la perspectiva de las mujeres indígenas, no solo analizando sus experiencias, sino sus reflexiones, críticas y saberes. Además de ello y de acuerdo con Sacchi (2014) la cuestión de la violencia en el universo indígena requiere un análisis entre las múltiples

configuraciones de género, considerando una reflexión que comprenda el contexto histórico, sociocultural y político en que están inseridas y la compleja relación con las múltiples instancias o mundos en que estos pueblos están articulados.

Mencionaremos algunos asuntos que aparecieron transversales en las cuatro narrativas. Primero, un mecanismo que se evidencia como reiterativo, no solo de la historia particular de cada mujer, sino de la historia de las mujeres uitoto, e incluso de otros grupos indígenas (ver Rossi 2016, p.287) es la reiterada tentativa de aprisionar y apropiarse de sus cuerpos y de su autonomía. Las monjas internan las niñas indígenas para enseñarles los comportamientos y funciones de las mujeres en el modelo patriarcal cristiano. En los primeros años, estas jóvenes no podían salir libremente y solo se las permitía dejar el internado casadas, por la iglesia (Ver Nieto Moreno 2017). Isabel que estudió en este internado, salió casada por un esposo celoso que le prohíbe ir a trabajar, la golpea por no obedecer. Luego cuando ella decide alejarse de la comunidad, debe pedir un permiso especial al comandante de la policía, es decir tampoco era totalmente libre de irse. Teresa huye de los maltratos de su esposo para su territorio en la selva y el Estado le

quita los hijos. Amanda luego de salir del internado es reclutada por la guerrilla de dónde se escapa y llega a trabajar como empleada doméstica, dónde también se le prohíbe salir y hablar con sus padres, como es común en las historias de muchas mujeres indígenas que trabajaron en casas de familia urbana. La capacidad de actuar les es cortada reiteradamente de forma violenta y el impulso para actuar y liberarse las hace rebeldes, tal como ellas se reconocen. A lo largo de sus vidas ocurren pulsantes momentos de aprisionamiento y su búsqueda por lograr moverse, salir y liberarse. La tensión entre mantenerlas atrapadas y sus intentos por liberarse genera muchas de las rupturas de sus dramas narrados.

Otro asunto que consideramos relevante de estas narrativas es frecuencia en que la sangre aparece como un importante símbolo polisémico. “Sangre de la sangre” dice Isabel para referirse al vínculo de parentesco de su cuñada. Más adelante la sangre aparece como un fuerte símbolo del drama que ella narra. La imagen en la que ella percibe la sangre cuajada que cubre su cabeza y los malos pensamientos que le llegan nos hace recordar el análisis de Luisa Elvira Belaunde sobre entender la sangre para los pueblos amazónicos como una substancia

psicoactiva, que afecta los pensamientos, las emociones y las capacidades de acción y percepción (Belaunde 2005, p.263). Esta autora nos muestra que para estos grupos amerindios la sangre es la substancia que carga los pensamientos, las memorias de las experiencias recibidas y la fuerza (Belaunde 2005, p.263). En otros contextos amerindios como la segunda autora observó para los siona y sibundoy la sangre es pensada como finita; si se pierde o es chupada por el brujo, no se puede recuperar. Verónica expresa ese vínculo entre sangre, memoria y fuerza, cuando describe la imagen de sus venas con agua y sin sangre como el símbolo de la crisis, de su falta de alientos, el límite con la muerte. Es recordando su tierra, su madre que ella vuelve a la vida.

Otro asunto importante en las narrativas es cómo el “consejo”, una forma esencial de transmisión de saberes para la Gente de Centro (Ver Echeverri 1997, Londoño Sulkin 2004), es actualizada en las experiencias de vida contemporáneas. El consejo es un soporte afectivo de la memoria, así como un elemento que da sentido a las experiencias, por más duras que sean. Las mujeres guardan un lugar en la memoria para las personas que las aconsejaron a lo largo de la vida. Todas recuerdan las



enseñanzas y consejos de sus padres en la infancia, pero este vínculo entre memoria, consejo y acogida, va más allá de los padres y parientes y se extrapola para otras figuras. Isabel en diversas ocasiones recuerda personas, como el médico y el comandante, recreando los consejos que le dieron en el momento más crítico, consejos que la trajeron de vuelta a la vida, o como ella dice dieron vida a sus pensamientos y a su corazón. Otra forma en que las narrativas articulan los consejos, es cuando ellas reflexionan sobre el sentido de sus experiencias vividas en la forma de consejos para sus hijos. Muchas de ellas terminan citando diálogos con sus hijos o hijas, en que ellas los aconsejan, al tiempo que reflexionan sobre sus memorias. La experiencia dolorosa de Victoria toma sentido al volverse consejo para sus hijas: “El día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer”. Amanda también aconseja a su hijo: “Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cuál es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar”. Así como nota Nieto Moreno (2017) el consejo es el legado que las madres uitoto dejan para sus hijas. Una sabiduría tejida

con los materiales de la experiencia (Benjamin 1998, p.86).

Es así que estos dramas de vida toman sentido en el acto de narrar, en los cambios que desencadenan y en las subjetividades y agenciamientos que emergen. Como analiza Maluf (1999: 76) la propia capacidad de relatar la historia personal se convierte también en un signo de la transformación ocurrida. En las narrativas presentadas hay momentos en que suceden transformaciones subjetivas, en que las mujeres reconquistan la capacidad de actuar, movilizarse para cambiar la situación que las afectaba. Teresa comienza a tener alas y recuerda que es hija de tigre cuando decide terminar su relación conyugal. Isabel recrea y dramatiza un vehemente discurso hacia su marido con el cual ella hace justicia, dice las verdades, termina la relación y decide irse por un tiempo, dejando a su marido sin habla y sin agencia. Ella decide irse sola y asume de forma atrevida el costo de su libertad bajo el riesgo de ser llamada de mala madre y mala mujer. Pero ella reorganiza la trasgresión y recrea el momento en que su violento marido acepta ante sus parientes el error y asume las culpas. Verónica con ayuda del médico tradicional y las oraciones de la iglesia, reflexiona sobre

sus propias capacidades, la memoria de las enseñanzas de sus padres y de su territorio de origen le da fuerzas para decidir “ahora me voy a levantar sola”. Amanda cuenta su dura historia, al final reflexiona y expresa: “yo soy una mujer berraca”, una gran mujer, talentosa y valiente. Escuchar sus historias es importante, no sólo para acoger una experiencia, un sufrimiento ajeno, sino también porque narrar es un mecanismo en el que las mujeres se recolocan en el mundo expresando su no pasividad y, como dijo Das (2008), el valor de su resistencia, entendida ésta como la dignidad de señalar la pérdida y el coraje de reclamar el lugar de devastación (Ortega, 2008). En estas narrativas las mujeres cuentan como "abren los ojos", "ganan fuerzas", "ganan alas" y se vuelven "otras mujeres", mujeres intrépidas, rebeldes, libres. Las mujeres superan narrativamente una posición de víctima, nos demuestran las posibilidades y el coraje para actuar después de la "casi muerte", y nos hablan de los mecanismos con los que se mueven, transitan, atraviesan los propios límites en medio de la incertidumbre y el dolor. Ellas actúan, circulan cosas e hijos, negocian afectos y solidaridades, posibilidades y contingencias, y se movilizan hacia

lugares donde sea posible retomar y rehacer su cotidianidad.

## Bibliografía

BEHAR, Ruth. (2009). **Cuéntame algo aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza**. México: Fondo de Cultura Económica.

BELAUNDE, Luisa Elvira. (2000). “A woman’s strength: Unassisted birth amongst the Piro of Amazonian Peru”. **JASO. Journal of the Anthropological Society of Oxford**, v. 31, p. 31-40.

\_\_\_\_\_. (2005). **El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

\_\_\_\_\_. (2011). “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos”. In: BUNEO, Zulema (cord.). **Mujer rural cambios y persistencias en América Latina**. Lima: ICCO y EED. 2011.

\_\_\_\_\_. (2015). “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 24, p. 538-564.

BENJAMIN, Walter. (1998). El Narrador. In: **Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV**. Buenos Aires:Taurus. 1998.

BONILLA, Víctor Daniel. (1968). Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

BRUNER, Jerome. (1991). A construção narrativa da realidade. **Critical Inquiry**, 18 (1), pp. 1-21.

BURKE, Kenneth. (1957). "Literature as equipment for living". In: BURKE, K. **The philosophy of literary form**. New York: Vintage Books, p. 253-262.

BUTLER, Judith. (2011). Vida precária. **Contemporânea**. n. 1 p. 13-33 Jan.-Jun. 2011.

CANDRE, Hipolito "Klneral" y ECHEVERRI, Juan Alvaro. (1993). **Tabaco frío, coca dulce**. Bogotá: COLCULTURA.

CARDOSO, Vânia. (2007). Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. **Mana**, Rio de Janeiro, v13, n 2, p.317-345.

\_\_\_\_\_. (2009). O espírito da performance. **Revista Ilha**. Florianópolis: v. 9, n. 2, p. 197-214.

CASEMENT, Roger. (1913). The Casement Report. En W. E. Hardenburg

(Ed.), **The Putumayo the Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein** (pp. 264-338). London: Enock.

\_\_\_\_\_. (1998). **The Amazon Journal**. (A. Mitchell, Ed.). London: Anaconda Editions.

COLE, Sally. (1991). **Women of the Praia: work and Lives in a Portuguese Coastal Community**. New Jersey: Princeton University Press,

DAS, Veena. (2008). **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Editado por Francisco A. Ortega. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.

\_\_\_\_\_. (2010). "Engaging the life of the other: Love and everyday life." In **Ordinary ethics: Anthropology, language, and action**, edited by Michael Lambek, 376-99. New York: Fordham University Press.

DE MARINIS, Natalia. (2017). Etnografiar (en) el terror: el "ser testigo" y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo. En CASTRO, Yercy y BLAZQUEZ Adèle (Coord.). **Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia**. Cuaderno nº5, Imi MESO, México.

\_\_\_\_\_. (2016). Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridad y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca. **Estudios Latinoamericanos**, Nueva Época, No 37, p. 65-86.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. (1997). **The people of the center of the world**. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York.

\_\_\_\_\_. (2008). ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano, In: BERTELY, M.; GASCHÉ, J.; PODESTÁ, R. (Org.). **Educando en la diversidad: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito: Abya-Yala, 2008. p. 135-166.

FAGUA, Doris. (2015). Documentación de las prácticas lingüísticas y socioculturales de la Gente de centro, Amazonia noroccidental. **Mundo Amazónico**, n. 6(1), p. 129-146.

GRIFFITHS, Thomas. (1998). **Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia**. D.Phil. Thesis. St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford.

HARDENBERG, Walter E. (1912). **The Putumayo: The Devil's Paradise**. London: T.Fisher Unwin.

JACKSON, Michael. (2002). **The politics of storytelling: Violence, transgression, and intersubjectivity**. Copenhagen, Denmark: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.

KLEINMAN, Arthur, DAS, Veena y LOCK, Margaret (eds) (1997). **Social Suffering**. Berkeley, CA: University of California Press.

KOFES, Maria Suely. (2001). **Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas**. Campinas, Editora da Unicamp, 2001. 470 páginas.

LANGDON, Esther Jean. (1993). "O dito e o não-dito": reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. **Estudos feministas**, n. 1, p. 155-158.

\_\_\_\_\_. (1999). A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. In: **Horizontes Antropológicos**. Porte Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36.

LONDOÑO SULKIN, Carlos David. (2004). **Muinane: un proyecto moral a perpetuidad**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

MALUF, Sônia Weidner. (1999). Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes**

**Antropológicos**, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 69-82.

MALDONADO, Salvador. (2013). “Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencia de una investigación”. **Avá Revista de Antropología**, N°22: 123-144.

MCCLINTOCK, Anne. (1995). **Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest**. New York, London, Routledge.

MOORE, Henrietta L. (1994). **A passion for difference: essays in anthropology and gender**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

NIETO MORENO, Juana Valentina. (2006). **Mujeres de la Abundancia**. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

\_\_\_\_\_. (2017). **Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres uitoto, entre a selva e a cidade**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de SANTA Catarina. Florianópolis.

OCHS, Elinor y CAPPS, Lisa. (1996). Narrating the self. **Annual Review of Anthropology**, 25. pp. 19-43.

\_\_\_\_\_. (2001). **Living narrative : creating lives in everyday storytelling**. Cambridge and London: Harvard University Press.

ORTEGA, Francisco. (2008). Rehabilitar la cotidianidad. Em Ortega Francisco (ed.). **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008 p. 15-71

PINEDA, Roberto. (2000). **Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana**. Bogotá: Espasa Forum.

PEQUEÑO BUENO, Andrea. (2009). Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador. En: **Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes**. Quito, FLACSO.

RAMÍREZ, María Clemencia 2001. **Entre El Estado y la Guerrilla: Identidad y Ciudadanía en el Movimiento de los Campesinos Cocaleros del Putumayo**. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología ICANH

ROSSI IDÁRRAGA, María. (2016). **Identidade sem pertencimento?** Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro.

SACCHI, Angela. (2014). Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina.

**Patrimônio e memória** (UNESP), v. 10, p. 62-74, 2014.

SÁNCHEZ, Luisa. (2011) **De totumas y estantillos: procesos migratorios dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro**. Tesis de Doctorado en Sociología. Institut de Haues Etude de l'Amérique Latine (IHEAL). Université Sorbone Nouvelle, Paris 3. France.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y BOURGOIS Philippe (eds.) (2004). **Violence in War and Peace: An Anthology**. Blackwell Publishing.

SEGATO, Rita. (2015a). Género y colonialidad: El patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In. **La crítica de a colonialidad em ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

\_\_\_\_\_. (2015b). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa y SALDAÑA, María Josefina (Coord.). **Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación**. Universidad Nacional Autónoma de México.

SISTO, Vicente (2015). Bajtin y lo Social: Hacia la Actividad Dialógica Heteroglósica. **Athenea Digital**, 15(1), 3-29.

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.957>

TAUSSIG, Michael. (1987). **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing**. Chicago: University of Chicago Press.

TOBÓN, Marco. (2008). **La mejor arma es la palabra**. La Gente de centro – *kigipe uruki* y el vivir y narrar el conflicto político armado Medio Rio Caqueta – Araracuara. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2008.

\_\_\_\_\_. (2016). **Humanizar o Feroz**. Uma Antropología do Conflito Armado na Amazônia Colombiana. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2016.

TURNER, Victor. (2008 [1974]). **Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói. Editora da Universidade Federal Fluminense.

\_\_\_\_\_. (1981). Social Dramas and Stories about Them, In: MITCHELL, W.J.T. (org.) **On Narrative**. Chicago, University of Chicago Press. pp. 137-164.