



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL  
NIVEL DOCTORADO

**~PAMÍ'KO, COCINA Y CHAGRA: GRAFÍAS AGROALIMENTARIAS EN EL GRAN RESGUARDO  
INDÍGENA DEL VAUPÉS PARTE ORIENTAL, COLOMBIA.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A

INDIRA MARÍA FELICIANA VALENCIA VIAFARA

DIRECTOR: DR. NICOLÁS CÁRDENAS GARCÍA

MÉXICO, D.F. 2024



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL  
NIVEL DOCTORADO

**~PAMÍ'KO, COCINA Y CHAGRA: GRAFÍAS AGROALIMENTARIAS EN EL GRAN RESGUARDO  
INDÍGENA DEL VAUPÉS PARTE ORIENTAL, COLOMBIA.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN DESARROLLO RURAL

LECTORAS:  
DRA. VERÓNICA RODRÍGUEZ  
DRA. YOLANDA MASSIEU  
DRA. MAYRA NIEVES  
DRA. GIOVANNA GASPARELLO

MÉXICO, D.F. 2024



**AA**  
**Casa abierta al tiempo**  
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA**  
**METROPOLITANA**  
**Unidad Xochimilco**

**~Pamí'ko, cocina y chagra:**

**Graffías agroalimentarias en el resguardo indígena del Vaupés, Colombia.**

Indira María Feliciano Valencia Viafara

Director: PhD Nicolás Cárdenas García



## **Resumen**

Estudio enfocado en mujeres indígenas ~Pamíva de la amazonia colombiana, en el que se explora sus realidades en contextos ambientales y socio ecológicos, adentrándose en sus percepciones y pensamiento desde el acercamiento agroalimentario. Este análisis multisituado adoptó un enfoque metodológico plural, integrando las grafías, el relato y la oralitura, encaminado al contexto sociohistórico que influye en la exploración de aspectos identitarios corpóreos y de la maternidad como vinculo común.

Este enfoque investigativo impacta en la comprensión y reconocimiento de las identidades ~Pamínomiva, desafiando la escucha convencional y explorando diversas expresiones gráficas, situadas y de enunciación auto etnográfica; realizado en tiempos de pandemia por Covid-19. Además, este trabajo permite análisis críticos de las vidas e historiografía femenina ~Pamíva, así como el reconocer sus voces como un acto político y de r-existencia promoviendo el cuidado del ecosistema amazónico.

Esta investigación contribuye a la comprensión de las vidas de estas mujeres reconociendo las teorías y exploraciones performáticas en la escritura académica, que permite resignificar la vida, saberes, sabores, y cuerpos de las mujeres ~Pamínomiva del Gran Resguardo Indígena Vaupés.

## **Palabras clave**

Mujeres ~Pamíva, chagra, cocina, grafías agroalimentarias amazónicas, oralitura investigativa, relatos multisituados, agroecología femenina.

## **Aprobación**

Doctor Nicolás Cárdenas García  
DIRECTOR DE TESIS.

## Tabla de contenido

<b>ACRÓNIMOS.....</b>	<b>12</b>
Prefacio: El mundo ~Pamí'ko, mi mundo ~Pamínomiva.....	14
Cabeza ( <b>Hipóbi</b> ): Introducción.....	21
<b>I. Diseño, cuerpo sensible .....</b>	<b>26</b>
Piel humana ( <b>Kahé</b> ): objetivos de investigación.....	29
Siga y <i>se sienta</i> ( <b>Ekóri dobáhaki</b> ): conceptos operativos .....	30
Huesos (~kuá'do): la conversación como espacio de transformación .....	32
Venas (~Pipí): grafías agroalimentarias, condimento metodológico.....	42
Punto de vista, a través del espejo .....	48
Relatos situados: territorios de las representaciones.....	52
<b>II. Espejismo multisituado.....</b>	<b>57</b>
Materia gris: elementos conceptuales.....	57
<b>1. ~Pamí'ko .....</b>	<b>60</b>
A. Avávako: selva femenina.....	65
B. Territorialidades heredadas .....	69
C. Metáforas: Espacios fértiles.....	73
D. Familia y comunidad biocultural ~Pamíva.....	75
<b>2. Hióba: ciclo conceptual de la chagra.....</b>	<b>79</b>
A. Sustento y Hiobá ~Pamíva.....	85
B. Lo nuestro ( <b>Kuréhakara</b> ): sistemas de saberes ecológicos .....	90
C. Ciclos de Hióba ( <b>Ibá</b> ) .....	91
D. Origen de la chagra ~Pamíva.....	95
<b>3. Boabéheve: Explorando el lado crudo de cocinar .....</b>	<b>102</b>
A. <i>La cocina itinerante ~Pamíva promueve la agroecología</i> .....	106
B. Objetos epistémicos.....	108
Con la frente en alto: conclusiones.....	115
<b>III. Tiempo de Kairós: lugares de las ~Pamínomiva.....</b>	<b>119</b>
<b>1. Tierra (Hobó~ro): geografías cotidianas, referentes de identidad .....</b>	<b>121</b>
A. Nos denominamos ~Pamíe yávai~póeva: aproximación geográfica .....	130
B. Canasto tejido con fibra de guarumá (Abúkubi): descripción área(s) de estudio. ....	133
C. Pecho ( <b>Opébo</b> ): ~Pamínomiva del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte Oriental. ....	136
<b>2. Machete (Karóve): territorio y conflicto .....</b>	<b>142</b>
A. Geografía ribereña anfibia .....	148
B. Veneno ( <b>Ihé</b> ) .....	156
<b>C. Yagé (Mihí): extremidades en la historia geográfica .....</b>	<b>161</b>
A. Brazos (~Amú'vea): Voracidad del caucho .....	166
B. Como la palma de la mano ( <b>Pirikutúino</b> ): frontera(s) profundas.....	169
C. Dedos de la mano (~Amú'yoa): de cero a cinco .....	176

D. Soga al cuello.....	177
<b>D. Co-acciones <i>in situ</i> .....</b>	<b>179</b>
A. Piernas (~Ará'do): Legalidades de la tierra amazónica .....	181
B. Planta del pie (Kibódekori): Plan de vida.....	183
<b>Posturas erguidas: reflexiones.....</b>	<b>186</b>
<b>Proteger el cuello uterino a través de la palabra: conclusiones.....</b>	<b>190</b>
<b>IV. Interconexiones incluyentes ~Pamí'ko .....</b>	<b>194</b>
<b>Acercamientos identitarios polisémicos .....</b>	<b>195</b>
<b>1. El cuerpo humano y sus miradas. ....</b>	<b>197</b>
A. Corporalidades de las ~Pamínomiva .....	199
B. Corporeidad y chagra .....	204
<b>2. Hijas de la anaconda. ....</b>	<b>207</b>
<b>3. Etapas ~Pamínomiva. ....</b>	<b>219</b>
A. Avía: Sol de noche, sol de día. La menstruación. ....	219
B. Casarse, ser madre ~Pamí'ko. La vida adulta. ....	227
C. Huellas ~Pamínomiva .....	259
D. Ensueño: mujer de carne y hueso. ....	262
<b>El jugo de la palabra en las interconexiones corpóreas: reflexiones.....</b>	<b>265</b>
<b>V. Grafías: Comunicación a través de huellas (Yávahara).....</b>	<b>270</b>
<b>Pensamientos encarnados.....</b>	<b>271</b>
<b>1. Palpitar agroalimentario ~Pamí'ko .....</b>	<b>273</b>
A. Cocinar con las dueñas de la comida (Hatíoino) .....	280
B. El verano y las ~Paminomíva (Ihí haravia) .....	286
<b>2. Consejo de mayores .....</b>	<b>291</b>
A. La sabiduría íntima .....	292
B. Los consejos .....	294
<b>3. Ritualidad: evolución y cuidado. ....</b>	<b>302</b>
A. Dieta ceremonial .....	305
B. Bebida fermentada: chicha .....	308
C. Muquear el alimento.....	312
<b>De tripas corazón, afectos profundos: conclusiones y reflexiones.....</b>	<b>321</b>
<b>VI. Respirando profundo en la pandemia: Encuentros y reflexiones .....</b>	<b>327</b>
<b>Investigar con COVID-19.....</b>	<b>329</b>
<b>Sistema mundo: Articulación-es. ....</b>	<b>337</b>
<b>Morder el debate (Abáhaki) .....</b>	<b>343</b>
<b>Ir y venir entre disputas: lo clásico y lo necesario. ....</b>	<b>345</b>
<b>La razón (dápiaino) .....</b>	<b>354</b>

Al Corazón (~umé'di).....	361
Rumiar en las grafías, como una manera de debatir. ....	370
<b>Bibliografía</b> .....	<b>382</b>

*Esta tesis quiero dedicarla a todas las ~Pamínomiva.*

*También a mi madre y mi hija.*



## Agradecimientos

Gratitud ~Pamínomiva a cada una de ustedes que me contaron sus vidas, sus dolores y tristezas, así como narraron sus sueños que dejaron enseñanzas y esperanzas. A cada una de ustedes mujeres que sostienen el cuidado de la cultura ~Pamíva, gracias. Gracias por la manera en que alimentan a sus familias a través de las recetas tradicionales, gracias por nutrir los sueños y luchas que acogen el territorio de resguardo. Nuestro territorio. Gracias ~Pamínomiva por sus miradas, sonrisas, abrazos, y comida caliente que comparten y amamantan la vida en el Vaupés. Gracias por los silencios, profundos y comunes que sensibilizaron mis ideas. Gracias por los llantos compartidos y solitarios. Gracias por su trabajo en las chagras, gracias por mantener vigentes las recetas de las abuelas. Gracias por conversar conmigo. Gracias por ser valientes y valerosas.

Asimismo, agradezco al Gobierno Propio Multicultural del GRIVO por su apoyo, compañía y liderazgo en el territorio. Los aprendizajes que he adquirido en este espacio son valiosos. Gracias por insistir en la soberanía de nuestros pueblos. Gracias por iniciar este reconocimiento de auto gobierno. Gracias por cada lucha.

También quiero expresar inmensa gratitud para mi madre, mi columna vertebral, mi semblante investigativo. La mano que me permitió levantarme del desánimo, la tristeza y la depresión. Los brazos que cubrieron mis miedos lejos de nuestro terruño. Gracias madre por ayudarme, acompañarme, alimentarme y hacer un hogar nómada al lado de tu nieta. Gracias por estar aquí, en mi nuevo nacimiento como madre. Gracias por escoltarme en este caminar sensible como nueva mamá. Gracias madre porque sembraste resiliencia en mí y ahora cosechas amor en nosotras. Eres mi belleza pura. Mi primer hogar amoroso. Te amo.

Gracias a mi padre quien me acompañó con sus consejos, con la lectura y con la fuerza de seguir en la búsqueda de nuestra identidad ~Pamíva. Gracias por cada aporte, comentario, abrazo e influencia para sentirme ~Pamí'ko. Te amo.

También quiero dar las gracias al Doctor Nicolás Cárdenas, que con su grata paciencia me acompañó como tutor en este proceso doctoral. Gracias profe, porque pese a la distancia en los tiempos de pandemia, a las incertidumbres curriculares, las dificultades de telecomunicación y a

cada restricción del tiempo académico, siempre estuvo con su acompañamiento esclarecedor. Cada una de sus ideas sensibles lograron guiar este construir el cuerpo del trabajo y mantenerlo de pie y sonriente. Gracias profesor por su forma de ilustrar las teorías, las cuales me permitieron conversar a través de un lenguaje palpitante. Le agradezco porque usted conformó este desmenuzar las grafías con ritmos, formas y sentidos escriturales que hacen de este trabajo-cuerpo pura expresión sensible.

Agradezco también a mis lectoras que desde el primer coloquio me ayudaron a descubrir el caminar de esta tesis. Gracias Dra. Giovanna Gasparello y Dra. Mayra Nieves. El acompañamiento fue enriquecedor.

También gracias a mis compañeras y compañeros del doctorado de *La Décima*, gracias por la red, por el sostén y la alegría de conocerles. Gracias por bailar cuando pudimos. Gracias por soñar juntas e intentar sembrar semillas de resistencia para vivir sin miedo en esta Latinoamérica herida. Gracias al grupo de *Las Morras* y al grupo de *Nacemos*; chicas gracias por compartir las preocupaciones y los reconocimientos en este tiempo de estudio. Gracias por enseñarme el enojo y la dignidad. Así mismo, agradezco el tiempo que compartiste con nosotres, Daniel. Gracias por tus reflexiones sobre la vida anfibia, por tu música y por escribir juntos. Hoy, tu legado me acompaña al pensar la academia y los territorios que amamos desde la r-existencia. Descansa en paz.

Gracias a mi comadre, amiga, parcerera y colega Angélica Pineda-Silva; gracias por estar aquí para nosotras. Gracias por la escucha sincera y sentida. Gracias por los consejos, por compartirnos tu familia. Gracias por tu vida en la nuestra. Te admiro.

Gracias a cada una de las personas que en el camino compartieron respiros llenos de esperanza, a mis hermanas y hermano, a mi familia, a mis parteras, a mis lectoras/es, a mis amigas, al mar pacífico, a la selva, al alimento sanador que siempre me mantuvo firme. Profundas gracias.

Quiero agradecer también a María Paz Guerrero por su inspiración, por su manera en que convoca al lenguaje de sensaciones afectivas, cuerpos sustanciosos y dislocados; reconozco fue

la inspiración y exploración imaginativa de este trabajo. Estoy profundamente agradecida por tu apasionado enfoque en el riesgo escritural. Ha despertado mi fascinación.

Gracias a mi corazón naciente, a mi bella hija, gracias por estar aquí; me estas enseñando a vivir y ver diferente mi acostumbrado Ser total. Te amo mi amor.

Hacer esta investigación me permitió acercarme a la energía del agradecimiento, juntarme en cada tesitura de mi ser investigadora, ser mujer, madre, hija, ~Pamí'ko y des-obediente. Gracias a mí por permitirme redactar historias y pensamientos de las mujeres amazónicas. Valoro lo poético de la comprensión y la compasión como principio de mi propia relación ~Pamínomiva. Fue un tiempo intenso, que abrió mi epifanía del lenguaje. Momento fantástico. Por todo esto y más, quiero decirme ¡gracias infinitas! Lo logré.

## ACRÓNIMOS

<b>ANT</b>	Agencia Nacional de Tierras
<b>CNTI</b>	Comisión Nacional de Territorios Indígenas. Pueblos y Organizaciones
<b>DANE</b>	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
<b>FAO</b>	Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
<b>GB</b>	Gobierno Propio
<b>GRIVO</b>	Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte Oriental
<b>ICBF</b>	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
<b>FIDA</b>	Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola
<b>OPIAC</b>	Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana
<b>PIDARET</b>	Planes Integrales de Desarrollo Agropecuario con Enfoque Territorial
<b>PTAP</b>	Planta de Tratamiento de Agua Potable
<b>RTDAF</b>	Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas Forzosamente
<b>SF</b>	Ciencia Ficción
<b>SINCHI</b>	Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI
<b>TIC</b>	Tecnologías de la Información y las Comunicaciones

“Ahora bien, nos ha sido solicitado, muy amablemente, con tanta paciencia, tener una idea para un horizonte. Nosotros leemos idea y nos volvemos una bola toda compacta de miedo. Luego leemos horizonte y nos ubicamos por asociación tímida e irrefrenable de sensaciones en ese lugar, tenue lugar, molesto, nostálgico lugar, de la puesta del sol. Una idea que aparece con su condición. Así las cosas, toda idea tiene un hueco”  
(Guerrero M. P., Algo se muere pero no es para siempre, 2021:68).

Prefacio: El mundo ~Pamí'ko, mi mundo ~Pamínomiva.

“Fuego ya que me quemo (la candela viva)  
Que me quemo con candela (la candela viva)  
Que le canto hoy a Colombia (la candela viva)  
Que se quema con candela (la candela viva)  
Fuego ya que me quemo (la candela viva)  
Fuego ya con candela (la candela viva)  
Que allá viene por la calle en medio (la candela viva)  
Mujeres háganme palmas (la candela viva)  
Pa' poder seguir cantando (la candela viva)”  
(Totó la Momposina, 1993).

Mi nombre es Indira María Feliciano Valencia Viafara, a la fecha tengo 35 años, nací en el Valle del Cauca, en Cali Colombia y fui registrada a los 45 días de nacimiento en Mitú Vaupés. Mi madre es afrodescendiente del pacífico colombiano, con la mezcla española, por mi abuelo. Y mi lado paterno es ~Pamíva, proveniente de la región amazónica, frontera con Brasil. Por esto, mis ancestros son afros, españoles e indígenas brasileños.<sup>1</sup>

Mi vida es un ir y venir entre culturas, entre mestizajes, razas puras e impuras; se fusionan los genes, al igual que las comidas. Mixturas plurales que están en mi paladar. Por eso amo comer, amo cocinar, y me reconozco en estos espacios que generan sabor, deleites. Placer.

Con el tiempo mi camino profesional se abrió con la agroecología, más hacia la ingeniería, me envolví entre cálculo, física y química orgánica, lo técnico era lo mío –eso creí por mucho tiempo– por esto trabajé con moduladores de lluvia en cultivos de alta montaña, en los páramos; también estudié el crecimiento fenológico de las plantas de clima frío con la aplicación de *microrganismos*

---

<sup>1</sup> Este trabajo extrapola mi implicación personal que va en el complemento de explicar, reconstruir y reconocer historias de las ~Pamínomiva desde espacios “conocidos”, a través de mi vida, mi cotidiano, mi afectividad que puede conducir propuestas narrativas auto etnográficas. Esta escritura se construyó desde los afectos y tiene efectos en la escritura epistémica y axiológica que desea salirse de lo insensible laico, además deseo tener un acercamiento con el lector/a que refleje y cuestione las implicaciones de interpretarme/nos con toda la amplitud identitaria que vislumbra el cómo nos relacionamos. Relaciones que, deja a la vista la condición natural, material, corpórea y académica propia y colectiva, que propone resultados de interpretación complejos, complicados, pero no limitados de lo intrínseco. Retomo la definición de auto etnografía como el abordaje de la experiencia propia como una forma de llegar a la dimensión cultural, agroalimentaria, política, y emotiva que va en varias escalas, en un orden que pasa de lo pequeño a lo grande y viceversa, que involucra lo individual colectivo (Gil-Juárez, 2011).

*eficientes (EM)* con las *Passifloraceae*; además, trabajé en la caracterización de ecosistemas agroforestales selváticos, *la chagra*. Tiempos de laboratorio y registros.

Después de lo “técnico” y trabajos que se basaban en la ejecución de procedimientos para aplicar, *la receta*, la vida me permitió diversificar la academia. Cuando hice la maestría me aproximé a lo social, desde las ciencias naturales y ecológicas. Y con el avanzar del tiempo, entré a este doctorado en Desarrollo Rural desde las ciencias sociales y humanas –espacio que hasta ahora percibo más cercano a mis afectos– eso sí, desde otra cultura, latitudes y sabores picantes.

En esta academia accedí a mi lado artístico, sensible. Por lo anterior, reconozco que este doctorado me aproximó a la narrativa íntima, a mis emociones compartidas y las maternidades respetuosas. Me acercó a posturas políticas que reivindican mi vida, mis territorialidades, y mi ser mujer investigadora. Y ahora madre.

También quiero mencionar, que al iniciar el doctorado le puse sazón al estudio –según yo– con la maternidad; una mezcla como mi ADN, plural. Agridulce. O como el sancocho valluno, tiene de todo un poco, sabroso.

La suma de todo esto, me lleva a escribir esta investigación, a reflexionar, contar, dar a conocer las sustancias del alimento que va desde la palabra, los sabores, lugares, siembras, hasta las tristezas –esas que se pueden cocinar cuando se habla–.

Mi vida o la vida de cada una de las mujeres que me permiten compartirlas, están llenas de ricas historias y relatos que cuentan y se escuchan en los espacios del alimentarse. Una posible muestra de las empatías que siento cuando estoy con las ~Pamínomiva, mujeres que cuidan los territorios que dan vida; en muchas ocasiones, estas mismas mujeres cuidan la mía, enseñándome, escuchando mis ideas, locuras, desamores, o alimentándome.

Tal vez, la cocción del alimento tradicional, la cultura amazónica y la *magia salvaje*, expone virtudes y valoraciones en las autonomías y r-existencias de estos paisajes agroalimentarios selváticos. Por esto, quiero dar a conocer las percepciones de quienes habitamos y apreciamos el denominado: *pulmón del mundo*.

Entonces, al hablar de la región amazónica considero necesario mirar más allá de las cifras de oxígeno o piedras preciosas –recursos que atraen intenciones de explotación– más bien, la

invitación es a observar detalladamente los cuerpos, saberes, haceres, cuidados, territorialidades que tienen la capacidad de mantener estos ecosistemas vigentes en una convivencia coherente con la responsabilidad de su uso. Es decir, entender hoy la cadena trófica a través del alimento y el quehacer de las culturas en este habitar lugares de alta biodiversidad.

Seguramente, desde mi sentir más emotivo y romántico inicié este camino investigativo, con el tiempo reconozco la transición al sentido político, hacia la autonomía, la soberanía del comer y el cuidado de la vida.

Me gustaría dejar claro que la escucha, las miradas, hablar sin miedo o prestar atención a los silencios y a las emociones mudas del ser ~Pamí'ko, surgió como una episteme valorativa y respetuosa por nuestras raíces, por mis raíces que permite adentrarse en un espacio político de cuidado de la selva y las personas que la habitamos.<sup>2</sup>

Cabe nombrar que, desde mi punto de vista, las ~Pamínomiva son –somos– *mujeres desobedientes*<sup>3</sup>, que creamos formas concretas de mantener vigente el ecosistema selva y r-existimos en la periferia de la periferia.<sup>4</sup>

Con este contexto me reconozco en la cocina, en donde mi madre me propone un sinfín de sabores dulces, llenos de caña, de plátano maduro y verde, de la yuca dulce y el sancocho, y al tiempo disfruto de las sazones de mi familia paterna, llenos de ají, pescados de agua dulce, carne de monte ahumada y de la yuca brava. Cada una de estas latitudes convierte el sabor en placer –

---

<sup>2</sup> En esta investigación me permito volcarme a nuevas propuestas que llegaron en tiempos de pandemia. Hablar de mi experiencia, mi vida a través de la auto etnografía ratificó la importancia de transitar en los afectos y así encontrar mi sentido multisituado como ~Pamí'ko, madre, y humana, que se preocupa por el medio natural que dejaré a las demás especies.

<sup>3</sup> La desobediencia en las mujeres de nuestra América a través de la historia permite exponer vidas que impresionan por su valentía que rescatan el devenir histórico en el desarrollo sociocultural, económico y político; mujeres que lograron grabarse en la memoria colectiva por los aportes importantes y necesarios que hoy reflejan la lucha y resistencia contra la invasión. “*Las desobedientes, mujeres de Nuestra América*” es un libro que recoge biografías de mujeres hispanoamericanas que marcaron en su momento el haberse enfrentado a las reglas establecidas por las injusticias sociales (Jaramillo & Betty, 1997). Pensar en *la desobediencia* de las mujeres indígenas a lo largo de la historia, me permite inspirarme sobre levantar la voz, el cuerpo y las ideas, reconociendo lo cotidiano en la manera que se cuida la vida humana y no humana, con la consciencia de cuidado a partir de sus dimensiones y necesidades. Entonces, hablar de desobediencia es una reflexión expuesta en primera línea para reconocer el trabajo, saberes y aportes de las mujeres basados en su vida, en la agroecología y en las mujeres creando comunidades e identidades.

<sup>4</sup> La Amazonía es la periferia de la periferia según Carlos Walter Porto-Gonçalves, quien propone una mirada crítica a la socia geo historia en clave de la incursión del capitalismo moderno-colonial y las reflexiones de una región que fue y es discontinuada en tiempos y espacios (Porto-Gonçalves, 2017).



según mis sentidos del gusto— y deja al descubierto la importancia del comer, cuando en las comunidades del resguardo la cocina es el lugar más grande de la casa, o en muchas ocasiones, la cocina es otra casa.

Estos lugares del comer me permiten estar allí, en primera banca, o al lado del fogón escuchando la vida, dolores, chismes, enfermedades, consuelos y lágrimas de las mujeres que me han acompañado como madres, tías, amigas, primas, y vecinas; ahora, en la cocina indígena vivo los primeros pasos y palabras de mi hija. Así se cocinó este proceso investigativo, a fuego lento, con espacios que abren un nuevo deleite, la maternidad; misma que cambió mis visiones, el ver, sentir y actuar con variaciones cuando *el ojo del observador* está en las múltiples miradas de mi sentido de creatividad o falta de la misma.<sup>5</sup>

Luego, estos nuevos espacios que transito reflejan los lugares en los que crecí y creía ya conocía, pero ahora me proponen otras indagaciones que se agudizan o desvanecen al ser madre y académica, en tiempos de pandemia.

Los cuestionamientos nacientes van y vienen con la franqueza de que mi entorno familiar, cultural, profesional, materno, y mis sentidos de emotividad se agitaron frecuentemente en este trabajo. Por esto, el panorama que propongo con las conversaciones y reflexiones sobre la vida de las mujeres del pueblo ~Pamíva, cuentan sobre esa *otra* parte borrosa o no vista; que a través de la escucha —en la cocina, en la mesa, al momento de comer— deja *ver* las corporalidades y emotividades de las ~Pamínomiva. Este panorama se cocina por mí, a través de la escritura, emociones, afectos y lagrimales en regeneración.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Paul Watzlawick y Peter Kring (2009).

<sup>6</sup> Esta investigación no pretende enfocarse en mí, pero sí contar cómo me relaciono con las mujeres indígenas del pueblo ~Pamíva del Vaupés. Así mismo, reconocer que este trabajo está marcado con “ventajas” etnográficas, el Shock cultural que habla Martha Patricia Castañeda (2012) que trae consigo relaciones de comunicación y confianza que sintetizan las condiciones de género; es posible afirmar que pasa de ser una etnografía descriptiva a una sustentada en una escritura política de la cultura que involucra/compromete la vida de las minorías incluida la mía como investigadora. Es un constante reflexivo sobre la importancia de la mutua percepción. Así mismo, reconocirme en la investigación desde mi postura etnográfica y mi compromiso en la misma investigación desde los posibles aprendizajes y conocimientos basados en la importancia de la diversidad agroalimentaria en el resguardo. De igual manera es relevante establecer relaciones plurales e interdisciplinarias que se incorporen en la *antropología de la comida* como base material, simbólica y de resistencia ante las territorialidades de despojo, que se vislumbra a partir de interpretación -y sentires también propios- de la vida cotidiana en la voz de las ~Pamínomivas de diferentes latitudes del resguardo y que está conectado en lo que propone Laura E. Corona (2021), cuando dice que las

**Mientras escribo, rememoro**

a-fuera viajera.

Ve, mira, observa.

Mis ojos ciegos *desobedientes*, agridulces  
corporalidad quieta, cortisol enfrenta emociones, lejanas cercanas.

Parir: mujer negra, blanca, india, colorida.<sup>7</sup>

De carne y hueso,

alimenta tuétanos, fluidos arden, abrazan  
pulmón del mundo: respira, especie humana

asfixiada, sigamos *fuego ya que me quemó*

anaconda ancestral

silencio

---

investigaciones deben tener posicionamientos que reflejan *conceptos operativos* en los que se incluyen al investigador/a; para este caso los conceptos están interrelacionados con la chagra, cocina, y la identidad femenina ~Pamí'ko -incluida la mía-. Esta cocción investigativa que cuenta de los sentidos, valores y la construcción social de la cultura del comer, entrecruza la labor académica a partir de las conversaciones en los espacios familiares, de convivio, producción, cocina y de crianza en compañía de mujeres. Entonces, la apuesta a los códigos éticos va encamino a contar, explicar, describir, transmitir y escuchar cómo se cuida la vida de una mujer, interpelando las emociones, que anudo mi compromiso generacional y a mi recorrido académico.

<sup>7</sup> Indira.

I.

Indira ríe y se abre el día en su frente

todo fuego fulge alebrestado fulge

ardor brasa marina es la cara de Indira

cuando ríe también es una planta.

De pronto, en la torcedura de sus labios,

mi infancia

sueño poroso, tierra áspera lunar

se asoma

y roba los labios de Indira

y roba sus dientes: espejos diminutos.

Me aferro a su gesto

porque en el gesto de Indira está su madre: Rosa

y Rosa, sus manos, son mi niñez

(Guerrero M. P., Moradas Interiores , 2016:49)

“Mi pequeño recorrido de hoy tiene tres paradas. La primera se ocupa de lecturas muy corpóreas y sensuales, propias de gente sencilla. La segunda, del salto a la escritura, que es cosa de gente que, a sabiendas, se complicó la vida. Y la tercera, se asoma con alguna timidez al ciberespacio y los mundos virtuales, donde da la sensación de que los lectores tienden a volverse cada vez más livianos y transparentes. La pregunta quiere ser, en cada caso, la misma: ¿dónde está el cuerpo? o bien ¿dónde está el enigma? o bien ¿cómo afecta a la lectura el drama humano del cuerpo, el tiempo y la palabra” (Montes, 1999: 3)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Hago un reconocimiento escritural a los planteamientos de Graciela Montes (1999) pues coincido con la construcción cuestionada sobre el tiempo, el cuerpo y la escritura, una serendipia afortunada y reflexiva que expone mis propias gráficas como investigadora. Aclaro, las paradas no van en este orden que la autora propone, pero sí se interconectan permanentemente.



*Foto 1 Metáfora gráfica del tiempo. Cocción de casabe de almidón de yuca. Año.2022*

## Cabeza (**Hipóbi**): Introducción

La existencia humana comienza en el norte ¿o en el sur? ¿arriba o abajo? El cuerpo humano inicia en la cabeza, la cual se articula de manera fluida entre el centro y las periferias; eso sí, cuando se está saludable, en equilibrio. Esta parte superior, pensante, imaginaria, creativa, de la memoria y la toma de decisiones, es enorme. Es el lugar en donde se ubican los órganos más sensibles del cuerpo humano, como la materia gris. Sistema nervioso central grisáceo integrado por las neuronas que permiten la comunicación, los pensamientos, la creatividad y la toma de decisiones.

En la cabeza también se ubican los ojos, órganos que perciben la luz y la convierte en impulsos electroquímicos que viajan a través de neuronas, que nos ayudan a comprender el mundo, los mundos –espacio de observación–. Y también en la parte superior del cuerpo humano está la boca, lugar que da la entrada a la comida –activa las papilas gustativas– y da la salida a las palabras. Desde la cabeza se trasmite la dopamina al cuerpo, entra el oxígeno y los sonidos a la materia viva. Cada parte de la cabeza se desempeña de forma sublime, es exacta, lo cual permite el funcionamiento extraordinario del cuerpo (oídos, boca, ojos y nariz).

¿Será posible ejecutar una posición corporal que permita la armonía entre la cabeza y las demás extremidades? ¿Equilibrio, mente cuerpo? ¿razón y corazón?<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Mi interés de hablar del cuerpo humano en esta investigación, nace de mi embarazo, confieso que quedé admirada de cada etapa que viví durante cuarenta y dos semanas de gestación; cada reacción de mi organismo de manera sabia germinó otro ser vivo –adentro de mí–. El cuerpo humano es la representación de un complejísimo ecosistema exacto, que nace, crece, se reproduce –no siempre–, envejece y muere; somos minerales, agua, materia orgánica, gases y moléculas. Por lo anterior, cada función, cada acción del cuerpo humano en este trabajo es una metáfora de la vida, de cómo se puede equilibrar el mundo cuando todo aporta en función del otro, cuando cada parte cumple con su trabajo. Lo más increíble del cuerpo humano sexuado de mujer, es poder comprender su materia pura, en el entendimiento de su función como múltiples elementos químicos y físicos que participan y permiten el funcionamiento “perfecto” que se relaciona con los otros ecosistemas cuando se hace la vida humana a través de cuerpos materias, emociones y sueños. Asimismo, propongo pensar en cómo el alimento permite sostener de forma digna y sana a las personas. Con este contexto, en el recorrido de esta investigación se encontrarán con apartados nombrados como los *órganos del cuerpo humano*, pensado en la materia que se regenera o descompone según las necesidades, según su función. Con esta forma armé el cuerpo del trabajo investigativo. Espero abrir varias reflexiones sobre las corporalidades diversas, que involucran culturas, sexualidades, emociones, raza y género, a partir de la conciencia cuerpo-materia y el espectro llamado humanidad.

Los acercamientos a la vida de las mujeres indígenas pertenecientes al pueblo ~Pamíva pueden interpretarse de diferentes maneras. Una de ellas es la relación con el alimento tradicional en el territorio amazónico, con paisajes de múltiples aristas al momento de explicar las analogías culinarias y agrícolas a través de sus vidas, cuerpos y emociones.

Quizá este panorama de relaciones, dinámicas y prácticas en el modelo agroalimentario, desarrolla en las ~Pamí'ko (mujer ~Pamíva) la posible reivindicación de lo político a través de su quehacer y participación de lo comunitario que permite acercarse a las conversaciones cotidianas, corpóreas, e íntimas, que transitan historias individuales que se colectivizan por compartir la cultura o el hecho de ser mujer indígena.

Lo anterior, sitúa a la ~Pamí'ko como el sostén de lo agro gastronómico de la cultura, en los sentidos que abarcan la custodia de semillas, la palabra, la crianza, la gastronomía y la administración de la selva húmeda tropical, en contextos de disputa geográfica, política, administrativa, ambiental, emocional, y tradicional.

Cada espacio que aquí se escucha, siente, analiza, reflexiona y se observa, en diferentes posturas que pretenden visibilizar las tristezas y los ensueños de las mujeres indígenas que habitamos en la selva; forma de reconocer nuestras trayectorias, *r-existencias* y *cuidados* que encarnamos.

Con este panorama, esta cohesión escritural aproxima territorios multiescala, para contar y analizar lo cotidiano de las mujeres, a través de las percepciones históricas que exponen la cultura, el cuerpo humano, las territorialidades y *modos de ver* en clave ~Pamí'ko.

---

\*

Así mismo este trabajo tendrá transiciones en su lectura a través de la escritura en capas.

<sup>10</sup> Este documento combina la escritura en capas, que pretende hacer un trabajo introspectivo sobre el sentir a partir de una propuesta de la sistematización enfocada a una *investigación narrativa* que entra de lleno en territorios de experiencias personales inmersas en contextos socioculturales con la necesidad de la reflexividad a través del relato. Amerita en este espacio exaltar la investigación narrativa de la que habla Mercedes Blanco (2017) quien propone desde un término polisémico hablar de los relatos como datos, las narrativas e historias como formas representacionales, narrativas como análisis de contenido, narrativa como estructura, y así sucesivamente la importancia de la reivindicación de las vidas individuales a través de la compleja dimensión subjetiva, necesaria para ejercitar la reflexividad.

En este orden de ideas, las etapas corpóreas de las ~Pamínomiva (colectivo de mujeres ~Pamíva) se muestran en un sentido cercano a los ciclos naturales del alimento, ligado a la palabra y emociones compartidas.

Los acercamientos al mundo ~Pamíva se hacen a través de las conversaciones y el recuerdo: como un *espejismo* del pasado, que habla del tiempo cíclico –según nuestra propia cosmología–.

Este escrito cuenta con rasgos bibliográficos, teóricos que arman partes del cuerpo escritural –a veces desmembrados, o, a veces con un sentido sensible de la investigadora– con tonos claros oscuros, amargos dulces, visibles e invisibles, pero que, en todo caso acogen relatos de las historias personales y territoriales que aproxima las manifestaciones de la vida ~Pamí’ko en el resguardo indígena del Vaupés.

Abrir panoramas complejos sobre la gastronomía que aún se encuentran en los relatos y en las *grafías*; contienen *afectos*. Mismos que abren los aspectos etnográficos y auto etnográficos que se usan en diferentes tiempos y lugares, logrando relacionar el entramado escritural sensible y situado; que concientiza metodologías valorativas y plurales rastreando lo cognoscitivo hacia los vínculos sensibles.

Siguiendo la línea de Aitza Mirosalva (2022) quien detalla en la auto etnografía el ejercicio afectivo en el cual se implica reconocer la praxis que asume nuestras fragilidades, en la fragmentación de lo personal, lo observado, y lo analítico para abordar una *investigación como trayectoria política* y también una *escritura desobediente* como práctica política.

Para este trabajo la escritura en capas, propone hacer el análisis de la analogía del alimento tradicional, alrededor de la vida ~Pamí’ko relacionadas con la chagra y la cocina, acompañado de descripciones poéticas que permiten desplazar razonamientos insensibles sobre lo humano y no humano, desde el corazonar que pone en el centro el cuidado de la vida.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Según Patricio Guerrero Arias, hablar desde el corazón implica poner el cuidado en el centro de la vida, del cuerpo, de las emociones, y conceptualiza la reflexividad y la epistemología sensible cuando hablamos de la madre tierra. CORAZONAR Una Antropología comprometida con la vida. Miradas “Otras” desde Abya-Yala para la descolonización del poder, el saber y el ser. (Guerrero Arias, 2010)

Así mismo, reconozco mi lugar de enunciación a partir de los *conocimientos situados*<sup>12</sup>, al ser mujer ~Pamí'ko urbana, madre, viajera, académica, y amante a la cocina, que exploró lo conceptual de las gráficas gastronómicas a través de la fotografía, las historias propias, la música, las emociones compartidas, silenciadas, el valor de tener cuerpos alimentados en la selva y fuera de este lugar, que finalmente recrean la identidad femenina propia.

Estos acercamientos se anudan además a los paradigmas de los estudios rurales a partir de los diálogos personales, culturales, ambientales, gastronómicos, políticos y académicos, con la intención ética relacionada en proteger el conocimiento agroalimentario selvático y diverso.

¡Porque lo que sucede en la cocina, la chagra y en el corazón también es un asunto político!<sup>13</sup>

En relación a los distintos tiempos y espacios abarcados en este recorrido investigativo, es importante mencionar que este trabajo se llevó a cabo en siete comunidades del Gran Resguardo Indígena del Vaupés Parte Oriental, mientras que los análisis y la escritura tuvieron lugar fuera del territorio colombiano. Esta dinámica me permitió adquirir perspectivas diversas, experimentar diferentes emociones, expresiones y debates, lo cual enriqueció enormemente este trabajo debido a mi condición de extranjera, que agudizó mis vivencias y la forma en que realicé esta investigación.

Trabajar en lugares y momentos multisituados me permitió comprender aspectos analíticos que se desplazan y se desprenden en los espejismos de múltiples ubicaciones. Este enfoque se originó durante los períodos de aislamiento social generados por la pandemia de COVID-19 y me permitió redactar una tesis en medio de una crisis sanitaria prolongada.

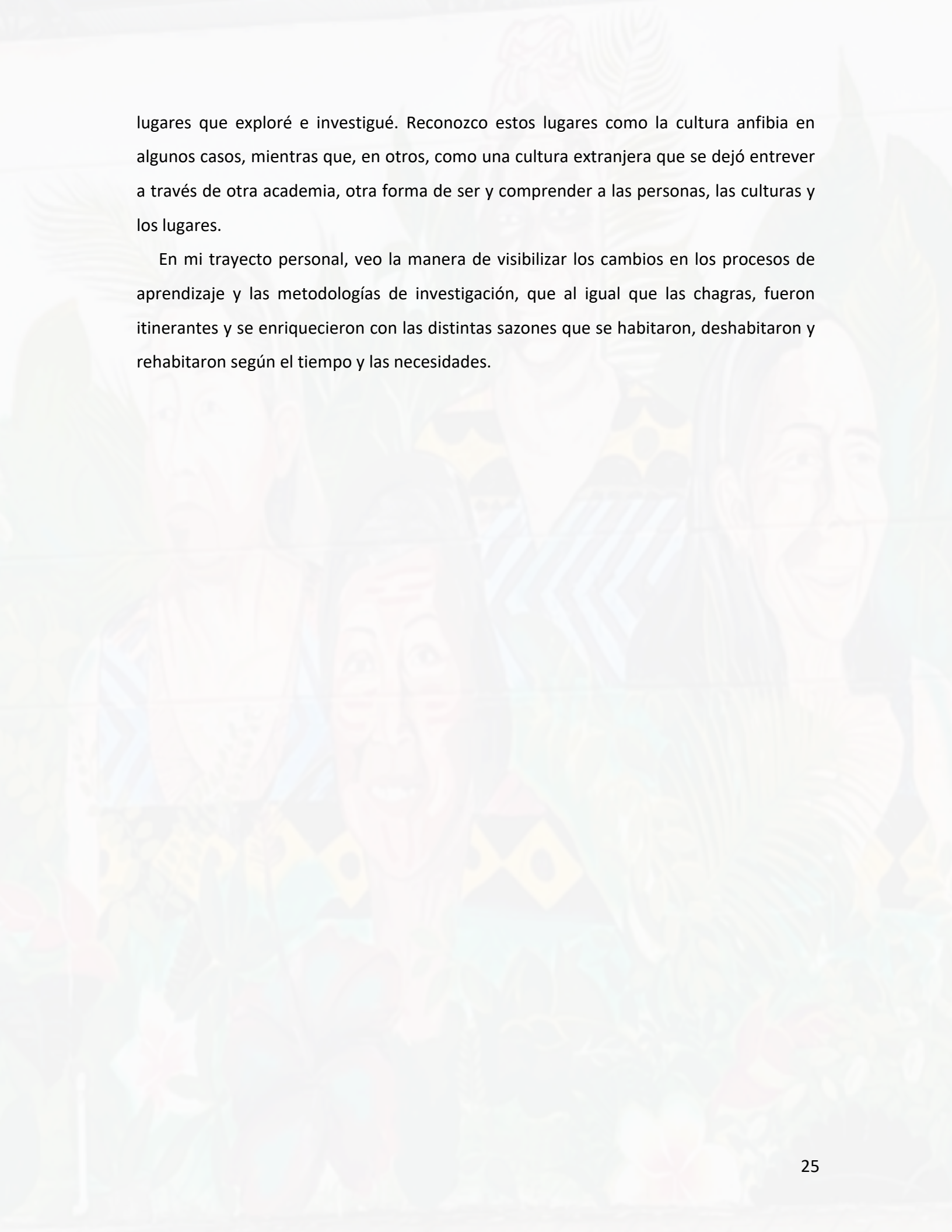
Esta investigación multisituada refleja una movilidad emocional, teórica y espacial que revela las realidades diarias y los desplazamientos marcados por los contextos de los

---

<sup>12</sup> Los conocimientos situados que aquí intento desarrollar parten de mi conciencia emancipadora construida en lo personal, cultural y profesional. Lo que escribo es una apropiación de lo que conozco y entiendo de estos lugares y personas. No pretendo escribir una historia única, en cambio sí una historia situada (Haraway D. , 1991).

<sup>13</sup> Frase modificada ¡Porque lo que sucede en la cocina, también es un asunto político! de Giobanna Buenahora Molina en el prólogo, fogón de negros: el arte de guisar a la manera del país (Ossa, 2006).



The background of the page features a faint, artistic illustration of a group of people, likely of indigenous descent, wearing traditional, colorful clothing with geometric patterns. The illustration is rendered in a soft, light tone, blending into the white background.

lugares que exploré e investigué. Reconozco estos lugares como la cultura anfibia en algunos casos, mientras que, en otros, como una cultura extranjera que se dejó entrever a través de otra academia, otra forma de ser y comprender a las personas, las culturas y los lugares.

En mi trayecto personal, veo la manera de visibilizar los cambios en los procesos de aprendizaje y las metodologías de investigación, que al igual que las chagras, fueron itinerantes y se enriquecieron con las distintas sazones que se habitaron, deshabitaron y rehitaron según el tiempo y las necesidades.

## I. Diseño, cuerpo sensible

El entramado gráfico de la alimentación en el territorio selvático, requiere discutir acercamientos que comprendan el orden de la vida de las mujeres ~Pamíva como: la narrativa, los argumentos legales, la protección de lo femenino de la selva y la interpretación del mundo amazónico como un todo.

Todo ello, en función de la extensa búsqueda interpretativa de la realidad, una que sea inclusiva y equitativa en uno o varios sistemas de expresiones de pensamientos, que incluya posturas propias, teóricas, o ambas, representadas en los perfiles de las mujeres, cuidadoras de la vida, en una posible aproximación plural.

La intención de este camino investigativo desea no apropiarse de una descripción que limita, naturaliza o particulariza. Tampoco busca encasillar conceptos específicos. Por el contrario, se propone complejizar desde la cotidianidad, la selva nutricia: atlas de sabores, texturas, colores, tecnologías y objetos epistémicos, que están vigentes en las actividades realizadas exclusivamente por las ~Pamí'ko. Mujeres que a través de su crianza, trabajo comunitario, liderazgo político y organizativo, mantienen vigente la chagra y la cocina tradicional ~Pamíva.

Ambos escenarios chagra y cocina están presentes en sus quehaceres y formas de vida indígena, que se enfocan en conservar la cultura viva; con sus cuerpos, emociones y maneras de trabajar lo agrícola el día a día.

Entonces, este trabajo busca construir o deconstruir lo que se registra sobre la condición, posición y roles de ser mujer indígena en las comunidades de resguardo en el Vaupés. Describir y reflexionar este panorama aflora la personificación de la ~Pamí'ko, con tintes en los sentidos políticos multisituados.

Maneras diversas de sentir y entender el territorio desde sus vivencias; en carne propia se permite incorporar sensibilidades emotivas al estudio de lo gráfico alimentario. Aquí también me expongo, de manera visceral, con mi corazón sentido, criado y sofisticado, al sabor de la brava yuca y ají perfumado. Se trata del afecto. Y sí, soy quien investiga y describe.

Hay que mencionar, además, que los análisis y explicaciones de lo político multisituado se forman a través de las prácticas y conocimientos, que ayudan a vislumbrar la identidad ~Pamí'ko, a través de sus percepciones.<sup>14</sup>

Precisamente, esta investigación desea contribuir a la construcción de la memoria de las mujeres indígenas, quienes vivieron históricamente la invasión de las misiones religiosas, la esclavitud en tiempos del caucho, el conflicto armado, la minería, entre otros momentos que aún develan una profunda resistencia femenina, y que a viva voz encaminan las coordenadas de la discusión respecto a la noción hegemónica del desarrollo. Propuesta denominada por Escobar (2014) como *mujeres creando comunidad*<sup>15</sup> y que, para este trabajo, nombro: *Las hijas de la anaconda y la yuca brava, cuidadoras de la selva*.<sup>16</sup>

Situar lo retrospectivo y lo actual en el cultivo, cosecha y transformación del alimento ~Pamí'va, resalta las propiedades de la comida tradicional, además del cuidado que ejercen las mujeres sobre la selva, como el conjunto de prácticas que mantienen la semilla viva, y las recetas. Estas actividades son claves para saborear la experiencia de las abuelas y el sabor de la *cocina materna*.

Por esto, el territorio selvático tiene dinámicas cotidianas sobre qué, cómo y cuándo se come. Simbólicamente, el alimentarse posibilita la interpretación de los espacios, las gestiones propias del lugar y las vidas que lo habitan. Especialmente, las vidas de las ~Pamí'nomiva.

---

<sup>14</sup> Retomando a Polanco (1981) La *identidad* se convierte en el prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los aspectos de interés de la vida cotidiana. Entonces, aquí la identidad pretende conocer las manifestaciones de luchas culturales con intensidad y escalas variables que personifican el ser mujer; con el objetivo de proteger la identidad ~Pamí'ko, a la comunidad y si es posible consolidarlas.

<sup>15</sup> Este concepto, del grupo *Comunidad mujeres creando comunidad*, es en realidad una propuesta teórica y marco de una política coherente y radical para la despatriarcalización de la vida. Involucra una crítica frontal al capitalismo neoliberal; un rompimiento con los feminismos occidentales y las políticas de equidad y diferencia que se derivan desde allí; una reconceptualización del género como categoría relacional de denuncia, incluyendo su descolonización; una discusión sustancial de los patriarcados originarios, indígenas y populares; y, un marco interpretativo de "lo comunal". (Escobar, Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, 2014)

<sup>16</sup> A los pueblos indígenas del Vaupés se les reconoce como los hijos e hijas de la yuca brava, así como hijas e hijos de la anaconda ancestral.

En este contexto, propongo como eje metodológico las *grafías*<sup>17</sup>, para reconstruir lo narrativo, corporal y emocional ~Pamí'ko a partir de la dignidad, el respeto, y la diversidad en los espacios agroalimentarios tradicionales. En consecuencia es primordial preguntarse: ¿Cómo la ~Pamí'ko ordena su vida agroalimentaria desde una perspectiva situada e histórica en el Gran Resguardo Indígena del Vaupés?

De esta pregunta global, se desprenden otras interrogantes no menos significativas, ¿Cuál es la percepción de la ~Pamí'ko de la chagra y la cocina tradicional? ¿Cuáles son las grafías agroalimentarias del pueblo ~Pamí'va? ¿Cuáles son los conocimientos y prácticas entorno al alimento tradicional que están ligadas a las vidas, cuerpos y emociones de las ~Pamí'nomiva? ¿cómo se construye la identidad femenina ~Pamí'ko en el Gran Resguardo Indígena del Vaupés? ¿cuál es el vínculo entre la identidad femenina ~Pamí'ko y los mitos de origen de la chagra? ¿cómo las ~Pamí'ko expresan las emociones en cada una de las etapas al ser mujer indígena que vive en el amazonas colombiano? ¿cómo son las etapas de vida de las ~Pamí'nomiva? y ¿qué emociones, sentimientos y afectos están vinculados a estas etapas? ¿Cómo la investigación permite situar una identidad autorreflexiva a través de la experiencia de vida de la investigadora? ¿cómo la autoetnografía permite reflexionar sobre la construcción de las múltiples identidades femeninas ~Pamí'ko?

Y es justamente aquí, desde el entramado agro gastronómico y femenino actual, que se siente la crisis sanitaria del COVID-19. A partir de ella aparecen nuevos impactos y resistencias que son afrontados desde el cuidado para nutrir los cuerpos, el conocimiento del manejo de la selva productiva y el uso de la medicina tradicional para cuidar-se ante una pandemia. Por esto me pregunto: ¿cómo los conocimientos, los cuerpos y los territorios de las ~Pamí'nomiva vivieron la crisis sanitaria del COVID-19? ¿Y cómo la pandemia afecta esta investigación? Estas últimas preguntas se discuten dentro un

---

<sup>17</sup> El significado de grafías, va en el orden de representar lo verbal a través de la imagen fotográfica y viceversa, con aclaraciones sentidas, representadas en una expansión observante que desahoga diferentes aristas textuales, visuales, musicales y emocionales. Lo que permiten reconstruir la historiografía ~Pamí'ko, vigente, visible, perceptible y alimenticia. Las grafías amplifican entramados de la vida cotidiana, exponen las formas agroalimentarias tradicionales del territorio y se acercan a diferentes formas de interpretación, a través de la éfrasis y la oralitura. Entonces, las grafías son tiempos y espacios específicos, en la construcción infinita entre la vida material e inmaterial culinaria; utopías construidas a partir de las territorialidades femeninas amazónicas

contexto de represión, abuso del poder, corrupción, muerte sistemática de lideresas ambientales, sociales y culturales, además de una profunda crisis económica que exacerba el contexto de violencias hacia los pueblos indígenas, sus mujeres y territorios de la Amazonía colombiana.

### **Piel humana (Kahé): objetivos de investigación**

A continuación, se exponen los objetivos que conducen esta investigación, propuestos para transitar respetuosamente el conocimiento del pueblo ~Pamíva, las ~Pamínomiva y las/los autores que hacen parte de este entramado investigativo. Esta narrativa está rodeada de espacios, tiempos, emociones, y sensaciones visuales, orales, musicales, poéticas, entre otras que, metafóricamente, representan el órgano más sensible del cuerpo humano: la piel, palpable y visible, sin discriminación racial, en su función protectora.

#### **Objetivo General:**

Explorar y analizar la identidad ~Pamí'ko a través del conjunto de prácticas, conocimientos, emociones y corporalidades multisituadas vinculadas al sistema agroalimentario a partir del relato y las grafías en el gran resguardo indígena del Vaupés parte oriental.

#### **Objetivos Específicos:**

1. Comprender cómo se han configurado histórica, social y culturalmente las prácticas agroalimentarias multisituadas del gran resguardo indígena del Vaupés parte oriental.
2. Analizar y documentar como es la construcción de las identidades ~Pamí'ko por medio del relato centrado en las etapas asociadas a las corporalidades y emociones.
3. Explicar las grafías de vida de las ~Pamí'ko relacionadas con los espacios de la chagra y la cocina.
4. Reflexionar sobre los impactos del COVID-19 en el resguardo del Vaupés y en esta investigación.

## Siga y se sienta (**Ekóri dobáhaki**): conceptos operativos

Antes de emprender este camino, es necesario habilitar algunos conceptos e información para concebir el contenido que se analiza, interpreta, y discute sobre los lugares y las mujeres indígenas pertenecientes al pueblo ~Pamíva.

Inicio con la ubicación del pueblo ~Pamíva, en esta investigación se encuentran en los ríos Cuduyarí, Querarí y Mitú, específicamente en el resguardo indígena del Vaupés parte oriental, sur de Colombia. Este pueblo indígena es reconocido por el gobierno colombiano como el pueblo Kubeo, Cubeo.

En el censo nacional realizado en el año 2018, se reportaron 14.074 personas auto reconocidas como ~Pamíva, hablantes de ~Pamié o Cubeo. (DANE, 2023)

En cuanto se hace alusión a la mujer indígena perteneciente al pueblo ~Pamíva se nombra como ~Pamí'ko y cuando se hace referencia al colectivo de mujeres hablantes de la lengua se les nombra: ~Pamínomiva.

Ahora bien, los conceptos que aquí se manifiestan reconocen las reflexividades en el orden de lo cotidiano de la cocina y chagra (Hiobá en lengua ~Pamié), con acercamientos a las narrativas, mitos y leyendas, que de manera directa hablan sobre los roles y la división sexual del trabajo femenino; conectados con los consejos de mayores, las dietas, y el comportamiento sociocultural tradicional apropiado para encarnar cuerpos, sentimientos y sueños específicos en las mujeres.

En este orden de ideas, será preciso decir que este espacio investigativo deja expuesta la *figura femenina* ~Pamí'ko esbozada en la concepción del cuerpo, al ser mujer indígena desde una esfera sociocultural ordenada en la *política en femenino*<sup>18</sup>; que reconoce la función del cuidado, hacia los padres en la vejez, su contribución en la crianza y el mantenimiento de la familia, como también su participación en las festividades que aportan a un sistema de costumbres y tradiciones de esta cultura, lo que ha contribuido a caracterizar a las mujeres indígenas (Cabrera V. R., 2015:60).

---

<sup>18</sup> La política en femenino desea resaltar la resistencia en relación con la dominación y explotación en lugares altamente biológicos y culturales. Ampliación de la política en femenino ver Raquel Gutiérrez Aguilar. Autonomía, autogobiernos y transformación política, economía social (Aguilar, 2014:275)

Estas observaciones se relacionan con aspectos sobre la figura ~Pamí'ko, en posición hacia el cuidado que implica sostener e incluso incrementar el bienestar de *otro* ser viviente, lo cual pretende abrir una reflexividad sensible a partir de vivencias, emociones y cuerpos chagreros, que en este entramado relacional construye las identidades de las ~Pamínomiva.<sup>19</sup>

Con este contexto, la posición, condición e identidad ~Pamí'ko es el útero investigativo, a través del cual se presentan recopilaciones, sobre lo que piensa, hace y dice a partir de las actividades situadas. Así, como sus vivencias y sentires en sus cuerpos, que condensan historias propias y compartidas; ya no únicamente como algo dado que se comparte sino, ante todo, como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente (Aguilar, 2014).

En este orden de ideas, la identidad ~Pamí'ko expone códigos sociales en el comer, que conectan sabores y colores, con la infancia, nociones sensoriales, rituales, historias situadas, afectos, ciclos en el cuerpo de la niña mujer, y las grafías corporales de las amazónicas, que van más allá de razones hermenéuticas y celebra las emociones. También de quien d-escribe.

Siguiendo a Mintz (2003) :

“Es probable que en los sabores de la comida encontremos la más fuerte e indeleble marca de los aprendizajes de la infancia, las lecciones que más permanecen en el tiempo pese al colapso del mundo que las generó, y que más perdurablemente sostienen la nostalgia. El universo perdido es, después de todo, el universo materno, el mundo de los gustos primordiales y la comida básica, de las relaciones arquetípicas y de la bondad cultural arquetípica, en la que el placer recibido es parte integral de todos los placeres” (Mintz, 2003:10).

---

<sup>19</sup> Las identidad-es en este trabajo se propone complejizar desde las diversidades, en el que se cuestiona la homogenización de los cuerpos, emociones y afectos; mismos que desaparecen con las condiciones, posiciones y división sexual del trabajo. Las diversidades identitarias exteriorizan el derecho a sentirse bien, con la valoración de los sueños personales que, aunque sean diferentes a los perceptos ancestrales, aportan a la vida digna en estos lugares. La identidad permite defender el territorio (propio y colectivo), bajo una consigna digna y respetuosa con la vida humana y no humana y reconoce las diversidades dentro del pueblo ~Pamíva. Lo esencial está realmente en cómo se articula la identidad individual con dignidades colectivas. Cómo lo refiere Polanco (1981): “Encontrar una salvación individual para problemas compartidos”.

Estos rasgos y códigos situados de la identidad ~Pamí'ko recogen vivencias agradables, sentidas y dolorosas, que coexisten con la figura de ser madre, pareja, familia y comunidad.

La mujer ~Pamíva cumple con un itinerario de reproducción de la agricultura y la vida en comunidad en el bosque denso y lluvioso selvático. A veces complejos de describir. Razones por las cuales esta investigación se alimenta de fotografías, efervescencia de este documento, que tienen el firme sentido de conectar las comprensiones de las múltiples miradas. Aunque el verdadero contenido de la fotografía es invisible, porque no se deriva de una relación con la forma sino con el tiempo (Berger, 2015).

Las imágenes aluden a exaltar las aproximaciones de lo gráfico como lenguaje propio, que se traduce con la reflexión manifestada en la pesquisa visual, narrativa, sonora y creativa; erguido a través de la consciente observación, representación corporal y testimonio humano, a través de un lenguaje visual, no verbal, emocional y estacional.

El tiempo, expone potencialidades en la fotografía, que evoca comprensiones empáticas de los mundos percibidos por las ~Pamínomiva y por otras personas. De ahí que las miradas que capturo deseo convertirlas en historias a través del tiempo.

Así como lo plantea Leavy (2009) a través de Dawn Mannay:

“Tal vez, más que ninguna cosa, los métodos visuales que se basan en la representación pueden hacer que los hallazgos de la investigación cobren vida, añadiendo dimensionalidad y exponiendo aquello que de otro modo sería imposible de (re)presentar” (Mannay, 2017:131).

En la línea de Mannay se invita a observar desde distintas aristas, reflejos relacionados con las formas de ver las grafías agroalimentarias y las emociones, determinadas por mi propia visión del mundo. (Mannay, 2017)

En palabras de John Berger, “una imagen puede ayudar aclararlo” (Berger, Para entender la fotografía, 2015).

**Huesos (~kuá'do): la conversación como espacio de transformación**

En este acercamiento a los conceptos que operan este documento, exploro la referencia situada que acentúa la percepción de la *conversa*, propuesta metodológica desde la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS), que parte de la premisa de que



existen distintas formas de conocer y comunicarse en el universo consensual que se constituye principalmente en la conversación informal, la vida cotidiana.

Según Ángela Arruda la “Teoría de las Representaciones Sociales y la teoría de género” plantean que la *conversa* es el espacio del universo consensual, que representa un grupo de iguales, todos pueden hablar, así como la conversación tienen complicidad, accede al sentido común y a la conciencia colectiva, en el que se perfila la propuesta metodológica para el estudio de perspectivas.

“La conversa, el juntarse alrededor del fuego, ese ir y venir de las palabras, a partir de los sentires” Finscue (2021) a través de (FIMI, 2021:13)

Anudado a lo anterior, *la conversa* en pueblos como el ~Pamíva, representa el diario vivir en la cocina donde hay un tiempo para contar la vida, las raíces del pueblo, el origen, el nacimiento de cada clan, las historias y el consejo de las personas mayores. Además de ser el espacio indicado para transmitir las recetas tradicionales.

Espacios como la cocina y la chagra, junto al fogón, revelan lo íntimo, lo vivido y lo sentido en el cuerpo. Aquí es donde las palabras dan voz a lo que se ha quedado en la mente y en el corazón a lo largo del día, encontrando su propia expresión.

Finalmente, la última clarificación en esta apertura investigativa conceptual, tiene que ver con la forma escritural en capas, este espacio propone exponer la experiencia propia, sentida y situada de la investigadora. Motivación personal para entretrejer las experiencias con las otras ~Pamí'ko, entre iguales, así como el sentido de las reflexiones narrativas artísticas, con la recopilación, exposición, sentido y formas de revelar múltiples voces de introspección propia y compartida que muestra los hallazgos de estar en otros lugares, tener otras miradas, sentir y entender las categorías desde una enunciación propia y emotiva (Ronai, 2019).

Hay que nombrar, además, la escritura que separa palabras-conceptos, con un guion, o paréntesis, éste sentido desea articular acciones de graficar impresiones, situaciones, actividades, espacios, y procesos a través de mensajes en el concepto mismo de la integración de la imagen cognoscitiva. Los inter-medios escriturales desarrollan

interpretaciones sobre significados explícitos, que exponen el sentido múltiple de algo que se describe.

En otras palabras, la forma de la escritura, ancla una lectura con palabras divididas que expone planos de análisis sobre lo que se yuxtapone, en las palabras-imágenes, contextos o significados. Por ejemplo: las geo-grafías, que se presentan sobre la hermenéutica, despliega en el territorio y las territorialidades del resguardo, a través de los conocimientos, prácticas y emociones de las mujeres que allí habitan.

El propósito de este apartado es lograr el acercamiento a las conceptualizaciones cardinales para la lectura del texto, pero, además, brindar perspectivas que fundan entramados de articulación en el análisis, que constituye el posible misterio de lo que *r-existe* en el comer selvático y se evidencia en la vida de las ~Pamínomiva.<sup>20</sup>

\*

*Investigadora: emerjo fuego en el corazón*<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Para Carlos Walter Porto-Gonçalves (2016) las R-E(x)sistencias de las Comunidades Étnicas y Campesinas onda en el uso común de las tierras, que se van configurando como derechos que vienen de la gente (derecho consuetudinario) y que exigen pluralismo jurídico y plurinacionalidad con interculturalidad. En esta investigación se suscribe a estas configuraciones de los derechos consuetudinarios, pero además se une a la lucha generacional indígena en la reivindicación de la vida humana y no humana, que abarca un dominio de uso del saber, sabor y la palabra que *r-existe* a los genocidios vividos en el amazonas colombiano, especialmente en tiempos de evangelización y el tiempo de la explotación caucho. Lo que *R-Existe* en la cocina ~Pamíva es el sabor con las semillas nativas que construyen un discurso comestible (realidades que se dicen y hacen, para comer) y duradero.

<sup>21</sup> Se tienen crisis. Profundas crisis. Se tiene el estudio, las clases. Se piensan líos académicos, temas, conceptos, argumentos, se leen textos cada vez más y más complicados.

Se pierden los cuadernos, se resecan, se quedan sin agua, se pudren.

De qué vamos a vivir. De enseñar a pensar, a redactar, a debatir, a organizar, a pulir.

Vamos a leer poetas adoloridas, en silencio, para llorar. Vamos a ocultarnos. Vamos a encerrarnos a sentir. Poetas retoñadas de úteros.

Vamos a decir algo sobre un tipo de escritura que nos arranca algo. Uno lee y le arrancan cosas. Uno queda menos cuando uno lee algo. Se disminuye, se erosiona. Uno se derrumba. Y que nadie pase. Por horas. Vamos a decir algo sobre esa escritura que nos despierta. Vamos a entender.

Vamos a entender. Vamos. Vamos a ver de qué manera esa escritura usa cosas y las combina y las hace especiales.

Mi lengua, ojos, membranas, sistema digestivo, mi olfato, pies y mente se unen a la quietud penetrante –ahora las nalgas están entumidas, trabajan en investigar, sostienen la pensadera–; averiguar, examinar, encontrar, d-escribir, algo, para combinar y hacer un texto especial. Se activa el sistema nervioso somático.

Todos los órganos puestos en la silla, de madera, para crear textos en cualquier espacio preferiblemente silencioso. El sudor baja por la espalda, o el frío entume los huesos de las piernas y manos. Los dedos truenan. El sistema óseo sostiene la materia gris, está pensando. Los mismos dedos prominentes tiesos están en acción, aplastan una y otra vez: las teclas. Por favor, no hagan ruido, investigo.

Sin movimiento físico durante horas, la mente está en éxtasis, estudiosa, activa, con la cabeza caliente, por las ideas, se enfrían los pies, manos, el corazón no sé. Se acabó la batería.

La realidad, una masa corporal moviendo los dedos que machacan teclas negras durante horas; parece un tiempo sin fin, no descansa. Cuerpo humano casi quieto, no está muerto; hay que escribir. Hay que leer, autores con o sin sentido, *otros*, salidos de historias asombrosas o simplemente retomar el *realismo mágico* colombiano, o las historias conversadas mexicanas de Héctor Aguilar, unidas con el mindfulness de *mujer holística*, y no puede faltar la poesía de María Paz; todo se une para no perder la cordura, para ser “normal” *¡somos anormales!*<sup>22</sup>

Aún intento definir mi ser académico, también híbrido, raro, queer, que bracea en aguas turbias y claras, dulces y saladas, que trabaja en la búsqueda de algo, profundo, para mí, para ellas, para nosotras; se escribe a la orilla del mar. La sal siempre mueve, sana e inspira; nuevamente se asoman mis sentimientos, *a flor de piel*.

Esta experiencia de ser investigadora ha personificado cada centímetro de mí, lo reconozco en la forma de ver las cosas, palparlas, saborearlas y tenerlas de frente con un frecuente análisis: por qué y para quienes.

---

(Guerrero M. P., Algo se muere pero no es para siempre, 2021:64)

<sup>22</sup> Canción Somos anormales. Residente 2017.

Las rondas de preguntas diarias, inquietan la tecla, la red, las asesorías tutoriales. La finalidad es realizar esta investigación doctoral; en tiempo y forma. Pausa:

¡se dañó la computadora! principal herramienta de trabajo. Pasan los días.

Tranquila, se solucionó.

Lo dicho hasta aquí, supone que las preguntas y posibles respuestas, cuestionan cómo me ven los *otros* ojos, los cercanos y los lejanos, cómo muevo tanta energía emocional, corporal y mental al escribir.

Frecuentas el audio, el reflector está en el detalle de una imagen, o ¿varias? ¿visual, verbal?, lo que se escribió ¿cuándo? ¿por qué? ¡qué estaba pensando!

Mejor miremos la estructura teórica y el estado del arte, los fundamentos y categorías son esenciales ancladas a los objetivos; vamos a comer, hay que amamantar.

Es extraño todo esto de ser investigadora de las ciencias sociales y humanas, es especial, encuentro multisituaciones que confieso me desprende una escritura intensa desde la dignidad y la diversidad. Desde mi sentir mujer.

Sí, lloro cuando escribo, me duele escribir sobre ellas y sus tristezas, me duele saber que hay algo que comparten los silencios –nuestros– oscuros, claros ¿o grises?

Razones por las cuales reconozco puntos de encuentros, que buscan coincidir y cuidar; hablar ayuda a curar.

En búsqueda de la cordura de mi ser investigadora, se abre un corazón sensible, con ojos afectivos y afectados, cansados, anudados a esta experiencia exploratoria, interiorizada, marcada por varias etapas fundamentales de mi vida (ser madre, soltera, vivir fuera de mi tierra, sobrevivir a una pandemia con mi recién nacida hija y reencontrarme con mi madre ahora abuela) dejan una cantidad de emociones, tejidos entre finas conversaciones que combinan espacios artísticos. Me gusta, lo disfruto y lo propongo como terapéutico: escribir, mucho se escribe, aquí allá, poco se publica. Tiempo interiorizado.

Ahora agradezco ser investigadora, me define, recoge lo mejor o peor de mí, algo recoge, además de generar escritos, fotos, conversas, recetarios, abrazos y grafías. Siento que sano, valoro, respeto y lucho por cuidar lo que amo. Este es mi aporte a el *corazonar* por la tierra,

el agua, el fuego y el viento de nuestra vida de mujer que pasa por este mundo, a veces irreal.

Eso sí, estoy con las manos cansadas, son época sin horas, fechas de entrega, con pocas pausas sensibles, un cuerpo quieto, aplastado, con la cabeza caliente, a veces fría. Las aguas corporales están en movimiento, con los dolores, angustias y el corazón bombeando luchas. El internet se cayó ¿hay alguien allí? Sí, los riñones no aguantan la *crueledad* en tiempos de virtualidad.<sup>23</sup>

Ahora soy investigadora, me acogió la academia, este posgrado que me permite como extranjera acceder a espacios dignos, a una investigación decente, eso me hace privilegiada en comparación con las otras mujeres de mi región, a mis primas e inclusive mis hermanas, pues soy la única en mi familia paterna que está en estos estrados académicos, y eso cabe en mi cuerpo y mente, ser una mujer con beneficios, “estabilidad” por una beca económica que ayuda a moverme, a explorar, a darme el tiempo de pensar y sentarme a escribir, a *disoñar*.

La investigación se deja ver, por las garantías de un sistema, en este caso los planes educativos mexicanos que me acogen y nos escuchan, algo que en mi país está limitado, incluso violentado desde la estructura del Estado.

Esta reflexión como investigadora extranjera representa la construcción foránea, que valora y agradece este tipo de oportunidades, espacios en donde se admite trabajos con radares impenetrables por estas territorialidades y periferias olvidadas. Academia que acompaña desde la comprensión humana, ambiental y de reivindicación política situada, multisituada, que también acepta sus complejidades.

Lo anterior, por supuesto me hace diferente, me miran con *otros ojos*, seguramente desde las ventajas o desventajas, el agrado de estudiar, viajar, y hacer una vida a partir de

---

<sup>23</sup> La crueldad tiene que ver con creación incesante.

Desde el punto de vista del teatro de las representaciones, Antonin Artaud invita a no olvidar lo “real”, la sensibilidad humana, con órganos. La *crueledad* en el sentido de apetito de vida, de rigor cósmico y de necesidad implacable (Arriaga-Ornela, 2017).

Investigar en tiempos de pandemia –y a-fuera de esta– expone cuerpos en sufrimiento.

Se tienen procesos físicos que sobrepasan los tiempos biológicos. Nuestro sistema corpóreo aguanta, ¡aguanta! ¿aguanta? se afecta.

los deseos propios; laberinto educativo impensable para muchas mujeres indígenas con quienes comparto historias.

En definitiva, ser investigadora me permite reconocer la diversidad respetuosa de la vida amazónica, con narrativas que sostienen emociones y rebusca en el sistema de símbolos – con mis manos y ojos. Finalmente, la descripción de las ~Pamínomiva se moldea a través de mi teclado, de mi quehacer como mujer que investiga: la selva, el comer, la geo-grafía, lo político, lo ético, las afectaciones, los sabores y el amor; quiero saber más, para valorar, proteger, custodiar, sanar.

¿Cómo me siento?

*“El fuego en el corazón, nunca debe apagarse”*, acompaño a Patricio Guerrero Arias en este sentipensar.

Mi corazón está palpitando, en papel, latitud que deseo reivindicar y cuidar de nosotras hasta la madre tierra.

Y grita fuego  
Mantenlo prendido, fuego  
Y no lo dejes apagar  
Mantenlo prendido  
Y no lo dejes apagar<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Canción ‘Fuego’ Bomba Estéreo. Año 2009.



*Foto 2*

*Sostengo la nostalgia de los aprendizajes de la infancia, emergen fuego en el corazón.  
Años 90's.  
Mitú, Vaupés.*



Foto 3

*Emerjo fuego en el corazón, con mi rostro pintado de Carayurú.*

*Caratula de la investigadora y su sombra.*





---

<sup>25</sup> No se ve a primera vista (La sombra)  
No necesita ser protagonista (La sombra)  
Te da lo que la luz no revela  
Lo que no tiene sombra, parece que vuela...

Somos las sombras que no tienen cara  
Somos las sombras que no tienen nombre  
Somos todo lo que la luz no cuenta  
Somos todo lo que la luz esconde.

Fragmentos canción "La Sombra". René Pérez (2017)

\*

Pensar, ver, sentir, simplemente llevar la grafía a un al sentido descriptivo a través del arte, de la oralitura que narra lo que quiero contar desde mi mirada y mi sombra.  
¿ahora qué puedo ver?  
¿qué les puedo contar?  
Lo que mis ojos,  
el punto sensible hacia el infinito, recrea a través de mi escritura.

Estoy de acuerdo con Berger (2017) cuando dice:

"Necesitaba una dinámica visual, para definir lo que se ha visto, y cómo lo he visto"

## Venas (~Pipí): grafías agroalimentarias, condimento metodológico

Escribo desde Mitú, a orillas del río Vaupés, en época de lluvia, el momento en que crecen las plantas, la abundancia llega con el agua, el río está en su máxima expresión; las cachiveras forman caudales fuertes.<sup>26</sup>

Las chagras avanzan con facilidad en estos tiempos, hay peces, hay comida.

Los ciclos en la selva van y vienen, combinan un sinfín de articulaciones ecosistémicas con el agua; la gente que aquí habita, también aprovecha las épocas de lluvia para disfrutar de tan saborearte selva.<sup>27</sup>

Tiempos de guama (*Inga Feullei*), Caimo (*Chysophyllum cainito*), Pupuña (*Bactris gasipaes*), Coco (*Cocos nucifera*), y Yuca (*Manihot esculenta*), siempre hay yuca.

El compromiso de este espacio es explicar y describir estas latitudes selváticas que reproducen imágenes agroalimentarias con sus significados que vislumbran panoramas un tanto sensibles – tal vez desde una posición personal más emotiva–. Las grafías cotidianas y situadas de la selva húmeda, cuentan, y exponen paisajes robustos de verde intenso, ríos curvos e imponentes. ¿Para qué contar? ¿para qué explicar o exponer sobre estas tierras, selvas y ríos? ¿para qué hablar de grafías agroalimentarias en estos lugares? ¿Qué es una grafía?

El sentido etimológico de *grafía* se ordena en representar algo, dar una descripción a través del sonido, una palabra u imagen que componen una escritura; abordar este término, plantea configurar los lugares con las artes, pero también con el sentido de las emociones y palabras, que logran acercar aún más eso que se observa en un primer plano.

El contar y abrir todo el armazón detrás de estas imágenes, se propone ver varias veces el mismo marco, revisar al detalle y releer lo que nos pueden decir estos espacios, una y otra vez; la presencia de lo gráfico está tangible, sutilmente materializado o inmaterializado en los rostros,

---

<sup>26</sup> Las Cachiveras son puntos del cauce del río, en el que agua fluye con fuerza y velocidad, creando cascadas de corto o largo alcance.

<sup>27</sup> Saborearte lo expreso como los colores y texturas que se une a sabores específicos que se fusionan con el paisaje y la culinaria amazónica.

cuerpos, situaciones, platos, fuego, aire y agua. Mirar, intentar entender y repetir varias veces, allí está la esencia de la interpretación de las cosas; según el ojo del observador.<sup>28</sup>

La descripción ordenada de un procedimiento culinario se aprende después de varias pruebas, de conocer su paso a paso. Elaborar una bebida o un plato requiere de repeticiones.

En la selva hay que saber repetir las recetas, conocer las plantas venenosas, no venenosas y sus combinaciones, lograr la alquimia perfecta. Organolépticamente completa.

Cuando se recrea y activa las imágenes con palabras resuena el pensamiento epistémico y axiológico, que hay que comprender para describir las culturas.

No solo lo que podemos ver construye una imagen; es necesario describir la historia simbólica que se quiere contar.

Las historias que se construyen alrededor de lo que observamos y vivimos, para el caso de las grafías están visibles, tangibles y perceptibles en las corporalidades, tiempos ecológicos, alimentos, recetas de comidas y modos de vida de las mujeres –que incluye sus sentires– en estas sociedades indígenas.

Entonces, en este reconocimiento observante agroalimentario amazónico, juegan varios elementos de reflexión como: la imagen, la palabra, la historia, la chagra, el cuerpo humano y su lenguaje no verbal ¿el tiempo se detiene en imágenes?

Algo se muere, pero no es para siempre<sup>29</sup>.

Siguiendo con este panorama descriptivo en el sentido nutricional, la antropología visual despierta la multisensorialidad que establece relaciones entre lo visual y los demás sentidos (Angelis, 2012). Esto, armoniza el acercamiento a la definición de las grafías con la orientación un tanto efrástica –permitirme hacer una representación verbal de lo visual y viceversa en la fotografía– en la búsqueda de las geografías y los discursos –voces– que emergen.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> El observar en el sentido del alimentarse, puede lograr una simple visión de las cosas que se hacen, repiten, cuentan, cocinan, desde mis ojos (desde mis múltiples miradas), algo simple o complejo por contar; abrir un sin fin de sentidos. En la medida en que se habla desde el paradigma de lo que observamos y quién lo hace, quién lo describe. (Watzlawick, 2009).

<sup>29</sup> Como lo describe María Paz Guerrero: Toca rugir. Volver a repetir. Para escribir toca repetir todas las frases, todos los sonidos, decir dos veces, dedecirrrrloslos dosdos vevecscs. Se demora. Como cocinar, lavar, cocinar, lavar, cocinar, lavar. (Guerrero M. P., Algo se muere pero no es para siempre, 2021:73)

<sup>30</sup> Se propone pensar en la éfrasis a partir de la construcción sociohistórica emocional de las imágenes desde el entendimiento de la representación del sujeto o del objeto, que según Andrea Cote-Botero lo interpreta como el inicio de una idea de argumentación de “los ojos de la palabra” (Cote-Botero, 2020).

Como lo describe Angelis (2012), lo multimedia ubicado en la fotografía implica la combinación de palabras, imágenes, sonidos, texturas en la experiencia etnográfica. Esta articulación en el ejercicio investigativo se acerca a la orientación metodológica que busca integrar las dimensiones consideradas significativas y que puedan ser representadas a través de las fotografías, videos o audios.

Entonces, ir más allá de la representación artística multimedia, también se orienta a una representación de lucha sociocultural, que permite reconocer discursos implícitos o explícitos, que se construyen a partir de las territorialidades y se convierte en reflexiones hacia el reconocimiento de la autonomía agroalimentaria.

La profundidad de las grafías está en entender cada detalle de lo que se ve, escucha, y siente; en el contexto y sentido de la imagen y la multiplicidad de representaciones que ésta proporciona. Poder reflexionar y yuxtaponer los múltiples sentidos, trasciende el conocer los datos orales, escritos y visuales.

Las voces de las mujeres indígenas amazónicas hacen parte de esta construcción gráfica, con la concepción de los “*ojos de las palabras*” observantes que detallan la historia, y cuentan que pasa allí. El porqué de las cosas que se hacen, cómo se hacen, sus tiempos, y las maneras individuales o colectivas del sentir, que permite que las actividades alrededor del comer se materialicen en tiempos ecológicos, tiempos femeninos y tiempos de dieta cuando se es ~Pamí'ko.

Siguiendo con este encuadre metodológico y conceptual, la grafía agroalimentaria también se puede describir desde la simpoiética, como la desenvuelve Donna J. Haraway (2019), apropiada para los sistemas históricos complejos, dinámicos, receptivos, situados, que configura mundos de manera conjunta, en compañía, en múltiples dimensiones y especies. Este planteamiento se desglosa desde la *ciencia ficción (SF)* y los posibles deseados.

Una grafía simpoiética agroalimentaria podría conformar varios mundos de aprendizajes en compañía de las emociones y la palabra; el sentido de este investigar entonces está orientado que a través de la oralidad se escuche la realidad de vivir y producir alimentos en la selva colombiana.

Este reconocer propone escuchar el conjunto de saberes femeninos que se manifiestan en relación con las necesidades del territorio, de la familia y de los preceptos ancestrales anudados a los derechos de la naturaleza según las creencias culturales. Pero también a lo que las mujeres perciben y sienten sobre este conjunto de saberes bioculturales.

Parafraseando a Haraway (2019), este paisaje deseado propone escuchar historias situadas, relatos situados, relatos que surgen de las narrativas de vida que reivindican la voz de las mujeres que tienen mucho por contar, por sentirse escuchadas y, sobre todo, ser reconocidas como sujetas que cuidan la vida humana y la selva generacionalmente.

Razones por las cuales, este panorama se visualiza a través de las voces y las fotografías, lo que permite entender el sentido de la r-existencia agroalimentaria en el resguardo del Vaupés desde cada una de las vivencias de las ~Pamínomiva que salen a través de la conversa, extensa, fluida, pausada, cocinando, trabajando en la chagra, en espacios de planeación territorial y criando.

De igual forma, este ejercicio tiene como estímulo conocer algunos de los paradigmas del desarrollo rural plasmados de manera concreta, a través de lo gráfico, que acerca la comprensión de las formas de pensar, habitar el resguardo y conservar la historia del territorio.

\*

*¡Ay hija! Así es cuando uno tiene hijos, todo es para ellos, hasta el tiempo...*

Carmen.

En campo inicié una travesía etnográfica en un lugar conocido que se volvió otro espacio, uno desconocido –también me refiero a la escritura–. Ser madre me trasplantó otras observaciones, miradas y emociones, las cuales –creo yo– son detalles que hacen la vida de las ~Pamí'ko aún más complejas.

Ahora que me encuentro con las ~Pamínomiva –amigas y familiares– observo que dedican horas al cuidado de sus hijos e hijas, así como de sus familias, en condiciones de extremada exigencia física debido a las altas temperaturas del territorio, así como ahora reconozco las extensas caminatas por las distancias entre la chagra y la casa, además de observar el trabajo minucioso en la preparación de alimentos con leña y todas las labores necesarias para educar y cuidar de otras vidas en estos lugares; labores que se realizan de manera permanente. Lo anterior lo registro por la forma en que el territorio de resguardo despliega una multitud de

actividades que, con un bebé al lado, se vuelven aún más laboriosas y agotadoras en este entorno, especialmente cuando se realizan tareas agrícolas o los tiempos de recolectar hormigas.

Ahora observo a mis tías y primas amamantando a sus bebés mientras simultáneamente trabajan en su chagra. Ellas se levantan a las tres de la mañana y preparan comida tradicional, utilizando leña, lo que implica tener madera recolectada y cortada en trozos pequeños. También rallan varios kilogramos de yuca brava. Al mismo tiempo, se encargan de organizar a los niños y niñas, atender a sus esposos –a quienes les ofrecen alimento fresco y caliente–, y a las seis de la mañana ya están en la chagra, tras haber viajado varias horas para llegar allí. Trabajan incansablemente bajo el ardiente sol hasta el mediodía. Después de esta laboriosa jornada, regresan a la comunidad bajo el mismo sol y continúan con sus actividades en casa.

El día culmina con el inicio de las tareas hogareñas: lavan la ropa en el río, preparan nuevamente la comida y, como forma de "descanso", se ocupan en deshierbar el patio, cortar más leña y cuidar de los perros, loros, gallinas, patos, tortugas y otros animales en la casa. Luego, continúan con la recolección y organización de las frutas que están listas para ser cosechadas en el solar. Posteriormente, reciben a sus hijos de la escuela y se entregan a asistirles en sus tareas, enfrentando la lucha diaria con las matemáticas: sumar, restar y ¡hay que dividir! y así continúa la lista de responsabilidades.

Ellas van y vienen entre cocina, chagra, río, familia y animales domésticos, además se les unen otras actividades comunitarias de limpieza y aseo de las zonas comunes como canchas, pistas aéreas, jardines o colegios y la caseta comunal, además de participar en los eventos deportivos. Las veo. Me impresiono. Las admiro.

Es una lista larga de las actividades diarias de una ~Pamí'ko, movimiento aquí y allá, claro, es mi percepción de alguien que trabaja la mayoría de tiempo frente a una computadora, lo cual me hace cuestionar sobre la observación participante atravesada de un sinfín de emociones

propias que reconocen o exaltan algunas actividades más que otras, especialmente las de cuidado.<sup>31</sup>

Pensar en las relaciones y acercamientos que he tenido con estas mujeres antes de la investigación y que no tenía tan presente como ahora, me hace preguntar:

¿Qué implica realizar el trabajo de campo cuando la metodología permite impregnar las emociones en la construcción de esta investigación?

Mi experiencia de hacer etnografía en un tiempo en que las emociones propias al ser madre, establecen las experiencias, conversas y quehaceres de las ~Pamí'ko, me abre espacios también emocionales con estas mujeres cuando me reconocen ahora como mamá.

¿Me ven diferente?

Seguramente les causo emociones y encuentros de conversaciones comunes o sentires comunes. Desde luego, esto hace parte de las travesías personales que proponen o indisponen la investigación, y genera nuevas o viejas maneras de discutir.

Mi experiencia personal politiza lo cotidiano o como lo refiere Valeria Fornes y Celeste Jerez (2018) cuando hablan de las travesías personales políticas, que se vuelven viejas discusiones, nuevas preguntas acerca de situarnos en la producción de conocimiento. O como lo desarrolla y

---

<sup>31</sup> Uno de los recursos más valiosos para llevar a cabo una descripción es la observación. Observar va más allá de simplemente ver. Observar implica comprender lo que se está viendo en el contexto en el que ocurre, reconociendo a las personas involucradas en la producción y reproducción, creación y recreación, invención y transmisión del significado cultural de lo que están experimentando, lo que estamos experimentando. En este delicado acto de observar, se busca identificar el conjunto de interrelaciones de distintos órdenes a partir de las cuales se puede afirmar la existencia, como una realidad vivida por los sujetos, de aquello que están experimentando. Todo esto se integra con el *punto de vista*, que desde una perspectiva teórica se plantea como una vía para acceder al conocimiento de una situación cultural particular (Castañeda, 2012). La observación se matiza a través del *punto de vista*, lo que suscita discusiones esenciales sobre la vida de las mujeres, explorando con precisión lo femenino desde lo personal, desafiando así el método científico y abriendo perspectivas sobre la experiencia de las mujeres. Las teorías que respaldan esta investigación resaltan estas distintas perspectivas desde la heurística, la episteme y la metodología, con el fin de reconocer las realidades sociales y ofrecer otras formas de comprender la alimentación a través de la producción y reproducción de los sistemas agroalimentarios selváticos. Estos son espacios observados que engloban los afectos, especialmente los de las ~Pamí'ko, y sus corporalidades territorializadas. Norma Blazquez plantea temas centrales en el punto de vista, de los cuales se destaca el valor social y político cuando se adopta la interpretación que conlleva el reconocimiento epistémico y del método, como es el caso de las conversaciones. Además, especifica la influencia de la epistemología feminista que enfatiza el conocimiento situado y la experiencia propia de cada mujer, lo que brinda la apertura para abordar los estilos cognitivos específicamente femeninos, que son concretos, prácticos, emocionalmente comprometidos, sintéticos, intuitivos, cualitativos, relacionales y orientados hacia los valores de cuidado (Blazquez Graf, 2012).

expresa María Paz Guerrero (2021) hay un corpus de fragmentos personales, el pensamiento vivo que yuxtapone mis emociones: “encarnar el pensamiento”.

\*

Punto de vista, a través del espejo

Jovencita, no puedes cambiar el pasado;  
aunque déjame decirte algo:  
podrías aprender algo de él.  
*El Tiempo* (Bobin & Woolverton, 2016)

Este apartado nace de las ideas y sentires en movimiento, entre la selva del Vaupés, Bogotá - Colombia, pasó por la Ciudad de México, y ahora va en las orillas del océano pacífico en Nayarit, un recorrido escritural entre el pulmón verde y el pulmón azul.

Son diversas latitudes con variaciones climáticas –transitar de los 6 a 39 grados centígrados en cuestión de días–, diferentes horarios, culturas, extensos trámites migratorios, nuevos acentos, personas a conocer, otros paisajes, heterogéneas gastronomías, olores intensos, colores radiantes y opacos; resintiendo el cuerpo viajero y sigue la pandemia por COVID-19.<sup>32</sup>

Estos desplazamientos acentúan las miradas y modos figurados, atravesando simbólicamente distintas comunidades u otros lugares, en una introspección hacia las imágenes, ya sean cercanas o trasladadas, que ofrecen acceso a la *lámina imaginaria*. Esto se convierte en una herramienta de análisis para aquel que explora y escribe; “a través del espejo” (Bobin & Woolverton, 2016).

De esta manera, las percepciones se mueven geográficamente, al igual que las corrientes investigativas imprimen sus propias pausas y ecuanimidad en la creación de esta forma de narrar

---

<sup>32</sup> Esta investigación inició en septiembre del 2019 y fue detenida en la presencialidad en marzo del siguiente año por la pandemia de COVID-19, lo que me permitió como investigadora acercarme al conocimiento del Gran Resguardo a través de la búsqueda de documentos en línea, trabajos anteriores a esta investigación y mi experiencia de vida – niñez y adolescencia– en este lugar. Entonces, rebuscar a través de mi memoria, se convirtió en parte metodológica, *los modos de ver* el pasado y los recuerdos, incluyeron acercamientos y distanciamientos como mecanismos de análisis. Los archivos fotográficos personales, junto con el tiempo, me permitió filtrar y reorganizar las líneas y conceptos que operan este documento. Por lo tanto, la pandemia causada por COVID-19 acentuó la distancia territorial en el inicio de la investigación y al tiempo acercó el territorio interiorizado y vivido en mi cuerpo y pensamiento que dio lugar a los “afectos” como dice Favret-Saada (2013) el estado de *ser afectada*, lo que propuso dos o quizá más, latitudes geográficas y ciberespaciales en su realización de análisis y escritura, así como mi cuerpo y emociones puestas y expuestas: por un lado, la presencia mía en la ciudad de México y luego en San Cristóbal de las Casas- Chiapas en los años 2020 y 2021, y por el otro lado la presencia del pensamiento y el recuerdo en Vaupés en este mismo tiempo. El aislamiento físico, el cierre de fronteras, los límites en las telecomunicaciones y los movimientos emocionales por las distancias, interiorizaron y ordenaron los recuerdos que proponen la base conceptual de esta búsqueda académica a través del espejismo y la heterotopía con sus afectaciones.



los reflejos, luego del trabajo de campo y el relacionamiento en el lugar, como lo describe Levins (2015): tener una pierna adentro y otra afuera en el análisis. Esto hace referencia al proceso de recolección de datos y a la forma en que se procesan, dos espacios que se entrelazan entre el pasado y el presente en el ámbito de la escritura.

En otras palabras, el sentido de la presencia mía en campo y fuera de éste permitió abrir grafías emocionales, técnicas y abstractas en la reflexión desde el lenguaje no verbal, intencional e involuntario, así como en la manera de escribir, desde estos otros lugares que representaron los afectos.<sup>33</sup>

Por consiguiente, las latitudes geográficas de este trabajo orientan los posicionamientos en cada *concepto operativo* que elude a las voces de las ~Pamínomiva y su descripción, además de resaltar el sentido y valor de d-escribir a las mujeres indígenas, sus cocinas, las chagras y la vida de cada una –también la mía–, que transitan en los lugares del resguardo y fuera de éste.

Si bien, la causa de exponer y conocer las miradas y corazonadas viajeras propias, manifiestan realidades a través de la observación interiorizada, que permite hacer clasificaciones en las representaciones, testimonios y conversas que transitan en estos otros lugares, pero que siempre se centran en las mismas latitudes, en este caso en el resguardo, en Vaupés; la coordenada central está allí, en la selva colombiana.

Bajo esta interpretación, la mirada en el tiempo a través del espejo, posiblemente acentúa el valor, el reconocimiento de las otredades a la distancia. Se complementa el tiempo multisituado de las mujeres y la investigadora.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Jeanne Favret-Saada cuenta sobre su experiencia de campo, porque ella dio lugar a la comunicación no verbal, no intencional e involuntaria, al surgimiento y al libre juego de los afectos desprovistos de representación, que le permitieron explorar diversos aspectos esenciales del sujeto para sí mismo (Favret-Saada, 2013).

<sup>34</sup> Hablar del espejismo y el tiempo retoma el contexto de la película cinematográfica “*Alicia a través del espejo*” (Bobin & Woolverton, 2016), que propone panoramas mágicos y de Ciencia Ficción- SF con metáforas a partir de la personificación del tiempo, lo que permite vislumbrar las entradas y salidas de los espacios y escenas que confluye según las necesidades en la comprensión de las realidades y no realidades de quien lo requiera. Lo visible e invisible, abre múltiples miradas del pasado/presente que ayuda a comprender los sentidos que antes o después no se reconocían o entendían. En esta investigación entonces, se propone la introspección personal situada, en el tiempo circular de los pensamientos. Las heterotopías y las grafías, expuestas en palabras e imágenes yuxtapuestas en el tiempo, que retoman sentidos de reflexión sobre aquello que debe ser problematizado y analizado para lograr describir el pensamiento ~Pamí’ko a través de las identidades que confluyen en el resguardo y fuera de este, a través de una conversa permanente con la imagen interiorizada de quien investiga, de quien (d)escribe. Este mismo espejismo, además, propone que aquello, que no se ve, ante los ojos de los demás, sí es determinante cuando se habla de la dignidad, diversidad y reconocimiento de las mujeres. Por lo anterior, deja de ser una ilusión y en cambio sí, es una realidad interiorizada y respetuosa. Como lo refiere Deleuze (1972-1990), cuando habla sobre la

De igual manera los *otros* espacios, tiempos, lugares, habitan en la interiorización del pensamiento propio o colectivo, lo que abre profundos afectos, considerando que cada apartado de análisis se convierte en el sostén de las voces grabadas, anotaciones, imágenes vividas del recuerdo, o simplemente retener, acentuar, o manifestar desde afuera lo que se vivió. Todas esas observaciones permiten hablar de la heterotopía alimentaria de las ~Pamínomiva.

En todo caso, los "otros" lugares subrayan el perfil de ser extranjera en cada espacio que visite y donde lleve consigo una investigación. Esta investigación encarna las apreciaciones, ya sean abiertas o cerradas, en una condición afectiva que genera extrañeza, desplazamiento territorial y comparación entre diferentes sentidos o ecosistemas. Estos se intensifican o desvanecen al transitar, al experimentar sabores diferentes.

Los sentidos gustativos, en su pluralidad, también encuentran impulso a través de las afectividades simbólicas. En este caso, el movimiento emocional gustativo revela posibles vínculos culturales, ya sean conscientes o inconscientes. En otras palabras, al ser una forastera, las perspectivas sobre los lugares abren la puerta a paisajes comparativos, incluso en el ámbito gastronómico. Esto permite reforzar y profundizar en el análisis, la descripción, la reflexión y la experiencia culinaria. El simbolismo que establece la identidad como alimento es un lazo en la analogía que se reconoce como propio, y se anhela presentar e incorporar a través del arte y del movimiento.

En consecuencia, en este diverso entorno, las inclinaciones bioculturales son variadas y vivaces, según mi perspectiva. Esta investigación agita la escritura y transforma las ideas, manteniendo presente las imágenes fotográficas y auditivas a través del reflejo multisituado.

En este contexto, el espejismo propone metafóricamente visualizar ese tiempo anterior, el pasado, lo que retorna de forma cíclica en la memoria y las voces. Así, como la percepción de quien escribe, recuerda lo cotidiano de la vida en el resguardo.

---

importancia del cine en las investigaciones a través de las categorías estéticas y filosóficas del contexto de la imagen-tiempo y la imagen-movimiento que dentro de sí misma, produce signos que repercuten en otros lugares y el mundo entero.

Parafraseando a Jonh Berger el espejo a menudo fue utilizado como símbolo de la vanidad de la mujer (...) La función real del espejo era muy distinta. Estaba destinado a que la mujer accediera a tratarse a sí misma como una visión (Berger, 2021).

Proponer el espejismo como el elemento clave observante para interiorizar las ideas, los pensamientos o simplemente para vernos en el tiempo circular; revalora y reactiva los lugares no presenciales, en la memoria. El espejeo también reaviva las *grafías* a través de la revisión permanente o esporádica que tiene como testigo “real” la imagen, lo que antecede ese momento capturado y todo su marco representativo sociocultural, lo que la escritora pretendió, vivió y logró ver, escuchar o sentir para narrar. Para este trabajo académico, la búsqueda del tiempo anterior se fundamentó en las vivencias amorosas y respetuosas.<sup>35</sup>

En este orden de ideas, el deseo de contar expone en sí maneras de especular –los mundos deseados y valorados– sobre la relación del espacio del que se vive y describe con las imágenes que mis *ojos* “el espejo del alma”, propone entrar y detenerse en el pasado y sus imágenes.<sup>36</sup>

En consecuencia, el propósito de esta metáfora del espejismo permite contar el cotidiano desde la heterotopía agroalimentaria, ya que es un proceso consciente que también complejiza la vida, en este caso la vida de la mujer indígena.

En definitiva, los espacios múltiples, la escritura visual, autografiada, y etnográfica tiene como objetivo desglosar desde variadas miradas el cómo se traduce la vida ~Pamíva desde otros lugares, afuera del resguardo.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Como ~Pamíko urbana que ha tenido la posibilidad de moverse en tiempos y espacios deseados, he logrado anteponer otros lugares, conociendo mi historia familiar paterna anudada a mis ancestras y ancestros, gracias a mi padre, tíos y tías que en cada encuentro de conversas retoman nuestro árbol genealógico resaltando las personas que nos/me antecedieron, sus actividades, logros, pensamientos y hasta anécdotas que conectan más de cinco generaciones –son las que alcanzó a recordar–, cada historia que cuentan, reitera las luchas personales que forjan mi apellido y mi clan Yuremava, pero también genera un reconocimiento de dónde venimos y cuál es el legado de la familia. Lo anterior me hace pensar en lo importante que es retomar el pasado, la memoria para conocer la historia que nos antecede, y que conectan nuestro origen generacional, en este caso, el lado ~Pamíva me permite espejear mi historia a través de la voz y memoria de mis familiares; el recuerdo familiar, es una *grafía* heredada.

<sup>36</sup> La perspectiva hace que el ojo sea el centro del mundo visible. Todo converge hacia el ojo como si este fuera el punto de fuga del infinito (Berger, 2021).

<sup>37</sup> El significado de *otros lugares*, esta anudado a la heterotopía según Foucault (1967) (1984), quien yuxtapone los espacios, pero también las personas, el tiempo, además de los sentires. La heterotopía aquí se acoge desde estos múltiples lugares plurales que permiten reafirmar la etnicidad, visibilizar la cocina amazónica desde representaciones visuales, emocionales y de *grafías* situadas, que reafirman el compromiso de valorar las otras cocinas y otras gestiones propias de los territorios selváticos liderados por las mujeres indígenas, además mostrar las otredades, las chagreras; lo cual me propone hablar de las heterotopías agroalimentarias.

Por lo que vale preguntarse:

¿Qué permite que el espejismo sea una manera de interpretar otros lugares? Espero más adelante encontrar respuestas a esta pregunta.

Por ahora, este interiorizar a través del pasado presente espejado, encamina el conocer lugares y personas que lo habitan, deshabetan –territorios y desterritorialidades–, con la firme intención de generar acercamientos, que cuiden y resignifiquen la vida en armonía con la madre tierra. Allí está el sentido, dar a conocer la vida de las ~Pamínomiva a través de la recreación de narrativas con la luz puesta en el alimento, que plantea salvaguardar la vida humana y no humana, esta es la intención.

### **Relatos situados: territorios de las representaciones**

*La identidad es el relato que se hace sobre nosotros mismos (Sharim, 2005:5)*

El rastreo teórico-metodológico como acceso a la información en el reconocimiento de las condiciones, posiciones y la división sexual del trabajo en lo ~Pamíva, genera expresiones que amplían las dimensiones desde la subjetividad, acercándonos a la dimensión identitaria. Esta se manifiesta en tensiones y conflictos arraigados tanto en la cultura y el territorio, como en las afectividades. En este contexto, se recopilan los relatos de vida que conforman esta construcción cuerpo-texto, todos ellos vinculados a un marco conceptual que facilita la comprensión de las circulaciones en las distintas temporalidades de las vidas individuales.

Prueba de lo anterior, es desentrañar la manera en que el relato de vida se transmuta al relato situado; o la oralidad se convierte en un espacio escritural, mediado por un narrador y un receptor, lo que implica una distinción conceptual esencial en esta investigación, matizada por los *conceptos operativos* que aquí se utilizan.

Estos conceptos se entrelazan directamente con los procesos de las ~Pamínomiva, manifestándose a partir de la enunciación que otorga sentido a sus vidas y en cómo estas son interpretadas de manera personal y extrapoladas a la narración rememorada a través de las conversaciones. Entonces, en otras palabras, hay relatos situados que se filtran a través de conceptos que operan la escritura logrando representar la identidad ~Pamíko.

El relato de vida es un enfoque que incorpora elementos hermenéuticos, existenciales y dialécticos, como lo menciona Sharim (2005) en sus reflexiones sobre la narración. Lo tejedor de esta metodología radica en su dinamismo. A través de la construcción que el narrador, en este caso las ~Pamínomiva, hace de su relato-dato, además de reconocerse en una historia que abarca lo familiar, lo social, lo político y lo cultural de manera situada. Además, implica un proceso territorial y corpóreo.<sup>38</sup>

Por otro lado, el narrador, en este caso ellas, no pueden simplemente poseer el sentido del relato, ya que este se "corporeiza" en sus propias experiencias.

En este contexto, la construcción de este cuerpo-texturizado se alinea con lo que, según Ricœur (1983-1985), se refiere como una *identidad narrativa* (citado en Conejo, Mendoza, & Rojas, 2008:2). Esta identidad narrativa se desenvuelve en lo corpóreo que surge del ser ~Pamí'ko, pero también de las narraciones comunes que dan cuenta de la perspectiva histórica que conforma bio-gráfica-mente la forma de cada individuo.

Según Lejeune (1975) un relato podrá desplegar una historia de vida en la medida en que el narrador se sienta en confianza, estableciendo así su propio pacto autobiográfico, y acepte hablar en un dispositivo de escucha propuesto, como si tuviera control sobre él, cuando en última instancia, en realidad, no lo posee (citado en Conejo, Mendoza, & Rojas, 2008:7).

Desde esta perspectiva, los relatos de vida en esta investigación se centran en la complejización de las sujetas, considerando determinaciones bioculturales orientadas a lo agro gastronómico. Además, al definir este análisis discursivo me adentro a espacios multisituados; así como en el discurso influenciado exclusivamente en la alimentación tradicional. Estos aspectos teórico metodológicos me brindaron una "flexibilidad orientada" hacia temas específicos que guiaron las conversaciones y los relatos de vida, asegurando la rigurosidad de los datos –por un orden, unos temas comunes y el conocimiento previo de las vidas de estas ~Pamínomiva– y no desde un espacio improvisado. Más bien, estos lugares se traducen en una escritura basada en

---

<sup>38</sup> "Tenemos la obligación de hablar desde mundos situados, pero ya no necesitamos comenzar con una patrilinea humanística, sus borraduras insolentes y actuaciones en la cuerda floja. El riesgo de escuchar una historia es que puede requerirnos dentro de redes que ramifican y que no pueden conocerse antes de aventurarse por entre su mirada de hilos" (Haraway, 2019:203).

un proceso de conexión permanente entre la narradora y la narrativa, tal como lo indica Conejo, Mendoza, & Rojas (2008).

En este fundamentar teórico-metodológico que presento, hay un elemento crucial que explica por qué no opté por las historias de vida como guía. Esto se refleja en varios puntos que se abordan en la forma en que se configura la narrativa en las conversaciones; así, como en la manera en que se reconstruyeron las temporalidades de las experiencias, prácticas, los sistemas de símbolos, los nichos de autonomía, y las grafías, orientadas hacia aspectos compartidos entre las mujeres; incluso, incluyendo a la investigadora en algunos momentos que abarcan temas como: la menstruación, el embarazo, el posparto y la crianza.

Además, esta estructura detallada y densa –en algunos espacios etnográficos y auto etnográficos– establece con claridad la cercanía, empatía y conocimiento previo de nosotras, las narradoras.

Este diseño en particular me permite desplazar, yuxtaponer, contrastar y exponer de manera descriptiva una dinámica narrativa –visual y escritural–.

La utilización del relato, entonces, utiliza la perspectiva de la investigadora quien filtra a través del Punto de Vista y la escritura, la enunciación que se integra en este enfoque –para reconocernos– en lo dialéctico. Esto se evidencia en los procesos en que ambas –la investigadora y las narradoras– aportamos de manera concreta y distintiva tanto en la narrativa oral (que se escucha, se siente, se afecta) como en la narrativa escrita (que trasciende, transforma, y se lee).

Como menciona Franco Ferrarotti, se va más allá de lo meramente evocativo y recreativo del texto-contexto (Ferrarotti, 2007). En este argumento, la inclusión del relato como parte de la investigación permite cruzar y complejizar la manera descriptiva la cual se piensa en plural no en particular –y se organiza desde lo ~Pamínomiva–, lo que a su vez problematiza el contexto sociocultural y la forma en que la ~Pamí'ko se reconoce en estos los múltiples lugares y relatos situados.

Lo anterior, da contenido a opciones metodológicas que, desde la teoría de las representaciones epistemológicamente evidencian que el relato está vivo porque la ~Pamí'ko que lo comparte también está viva. Este proceso se percibe también desde la fase de exploración

política desde mi perspectiva situada, ya que reconoce las identidades agrarias que abarca la búsqueda del cuidado en estos reconocimientos narrados.

Esto me lleva a considerar razonamientos que buscan explicar procesos contrariados en términos de por qué no sobresale la manera en que se narra “tradicionalmente” o desde la academia clásica en esta investigación; y porqué sí busqué metodológicamente enfoques de evolución en las perspectivas teóricas que permiten adoptar posiciones antihegemónicas respecto a lo que se cuenta, se reconoce y se menciona en las relaciones variables de habitar y sentirse inmersas en su-nuestro propio entorno.

Este aspecto, bordea de manera determinante lo íntimo, que ha sido silenciado, y que es movilizado con rapidez por el relato, sin prevalecer en la historia de vida. Más bien, emerge en áreas y temas que indican identidades propias, colectivas y polisémicas en múltiples situaciones, ordenadas en la naturaleza gráfica del comer tradicional en el GRIVO.

Finalmente, debo decir que nunca pensé en las ~Pamínomiva de manera individual. Lo que intento es encontrar la colectividad que opera en los relatos como puentes evidenciales que proponen la identidad ~Pamínomiva. Esto implica, de hecho, tener conversaciones con ciertos puntos de enfoque que conllevan recoger experiencias compartidas y al mismo tiempo hallar la evidencia que estoy investigando, todo enlazado a un proceso emotivo y colectivo.





## II. Espejismo multisituado.

*Uno es inteligente*<sup>39</sup>

### Materia gris: elementos conceptuales

---

<sup>39</sup> uno es inteligente  
uno construye un punto de vista que es auténtico

uno pone la tripa en una lengua  
que demuestre que ha leído  
—con juicio—  
a su tradición

uno sabe que hay que elaborar esa entraña

uno vive, también

uno trata de estar al tanto de los discursos artísticos  
y no alcanza a abarcar ni una punta  
ni un grano

de toda esa desmesura

uno ve jóvenes muy adelantados  
hablan tres idiomas estudian dos carreras

uno no va a transformar nada

uno es un ser humano

uno no puede vivir preocupado

lo que es en la medida de uno

si uno tiene un par de amigos que lo escuchan  
ya es bastante

uno batalla por tener una idea  
es la lucha de uno

uno es su idea y lo que su cuerpo alcanza a darle  
uno es la medida de su cuerpo

(Guerrero M. P., Dios también es una perra, 2022:60)

Este apartado expone las posibles maneras de comprender quienes son las ~Pamí'ko en la interrelación con el medio natural, comunitario e íntimo. Estas múltiples miradas reconocidas por autoras/es argumentan una posible realidad sociocultural cercana a lo que reconozco como: materia gris, elementos conceptuales, capítulo que va hacia la razón académica.

La intención de este capítulo es acercarse a los análisis sobre la construcción sociocultural como explicaciones comprensibles, que se tejen entre sí y logren aportar a las ilustraciones de quién es la ~Pamí'ko en el terreno de lo ~Pamí'va y fuera de éste.

De igual manera, exploraré la idea de lo femenino indígena con múltiples definiciones a través de diversos procesos, lugares, y sentires que exponen la cotidianidad como resistencia, así como las narrativas. La palabra en sí como un sistema versátil. Los mitos y sus interpretaciones, en un primer acercamiento a las definiciones del cuerpo de la mujer, que deja entrever la división sexual del trabajo y en concreto la identidad que se eleva a través de la agricultura y los nichos de autonomía.

Debo decir también, que hablaré sobre el romanticismo que renace al hablar de mujeres indígenas comprendidas desde la agroecología, lo cual fecunda auténticas reflexiones a través de la oralitura, en forma de imagen fotográfica, en poemas, o en espacios que surgen como la necesidad de ir más allá del lenguaje y acceder a la experiencia vivida y a la vinculación, en donde *el cuerpo debe estar entre los invitados al convivio* (Juanes, 2022).

En este contexto de con-vivencia y visualización, también se aborda la historia de ser ~Pamí'ko, destacando la soberanía de nuestra historia corporal, así como el dominio de técnicas y tecnologías que afirman la soberanía alimentaria. Además, se reconstruye la identidad transmitida por nuestras ancestras en términos de nutrición y métodos de trabajo agroalimentario.

Hablar de los conceptos para comprender el cuidado del alimento en los espacios fértiles, enlaza el orden de la vida ~Pamí'ko con la cotidianidad y la narrativa oculta.

Lo extraordinario de acercarse al perfil de la ~Pamí'ko es lograr concretar lo profundo de las emotividades, que posiblemente en definiciones o acercamientos teóricos intenta comprender lo ordinario y extraordinario del sentir de la mujer abuela, madre, e hija ~Pamíva.<sup>40</sup>

Entonces, la relación de las ~Pamínomiva con las definiciones de los espacios, las actividades, el orden de su vida cultural, su memoria individual, familiar y colectiva, se conecta directamente con el valor de su experiencia propia en donde logra contundentemente exponer un acercamiento real, claro y simbólico de quien encarna el cuerpo, que incumbe a unos habitus y traza la historia del resguardo del Vaupés.

A su vez la vitalidad de los conceptos operativos que aquí se movilizan como la identidad femenina ~Pamí'ko, tienen la firme intención de descomponer definiciones en un orden que luego se anude con otra ilustración y de esta manera se estructura una disposición a explorar el aporte geo socio histórico y biocultural de las mujeres indígenas amazónicas. Reflexiones que al tiempo construyen una investigación sensible a través de los *ojos de la palabra*.

---

<sup>40</sup> Me gusta la idea de poder comprender lo maravilloso humano y no humano, como algo existente, tangible, y visible, en el orden que valora a la otra persona o ser vivo desde su sentir misterioso; íntimo. Para Antonin Artaud en el "*teatro de la representación y la crueldad*" habla de no pretender convocar a un más allá absoluto, sino al misterio de lo finito y presente, o si se prefiere, a lo ordinario-extraordinario: sólo admitirá la poesía efectiva, lo maravilloso humano (Juanes, 2022).

## 1. ~Pamí'ko<sup>41</sup>

“El principio de la filosofía afirma que el sexo femenino existe desde el tiempo de los Dioses, en el comienzo del universo y la vida”<sup>42</sup>

(Valencia S. , 2019)

Al estudiar a la mujer desde el territorio, la construcción social y las formas de vida es necesario preguntarse por sus perspectivas de la familia, la comunidad, el medio natural y su identidad femenina<sup>43</sup>. Las mujeres indígenas amazónicas, en especial las ~Pamínomiva, conciben las relaciones entre sociedad humana/naturaleza, comunidad/medio natural basadas en las leyes ancestrales de su pueblo.

Bajo esta comprensión desde lo indígena se indaga por la categoría de mujer, su poder de negociación, sus necesidades prácticas, posición, condición, intereses estratégicos y roles, a partir de sus espacios construidos en lo individual y lo colectivo, en sus propios “nichos de autonomía” como la chagra y la cocina.

Para James Scott (2000) los nichos de autonomía (la noche, los días de descanso, la taberna, el mercado, lugares aislados, el carnaval...) son tiempos y espacios para encontrar de nuevo la dignidad como persona y como grupo subordinado. En esta investigación se reconocen los nichos de autonomía como los espacios liderados por las ~Pamínomiva para la producción y reproducción del alimento tradicional y de la vida.

Así mismo, se utiliza un concepto presente en el recorrido de estos nichos de autonomía: ~Pamí'ko. Esta categoría permite analizar desde una mirada antropológica los conocimientos, prácticas y sentires de las ~Pamínomiva en la cotidianidad alrededor del alimento y del comer. También, permite manifestar las posibles expresiones que puedan encontrarse en las diversas

---

<sup>41</sup> Mujer indígena perteneciente al pueblo ~Pamíva y que habla la lengua ~Pamié. Cuando se refiere a las ~Pamínomiva se habla del colectivo de mujeres indígenas pertenecientes al pueblo ~Pamíva, referencia plural.

<sup>42</sup> Referencia del nacimiento de la vida desde la cosmovisión del pueblo ~Pamíva.

<sup>43</sup> La identidad ~Pamí'ko no quiere ser reducida a la cultura, pero sí a la experiencia del ser mujer que vive en amazonia con algunas prácticas (rituales) en su orden cotidiano.

escalas del ser mujer, en los espacios dignos y respetuosos cuando de opresiones históricas se habla.<sup>44</sup>

Incluso, por medio de ese concepto es posible pensar en las mujeres indígenas en su diario convivir, desde una ventana abierta a conocer y entender las lógicas del valor de lo propio, relaciones cercanas, percepciones y saberes sobre cómo ellas desenvuelven su existencia en torno a la producción y transformación de alimentos en las prácticas y en las narrativas –a veces ocultas–.

Entonces, los matices de las percepciones de las ~Pamí'ko están orientados a corroborar su perfil de productoras, mujeres custodias de semillas y saberes, guiadoras del *conocimiento nutricional y culinario* tradicional heredado (Uyttewaal, 2015). Lo anterior, permite reconocer las expresiones de la *soberanía agroalimentaria* del pueblo ~Pamí'va, con distintas lecturas que se construyen a partir de sus actividades diarias y la interrelación de ellas con los *recursos de uso comunitario* (Maya & Ramos, 2006). Además, posibilita vislumbrar las gestiones propias del territorio que germinan en sus intereses y necesidades, según el lugar que habitan, su posición geográfica y la memoria individual y colectiva. Tal memoria que se representa en la historia a través de formas de resistencia ante las múltiples formas de despojo, violencia, guerra y demás conflictos que se han desarrollado en el territorio amazónico (Lira, 2010).

Teniendo en cuenta lo anterior, surgen los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el contexto histórico ~Pamí'ko alrededor de la alimentación? ¿Cuáles son las gráficas de producción y reproducción de la vida indígena amazónica? ¿Cuáles son las prácticas ~Pamí'ko entorno al alimento tradicional desde sus sentires? ¿Cómo es el pensamiento ~Pamí'ko a partir de la identidad femenina, su corporalidad y emociones?

Entonces, al ubicar en esta investigación la categoría llamada ~Pamí'ko se vislumbran tres criterios: ontológico, epistemológico e instrumental, los cuales constituyen una estrategia en el análisis que se realizará a través de las gráficas el cual permitirá trabajar y aproximarse a cada una de ellas, de nosotras.

---

<sup>44</sup> Para ampliar sobre las opresiones históricas en el Amazonas Colombiano revisar la fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho –Casa Arana de Fanny Kuiru Castro– Jitoma Monaiyanhö (2019). Este es un documento con resultados que aportan información y reflexiones para las comunidades Indígenas, la academia y la sociedad en general a través del análisis histórico, así como el rol político que han desempeñado las mujeres Indígenas amazónicas en contra de las políticas económicas, hegemónicas, esclavistas, extractivistas y de exterminio hacia los pueblos Indígenas.

Desde esta categoría ~Pamí'ko, desgloso los componentes teóricos y no teóricos bajo diferentes puntos de vista sobre las mujeres indígenas y la concepción de la vida de cada una de ellas que gira en torno a las prácticas de reproducción de la agricultura en sistemas selváticos, pero también sobre sus historias de vida en determinadas etapas.

Por lo anterior, describir el sentir femenino encamina situar su crecimiento personal como productoras desde su niñez a su adultez y sus formas de aprendizaje a través de la palabra y la experiencia misma que se va obteniendo en el transcurso de la vida y las costumbres. Fundamentar es comprender cómo lo anterior se consigna en el trabajo y el cumplimiento de las normatividades que reglamentan el cuidado del cuerpo, la mente y las emociones desde un orden biológico y cultural. Lo cultural definido como un espacio cotidiano liderado por el saber hacer según los consejos de los y las mayores, así como las historias fundantes del alimento según estos saberes.

Así, pienso en las posibles formas de interpretar sus vidas y vivencias, una de estas, es *la cotidianidad como resistencia* (Scott, 2000), vista desde un quehacer diario que permite reflejar las acciones y los espacios propios milenarios –que son privados, no son abiertos a la dominación y son ocultos– que pasan a ser públicos. Esta es una línea delgada entre lo individual y lo comunitario que permiten el establecimiento de relaciones de poder.

Este análisis de los espacios propios de resistencia surge entre la crianza, la custodia de la lengua, la semilla, las costumbres, el contar, sembrar, cocinar y comer según la normatividad cultural, apartir de los consejos de los mayores.

Llegadas a este punto, requiero hablar de la relación de la cotidianidad y la *historia oral* y sus vínculos con los nichos de autonomía, en este caso la cocina. El fogón es el centro de la palabra. Aquí, vale la pena resaltar el mito y las historias como parte de la cotidianidad familiar ~Pamí'va, que permite incluir múltiples sentires y aprendizajes en el espacio “íntimo” ~Pamí'ko. Esta cocina ampara la conversa a la luz del fuego. Es el lugar que ilumina las historias de la familia (mi sentido sensible así lo percibe). Las niñas, niños, abuelos y abuelas que viven en la selva reviven las

historias a través de la oralidad, al anochecer durante el tiempo de la comida, al lado del fogón. Las imágenes auditivas se reviven con los mitos e interpretaciones históricas.<sup>45</sup>

Este panorama propone una grafía agroalimentaria del fogón como la luz y el calor que se da en el hogar y da paso a la palabra para re-conocer el origen de la vida, de la chagra y de nuestros ancestros. En el fogón o, mejor dicho, al lado del fuego se logran transmitir múltiples enseñanzas de los preceptos culturales, de saber vivir en estos lugares, entre la selva y los animales salvajes. La palabra cuenta sobre el linaje familiar y comunitario.

La calidez del lugar transmite imágenes a través de las palabras que permanecen con el pasar del tiempo, lo que convierte a las cocinas ~Pamíva en nichos de autonomía, que a su vez se vuelven nichos de enseñanza.

La educación tradicional está presente en este lugar, en cada historia, en cada anécdota, y en cada compartir la palabra. Cuenta algo de la vida en el río, en el bosque, en la chagra.

De esta manera, expongo varios puntos de vista sobre la forma de posicionar el orden de la vida ~Pamí'ko en la rama agrícola y gastronómica, a través de miradas y voces en un paisaje histórico, social, cultural y oral. Esto me permite abrir la discusión sobre la concepción de la soberanía del alimento desde el diario vivir, de los nichos que son espacios de aprendizaje.

Hablar de la soberanía del alimento expresa la importancia de la alimentación como un acto placentero, además de reconocer que el alimentarse es nutrir-se y dar la fuerza que necesita el cuerpo físico, anatómico y biológico, para lograr estar sano/a y obtener la energía necesaria para realizar las actividades físicas y mentales que requieren los cuerpos para vivir en la Amazonía. La mujer necesita energía suficiente para dar vida y alimentar el naciente ser humano.

---

<sup>45</sup> Se debe agregar que el mito según Eduardo Viveiros de Castro (2013), es el punto de partida universal de perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología, se propone contar. De igual manera Silvia Rivera Cusicanqui habla sobre la representación de la categoría de la historia mítica desde el pensamiento indio. El mito funciona como mecanismo interpretativo de situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas a reforzar la conciencia de la legitimidad de lucha india. En este proceso incluso hay contradicciones entre temporalidades y lógicas históricas (Rivera Cusicanqui, 2010). Para el caso de las ~Pamínomiva que avivan y habitan en el presente, con la guía en la memoria cíclica de lo cognoscitivo, se expone la experiencia en el mundo humano en conexión con el mito-historia, que recupera así su valor hermenéutico y permite descubrir el sentido profundo de los ciclos de resistencia, en los cuales la sociedad oprimida retoma su carácter de sujeto de la historia.

No obstante, la comida o comer para el alma se envuelve en la dicotomía cuerpo-mente. Respecto a este punto hay una discusión importante sobre la espiritualidad ligada al acto de comer, visto este desde la forma en cómo se obtienen los alimentos y la activación espiritual. Nutrir el alma es parte fundamental del cuerpo, se basa en los principios medicinales del espíritu acompañado con plantas y activaciones a través de la palabra, mediante rezos.

Alma y mente se fusionan, el espíritu y los sentidos que los Dioses proponen para el cuidado corporal se evidencian a través de los ayunos o dietas, y estos se custodian con limpiezas del estómago, los ojos, los genitales y la piel. Cada madrugada se exponen los preceptos ancestrales con rituales en el río.

Los rituales son momentos privados que se interiorizan en el cuerpo físico con los pensamientos y sentimientos. Son establecidos por los sabedores y sabedoras –el consejo de mayores– de la comunidad, y dependen de las necesidades que la persona requiere sanar o fortalecer. Las mujeres tienen sus propios rituales que están ligados al ciclo menstrual, el embarazo, la lactancia, la crianza y la menopausia.

En esta reflexión anterior se añade la perspectiva del cuerpo como una herramienta que utiliza la fuerza de trabajo. En este contexto, la persona en sí misma no importa (Fanon, 2009), el cuerpo-herramienta fuerte y resistente con las habilidades necesarias para la labor agrícola en el bosque y en el río. *El verdor a flor de piel*. Este instrumento cuerpo es la construcción social y cultural que se despliega en la multiplicación infinita de sus aplicaciones e investigaciones (Détrez, 2017:52). Aquí el cuerpo lo pienso como un complejo social, corpóreo, anatómico, biológico, emocional, contenido de historia, y sueños que permean el presente y futuro de cada persona.

En conclusión, entiendo la corporalidad como una fuente de fertilidad y trabajo físico. El cuerpo es la custodia del conocimiento y habilidades, impregnado de emociones propias y enraizado en la construcción biológica, comunitaria y agroecosistémica.



A. Avávako: selva femenina.

“Hipai para alimentar a su hijo se transformó, creando todos los árboles frutales, el agua y todo cuanto existe sobre la Tierra para suplir las necesidades del hijo; el agua es la sangre y los ríos son las venas de Hipai, que derramaba sobre su cuerpo, los senos son los árboles frutales y las frutas la leche para el alimento de su hijo. En la medida que el nuevo Dios crecía iba necesitando más alimento y la madre Hipai fue creando según su necesidad, así aparecieron los diversos árboles frutales, los animales y todos los seres que existen sobre la Tierra”.

(Valencia, 2019)



Jacinta con su pilador lleno de pupuña  
¡hay cosecha!

Exótica pupuña que después de cuatro  
horas de cocción en leña ardiente se  
pasa cuidadosamente al pilador. Se  
suman más horas.

Después se deja la pulpa en agua; se  
saca el jugo.

*Pilar* es un movimiento rápido, fuerte,  
constante y agotador; exige energía  
corporal.

Aparece la fuerza física ~Pamí'ko, el  
cuerpo preparado para pilar pupuña.  
La energía que los brazos de Jacinta  
ejercen en el pilador producen la  
fricción correcta para hacerla polvo,  
que con las horas se fermentará y  
pasará a ser un delicioso jugo, pero con  
más horas y el calor del ambiente, se  
convierte en chicha. Una espumosa y  
embriagante chicha  
¡es tiempo de pupuña!

Foto 4: ~Pamí'ko pilando pupuña.

Pilador: objeto de madera especial, que se emplea para moler alimentos. La pupuña también es conocida como chontaduro *Bactris gasipaes*, tiene alto contenido de Beta-Caroteno, fósforo, vitamina A, calcio y hierro, además es afrodisiaco, según la cultura.

La génesis del concepto ~Pamí'ko alrededor del sistema agroalimentario tradicional indígena yace de los cuentos que hablan del nacimiento de Hiobá (chagra). Así, se origina la comprensión de la categoría de mujer vinculada con lo femenino ~Pamí'va, el cuerpo, la identidad, la familia, la comunidad y el lugar en el que las mujeres desarrollan su vida y la reproducen enfocada en mantener viva la semilla de las especies tradicionales, en especial la yuca brava.

En la búsqueda de las grafías culturales se identifican el orden de lo femenino y masculino al momento de hablar de ~Pamí'ko, especialmente en la producción de alimentos en los cuales se vislumbran los sistemas de poder familiar y comunitario, expresados puntualmente en la división sexual del trabajo.<sup>46</sup>

En este orden de ideas, al indagar respecto a los diversos conceptos que abordan la producción de alimentos, en donde las mujeres rurales tienen mayor participación, se suele dejar de lado la discusión sobre la asignación diferenciada de tareas y cómo está genera profundas desigualdades.

Precisamente, es la *división sexual del trabajo* la que ordena los espacios públicos, el espacio privado y el espacio doméstico con funciones que dan lugar a diferenciaciones que aluden a profundas desigualdades e injusticias y que, a su vez, contribuyen a la subordinación femenina (Domínguez, 2019).

En esta sintonía en esta investigación reconozco la subordinación de la mujer indígena desde una posición feminista que va hacia el reflexionar los pensamientos dignos, diversos y de reconocimientos que derriben el romanticismo étnico y más bien que permitan caminar de manera sensata a las expresiones de las territorialidades a partir del cuerpo, la familia, la comunidad, las creencias, los lugares y la biocultura.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> La *división sexual del trabajo* es un concepto ampliamente utilizado por las ciencias sociales en general para explicar la asignación diferenciada de tareas, papeles, prácticas, funciones, normas sociales a mujeres y hombres (Domínguez, 2019).

<sup>47</sup> El *romanticismo* en esta investigación se despliega en dos momentos o situaciones. La primera: cuando se quiere exponer discusiones, problematizaciones y puentes dialógicos que difícilmente se reconocen por el conocimiento científico, como las perspectivas de las mujeres indígenas amazónicas; mismas que normalmente se reducen por la falta de escucha, de acercamientos o simplemente la falta de entendimiento de la cultura y sus vidas; así como invisibilizar sus interpretaciones plurales sobre el mundo, que en este caso corresponden al *diálogo intercultural contencioso* como lo propone (García-Canclini, 1990) Y la segunda situación es reconocer como investigadora ~Pamí'ko, mis afectos y afectaciones que de manera sensible

Sin embargo, desde el análisis bio-cultural queda mucho por decir sobre la vida de las mujeres según su lugar de origen y sobre cómo ellas construyen sus emociones a través de los mandatos ancestrales sentidos en cada cuerpo, como es el caso de las ~Pamínomiva del Gran Resguardo.<sup>48</sup>

Asimismo, la subordinación en la cotidianidad también expone dinámicas y debates sobre las desterritorialidades, como la toma guerrillera de 1998, la deforestación o las operaciones mineras. En ciertos momentos, estas acciones llegan a afectar de manera violenta a las comunidades indígenas, debido a la lucha por el control de los territorios. Conflictos que sobrepasan las formas de trabajar, participar y desarrollar la vida productiva de las mujeres indígenas (Ulloa, 2001).

Esta búsqueda intenta dar sentido al horizonte ontológico que distribuye el mundo natural y socio histórico ~Pamíva, que familiariza lo doméstico y reproductivo, que expulsa el romanticismo que se debela de las experiencias de las mujeres, especialmente cuando se habla de agroecología (Jewitt, 2000), la afectividad (Surrallés, 2005), y el conocimiento situado (Haraway, 2019).

Siguiendo Astrid Ulloa (2001) la mujer de las zonas rurales juega un papel esencial para la subsistencia de sus comunidades, aunque este papel no siempre está reconocido. Sin embargo, cuando se habla de nutrición y de seguridad alimentaria es cuando sale a la luz todo ese trabajo doméstico. La mujer cultiva, cuida del ganado, selecciona y prepara los alimentos.

La línea de las actividades domésticas y productivas hace referencia al uso de técnicas, tecnologías, y saberes ~Pamí'ko, los cuales se encuentran entrelazados con los deseos y aspiraciones de cada una de ellas para realizarse como niñas, adolescentes y mujeres que también se enamoran, tienen relaciones de noviazgo, manifiestan el deseo de vivir o no

---

surgen cuando hablo de mi territorio, mi familia y mi vida, haciendo uso de expresiones que no desean evadir lo teórico ni lo formal del texto, pero en cambio sí, exponer los sentimientos y emotividades consientes que permiten *integrarme o desintegrarme* (Rivera Cusicanqui, 2010) con mis raíces múltiples, mi ADN plural y mi propia perspectiva del ser mujer ~Pamí'ko (con mis territorialidades itinerantes, multiespaciales).

<sup>48</sup>Ver más sobre estas discusiones de encuentros y desencuentros en el feminismo (Espinosa, 2009).

vivir con un hombre, ser madres, abuelas o sabedoras que anexan historias de las formas de vida desde la *afectividad asumida desde la cultura* (Surrallés, 2005).

Entonces, representar quién es, quién puede ser, o quién debería ser la ~Pamí'ko no limita el hecho de que es una mujer con sueños y aspiraciones propias.<sup>49</sup>

Finalmente, para el caso de las ~Pamínomiva, se trasciende las reflexiones a los espacios itinerantes, unidos por valiosas experiencias que se enraízan exclusivamente en estos lugares amazónicos y que, por medio de sus vivencias de lo cotidiano, permiten que sean únicos cuando se simula la selva<sup>50</sup>.

## B. Territorialidades heredadas

La historia sobre la mítica anaconda ancestral es el nacimiento a la vida de las comunidades ~Pamíva, de orden Tukano oriental con la diversidad en sus territorialidades. Tal origen recoge una existencia espiritual y material que conforman lo simbólico. La relación con el pasado y su coacción (Balandier, 1988).

Por consiguiente, la vinculación de las ~Pamínomiva con el pensamiento individual femenino pasa finalmente por lo comunitario. Este, a su vez, mantiene la dinastía sociocultural de su vida en construcción, un ejemplo de esto es cuando se habla y regula el uso del agua o la tierra desde la agricultura. Allí el entorno es una metáfora para nombrar la fertilidad y la reproducción de la vida.

Queda claro que la división del trabajo en lo femenino o masculino evidencia ciertas regulaciones de las conductas, las cuales exponen maneras complejas de trabajar lo

---

<sup>49</sup> Estas nociones sobre el reconocimiento y las aspiraciones propias Paula Soto Villagrán las alude como los *límites simbólicos* que se han impuesto culturalmente a las mujeres y han tenido una correlación espacial: el lugar en la cocina, en la iglesia, en el mercado, etc., (Villagrán, 2019).

<sup>50</sup> Cuando se habla de simular, se refiere a copiar ambientes del bosque, a replicar estructuras eco sistémicas de la selva, lo que desde las ciencias agronómicas se llama sistemas agroforestales (SAF), se evidencia como un sistema "organizado" de policultivos que aprovecha la energía del sol, suelo, agua y organismos vivos con el uso de nutrientes y procesos ecológicos que se dan en el bosque de manera natural y que los ~Pamíva con el tiempo, la observación, el uso y ensayo error de prácticas propias, logran organizar sus cultivos y desarrollar un completo proceso de producción de alimentos en la selva, que se denomina Hiobá (chagra). En esta precisión queda mucho por expresar desde lo biofísico, químico, ecológico y espiritual (el alma de las plantas y la selva).

agrícola. Tal orden se establece como agua-hombre, tierra-mujer (el cuerpo resiente esta dicotomía).

Habría que decir también que, cuando hablamos de los lugares, se anexa a esta dicotomía, de reglas y de principios comunitarios los lugares, los cuales no se refieren solo al espacio físico o a la existencia material sino a su existencia espiritual histórica que también hace parte de la bifurcación hombre-mujer. Es un todo anudado a un código ético y de pensamiento, por consiguiente, a una conducta política, social, cultural, económica y civil (Díaz, 2004).

A lo mejor, pensar en los valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación (Balandier, 1988) confirma que las configuraciones profundas de la con-vivencia ~Pamí'ko con el territorio y sus leyendas, historias y mitos, concretan los dominios culturales tales como el parentesco, la economía, la salud, la política, la religión, entre otros (Nates, 2010), así como el juego de escalas que profundiza la vida de la persona en estos lugares (Lepetit, 2015).

Lo anterior, da paso a las estructuras de las familias ~Pamíva a través del régimen de herencia. Esta relación se da por la tierra heredada que es organizada espacialmente en la comunidad como los lugares disponibles para las nacientes familias que inician a construir sus vidas, con sus propias chagras. En esta etapa también se hereda la semilla y los recursos de uso comunitario.<sup>51</sup>

Lo anterior, se hace a través de un acuerdo con cada familia, misma que conforme crece, se hace participe del incremento de necesidades agroalimentarias. La forma en cómo, en contrapartida, la familia retribuye a la comunidad, en su representación territorial (hombre/mujer, tierra/agua) es a través del cuidado y uso de los recursos de uso comunitarios.

---

<sup>51</sup> Acoger la definición de *recurso de uso comunitario*, expone que son aquellos donde no hay un límite espaciotemporal claro para su extracción, es decir, muchas personas de una misma o diferentes comunidades pueden acceder a él sin restricciones en el tiempo de extracción o los lugares donde probablemente todos llegarán a extraer recursos, y el problema principal de este tipo de recursos es que si alguna persona extrae mayor cantidad de recursos de los que el ecosistema es capaz de generar pone en riesgo su subsistencia y la de toda la comunidad (Maya & Ramos, 2006).

En otras palabras, la familia, a través de un consenso con la comunidad, habita los espacios de la tierra que les fue entregada, además reconocen su participación en el uso del bosque y el río. Del mismo modo, las familias reciben áreas que deben proyectarse como la casa (dormitorios), la cocina (es otra casa) y la chagra. En este orden de ideas, se habla del uso común de los recursos de la tierra, se piensa en el interior de la familia y la comunidad bajo una dimensión de tierras heredadas. De esta manera, las familias ~Pamíva distribuyen la tierra del resguardo.

En esta idea, se representa la construcción de viviendas situadas por los apellidos paternos. En el espacio físico se encuentra la casa de los padres y, seguidamente, las casas de los hijos e hijas. Sucede lo mismo con los nietos y nietas. Lo anterior se sigue según la organización familiar, la decisión de herencia del padre, en conjunto con las demás familias de la comunidad.

En cuanto a la tierra vista desde el Estado, se colectiviza, pues se define como tierra del resguardo con otros rasgos respecto al uso de los recursos naturales. Por eso, cuando hay proyectos públicos o privados en este territorio se habla de la cantidad de hectáreas por comunidad o resguardo, no por familia, se generaliza el uso de la tierra.

Se debe agregar que, en pocas ocasiones, se analiza el uso común de los recursos naturales y los espacios que son de usanza familiar. Los programas o proyectos que se dirigen a las comunidades manejan otras concepciones y términos que diversifican el entendimiento del mismo espacio, especialmente cuando se habla de siembra, pesca y caza. No obstante, los acuerdos comunitarios deben garantizar una alimentación permanente para todas las familias y animales del bosque.

También hay que mencionar que, al momento de extraer madera, frutas silvestres, o material de construcción como el barro, estos se convierten en recursos de uso común, los cuales tienen límites espaciotemporales en el uso colectivo. La caza y la pesca tienen sus propias temporalidades para la comunidad, caso distinto para la locomotora minero-energética.

Asimismo, para la distribución de decenas de hectáreas se utilizan como referencia los cerros, los ríos, caños y lugares sagrados, con planes de ordenamientos territoriales bajo

formatos propios (Escobar, 2000), a lo que sumaría que prevalece también un orden espiritual individual. El plan de ordenamiento es cuestión de creencias, usos y costumbres.

Según las creencias propias, la anaconda ancestral dejó a cada pueblo en un espacio tiempo que le permitía a hombres y mujeres concebir sus familias al lado del río. Allí estaba dispuesta la comida y la tierra para mantener los hijos, según las historias de la ley de origen.

Como resultado, la identidad reptil en movimiento, a través de las gestiones propias del lugar, la cual es el origen de la concepción relacional que sugiere un conjunto de vínculos de dominio, poder, apropiación y pertenencia entre una porción o una totalidad del espacio geográfico y de un determinado sujeto individual o colectivo (Pérez, 2004). Lo anterior va más allá de una caracterización genérica. Los flujos de energía, como la espiritualidad, los sentires y dimensiones metafóricas, exponen el orden mítico de las acciones en la construcción de la vida diaria y la agricultura (León Sicard, 2014).

Por consiguiente, el orden de lo mítico y lo metafórico del territorio/lugar, en la chagra, la cocina, el cuerpo, pareja, los hijos, la familia y la comunidad, le dan importancia a la percepción ~Pamí'ko. Ellas desglosan parte de la identidad femenina a través de los saberes/quehaceres, propuestos en las historias de las leyes de origen que van llenas de reflexiones profundas sobre normas permeadas por los consejos de mayores. Teniendo en cuenta lo anterior, surgen algunas preguntas:

¿Cuáles son los pensamientos de las mujeres frente a estos lugares de orden mítico? ¿la cocina y la chagra hacen parte de la ley de origen, mitos y leyendas? ¿Cómo los lugares construyen su orden femenino ~Pamí'va? ¿La cocina y la chagra hacen parte de los nichos de la autonomía y la identidad femenina ~Pamí'va basados en la herencia? ¿Quién establece esta dimensión de uso de los lugares, en lo íntimo de cada mujer?

Estas preguntas desglosan un posible acercamiento al pensamiento de las ~Pamí'nomiva desde su cotidianidad, especialmente desde el análisis del alimento y el comer, sin olvidar que ambos son dirigidos por los órdenes ancestrales que exponen los tiempos/espacios vitales vinculados con el mundo natural. Mundo concebido por los saberes culturales profundos tejidos en la vida de cada persona.



### C. Metáforas: Espacios fértiles

En este ordenar ideas también ahondo en el reconocimiento del trabajo de cuidado y mantenimiento de las áreas de cultivo y de las chagras (sembrar, deshierbar, cosechar y transformar). El cuidado es una actividad realizada principalmente por las mujeres indígenas en compañía de sus hijos menores, por lo que es una actividad cultural socializadora. Otra actividad de esta índole es el procesamiento de alimentos derivados de las especies cultivadas.

En ese sentido, se considera que la chagra es más que un espacio de cultivo, es la representación de un lugar femenino que entrecruza conocimientos y saberes ~Pamí'ko. Considero el trabajo de la siembra y la cosecha como espacios fértiles, espacios y actividades de transmisión de prácticas y conocimientos que enseñan la soberanía del alimento a los hijos e hijas.

En general, afirmo que las mujeres son las personas que más saben de las chagras (Acosta Muñoz, y otros, 2011). Son ellas quienes despliegan prácticas culturales que no son plenamente modernas y que tiene una repercusión en lo cotidiano de una familia y una comunidad.

De acuerdo con Cabrera (2004), el agroecosistema “chagra” es un bien intrínseco en sí mismo. Allí lo biofísico y lo sociocultural coexisten en una armonía dinámica y dialéctica. Cada componente de la chagra recrea mutuamente un tiempo y un espacio que depende de la cosmovisión respectiva de cada pueblo indígena amazónico. Además, presta servicios ambientales y culturales, ofrece seguridad alimentaria y espiritual, es un banco genético sustentado sobre una base sólida de conocimientos tradicionales de especies domesticadas, semidomesticadas y nativas. Es un laboratorio de experimentación y de mejoramiento genético transmitido de generación en generación.

Por otra parte, esta investigación se encamina en torno a las particularidades de la ~Pamí'ko, lo femenino indígena y las manifestaciones sobre el cuidado de *Hipai* –madre tierra–. En la concepción ~Pamí'va tal vínculo se evidencia en la cotidianidad de estas

mujeres a través de los sabores y saberes que logran expresarse, pese a las tensiones y violencias evidenciadas en el territorio.

Lo anterior convive con las resistencias sobre el uso de los recursos naturales y comunes, vistas desde la lógica contraria a las formas de extracción y comercialización de la fauna, la flora, los minerales además de la venta de oxígeno.<sup>52</sup>

Para comprender mejor esta investigación hay que decir que se basa en orientar el análisis a través de diferentes perspectivas biológica, cultural y territorial, no desde el perfil mercantil. Esta se encamina a conocer y comprender los sistemas ecológicos de la agricultura tradicional en chagras, además de sostener la vida de una manera digna y diversa a través del reconocimiento valorativo del trabajo de las mujeres indígenas.

Siguiendo con el análisis, los rasgos ~Pamínomiva significan e ilustran la vida actual de la mujer amazónica, bajo contextos de conflicto que establecen otros ritmos en la chagra, la cocina y en la reproducción de la vida y la semilla nativa, esto según las nuevas territorialidades.

En este orden de ideas, la categoría ~Pamí'ko, como vértebra teórica, es protagonista en espacios megadiversos, en los ecosistemas de la selva húmeda tropical, que tiene diversos ambientes de fauna y flora, que permite en gran medida distinguir el estilo de vida amazónica del resto de pueblos étnicos en Colombia.

Algo semejante sucede con la agri-cultura tradicional indígena, pues sustenta en el reconocimiento de que es el acto más importante de transformación ecosistémica de la especie humana realizado mediante su adaptación cultural (Altieri & Nicholls, 2010).

Se piensa que las comunidades indígenas amazónicas retoman las prácticas tradicionales agrícolas, como una propuesta para la diversidad biocultural, cognitiva, paisajística con fundamentos ecográficos, al ser un saber dinámico que rescata las ciencias atadas a la cosmovisión de los pueblos nativos (León Sicard, 2014).

Los anteriores planteamientos organizan una composición de antecedentes conceptuales, delimitados a través de grafías de lo ancestral en la cotidianidad femenina

---

<sup>52</sup> Para ampliar el tema de venta de oxígeno en la amazonia y servicios ambientales ver (Gutiérrez, 2008) y venta y comercialización del caucho (Kuiru, 2019).

~Pamí'ko. Al parecer, la selva húmeda no permite que se desarraigue el formato de producir y transformar el alimento como lo hacían las abuelas, a través de la socola, tumba, quema, roza y desyerbe (Acosta Muñoz, y otros, 2011).

\*

Aquí se abre un paréntesis necesario para hablar sobre los cultivos de caucho que desplazaron conocimientos importantes sobre los saberes femeninos, por la violación sexual de mujeres amazónicas por los caucheros, la esclavitud de sus cuerpos como animales de trabajo, los pronunciamientos que referían a los indígenas como personas sin alma, todo esto repercute en la memoria y cuerpo/territorio de las mujeres actuales.

En este panorama devastador se vislumbran imágenes de las r-existencias presentes en la chagra, como lugar en donde las amazónicas libraron la rebelión ante los caucheros.

Hay testimonios con las voces de las mujeres que vivieron esta época tan difícil. Fanny Kuro (2019) rescata estas voces que manifiestan el dolor en la vida, cuerpo y memoria de las amazónicas:

No había vida para nadie, durante la cauchera no se podía descansar, las mujeres que tenían hijos, escondían a sus hijos en los barrancos a la orilla del río, todo el día los niños pasaban allí hasta la noche cuando los recogían para ir a cultivar la chagra, hacer el casabe, y los hombres a sembrar y hacer mambe, practicar el chamanismo, las curaciones y los cantos para no olvidar (Margarita Capajo, p.9)

Cerrando este paréntesis, conviene subrayar que la oralidad también carga dolores generacionales, angustias y situaciones de violencia que han vivido los pueblos amazónicos y mantiene heridas aún vigentes en el sentir cotidiano, en el recuerdo histórico violento que aún palpita. Especialmente cuando se habla de barbaries como la del caucho, situaciones religiosas o consecuencias de la guerra que violentaron los recuerdos y la dignidad de la vida, el cuerpo, la memoria y el corazón de las mujeres amazónicas.

\*

#### D. Familia y comunidad biocultural ~Pamíva

El concepto de familia, desde la relación de parentesco y coresidencia se refiere a la unión consensuada o contractual, es decir, en este caso el matrimonio, entendido en su

origen como la unión heterosexual (Melgar, 2019). La discusión de familia se adentra a lo político (FAO, 2015), a la propiedad del estado (Engels, 1986), a la división sexual del trabajo (Domínguez, 2019), a las representaciones lingüísticas y culturales (Lairetis, 1989, págs. 1-30) y a la diversidad genética y nutricional (Uyttewaal, 2015).

Sin embargo, desde este bisel ~Pamíva, se esboza a partir de la estructura socio-política que, parafraseando a Simón Valencia (2010), se caracteriza porque *la familia* es la unión de grupos o pueblos de origen y lengua diferente, la cual, por razones históricas muy particulares de cada grupo, presenta diferentes facetas de relacionamiento, unos como hermanos por alianza Pakómara y otros como grupos aliados por cuñados Kopíimara.

Estos grupos de linaje se componen por los pueblos ~Hehénava, Hiríva, Miadáva, Yuremava, ~Kehé'tari o Tarabiavi, Bióva, Yokákibevi y otros grupos de origen de la familia lingüística Tukano. También de origen Arawak y otros que se recuerdan por su correlación de origen e historia. Los grupos o pueblos que conforman el gran pueblo ~Pamíva están compuestos por clanes. Cada pueblo tiene un clan jefe mayor, lo que define la estratificación de los clanes de mayor a menor. Vale la pena mencionar nuevamente, que estos clanes son unidades exogámicas, patrilineales y patrilocales.

Con estas líneas descriptivas, entender la familia en la concepción ~Pamíva, implica el análisis entorno a las mujeres indígenas y la identidad femenina que recrea situaciones, lugares y actividades cotidianas; que organiza cada etapa de sus vidas y la manera que ellas se vinculan a la producción, además de responsabilizarlas de la reproducción de la vida a través del alimento, el cuidado y la educación de las personas menores y mayores.

Por otra parte, este análisis se adentra, además, en la revisión conceptual sobre lo que define a la *comunidad desde el lugar* en una posible mirada de lo ~Pamíva a través de la simbolización de los espacios y las formas de interrelación con las otras personas y otras entidades. En el espacio coexisten las ontologías relacionales entre la geofísica amazónica y las creencias sobre la vida ~Pamíva en la manera de construir el lugar desde el quehacer diario.

Siguiendo la idea de presentar aspectos que proporcionen coordenadas de análisis y reflexiones sobre la selva femenina y sus lugares que construyen familias y comunidades.

Hay un posible acercamiento referido por Floriberto Díaz (2004), en el cual se cruzan características, que según el autor precisan la definición de una comunidad indígena. Bajo esta perspectiva, en este trabajo se encuentran elementos comunes con los pueblos del resguardo del Vaupés, basados específicamente en la concepción del espacio territorial, demarcado y definido por la posesión que, en este caso puntual, sería, por una parte, la representación legal que tiene el Gran Resguardo indígena ante el estado colombiano y, por otro, la declaración organizada sobre su historia tradicional en esta región.

Así mismo, en esta caracterización sobre la comunidad existe la historia común, o las múltiples historias de la ley de origen (según el clan o familia), que circula de boca en boca de una generación a otra que, a su vez, representa variantes en la lengua del pueblo. A partir de lo anterior identificamos nuestro idioma común, que son las familias patrilocales a partir de la lingüística.

Estas precisiones definen lo político, cultural, social, civil y económico a través de una organización, en concreto, el gobierno multicultural del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte Oriental (GRIVO), estructura legal que recoge estas particularidades.<sup>53</sup>

Con este contexto, se despliega un sistema comunitario de procuración y administración de justicia, plan de vida liderado por las capitanías –masculinas, femeninas y de juventudes– y el consejo de mayores en cada zonal, misma que representa varias comunidades.<sup>54</sup>

Respecto a este acercamiento por precisar que es *comunidad*, también es necesario desglosar el sentido del espacio tiempo y las formas de habitar los lugares e identidad. Esto ubica en el centro de la discusión las formas de caracterizar a las comunidades amazónicas con el origen común, que circula de boca en boca. Solo la geografía propone

---

<sup>53</sup> El GRIVO está direccionado políticamente por el gobierno propio, mismo que se basa en la aplicación de leyes y normas tradicionales que están plasmados en los planes de vida, además son los encargados de entablar diálogos permanentes con las instituciones públicas que desenvuelven proyectos en el resguardo. De igual manera el gobierno propio participa en varias áreas que controlan el territorio, el manejo ordenado de este, mismo que también tiene tensiones por la división de los territorios con la llegada de foráneos, y la expansión de linderos de personas no indígenas. También se articulan con la policía y el ejército en temas de seguridad, y otras actividades que se describirán en el siguiente capítulo.

<sup>54</sup> Mas adelante se expondrá de manera detallada el sistema de gobierno propio, y la implicación de los planes de vida en las ~Pamínomiva.

aspectos necesarios en este análisis como territorios diferenciados por sus características ecosistémicas.

Es por esto que, la historia de la anaconda directamente se simboliza en el río Vaupés, afín las historias míticas que se basan en la relación con el agua, específicamente con el río (Becerra M. C., 2010).

Considerando que son diversos los elementos que llevan a las comunidades indígenas a definirse como común y comunitario, considero preciso no caer en la homogenización de las definiciones cuando me refiero a las estructuras socioculturales, especialmente respecto a los pueblos en la Amazonía, pues cada comunidad tiene sus propias formas organizativas, comunitaria y de gestión propia de su plan de vida.

Empezaré por considerarlas definiciones de lo qué es, o lo que podría decirse sobre lo comunitario en la perspectiva del GRIVO en paralelo con las observaciones basadas en la ley de origen que consideran la realidad de un territorio vivo, que incluyen su interpretación de múltiples miradas sobre los paisajes, en este caso a través del agua, los animales, plantas, o personas que lo ocupan.

Las grafías emergen nuevamente, cuando se habla de las comunidades de agua dulce, las ribereñas o anfibias, que viven al lado del río. Esto genera dinámicas alimentarias exclusivas y expone posiciones, condiciones y una división sexual del trabajo entorno a los ecosistemas de agua y a la misma definición de familia y comunidad ~Pamíva. *Hijos e hijas de la anaconda*. En otras palabras, estos territorios amazónicos abordan complejidades cargadas de historias propias anudadas con la sabiduría del pueblo respecto al uso tradicional del lugar, pues son los humanos quienes dotan estos lugares con significados en una relación estable en el tiempo.

A lo anterior se suma la caracterización de las comunidades amazónicas como bioculturales, ya que se perciben vínculos entre la diversidad biológica, genética, lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística (Delgado & Delgado, 2014).

Todas estas observaciones se relacionan con la conformación del complejo biológico-cultural originado históricamente, producto de una larga interacción entre las culturas y sus ambientes naturales ribereños.

Finalmente, en Hióba (chagra) se representa la unión del significado de la familia, la comunidad y lo biocultural ~Pamíva. Hióba, entonces se sustenta en la memoria y es el resultado del encuentro de la historia de origen y el territorio, ambos que hoy se encuentran seriamente amenazadas por la modernidad, principalmente por los procesos técnicos y económicos, en primer lugar, y también informáticos, sociales y políticos, en un segundo lugar (Toledo & Barrera, 2009).

## 2. Hióba: ciclo conceptual de la chagra

“La mujer cuando trabaja en la chagra mantiene bien a la familia y vive más tranquila y con buena salud”  
(Patricia, 2021).

Al adentrarse en la descripción del sistema agroalimentario tradicional amazónico denominado chagra, se involucran interrelaciones sociales y ambientales que oscilan entre la espiritualidad, la corporalidad e incluso la regeneración del bosque. Por lo anterior, la búsqueda de la definición de Hióba traducción de chagra en lengua ~Pamié, vincula visiones y conocimientos que se despliegan en estos lugares. Hablar de Hióba en el territorio del resguardo implica uno o múltiples acercamientos a dicha definición.

En lo que a mi concierne, para hablar de Hióba se me hace necesario partir de la base descriptiva de la agroecología, la etnobotánica y el sentir ~Pamí'ko. Este último por medio de las vivencias y los sentidos de lo que implica darle significados a este espacio.

Estas propuestas son varios hiladillos que tejen el concepto de la chagra, ligado a los espacios que confluyen con las prácticas productivas orientadas a través de lo que se aprende, de los consejos de las madres, las abuelas y suegras, todo lo que se dice y enseña entre mujeres se hace en los espacios en donde el alimento está presente.

Además, se explora el *kosmos* con puntadas en los rituales para percibir lo que requiere y dispone. La nutrición espiritual ligada con la historia oral y con el alimento ritual. En este orden de ideas, vislumbrar la chagra inicia desde la interacción humana, no humana y del lugar, a lo que da apertura a concebir ¿Qué es la chagra?

Esta descripción desde las ciencias agrícolas hace alusión a la complejidad agroecosistémica que incluyen estrategias de producción organizadas a través de la interconexión biológica y ecológica del suelo y de especies vegetales. Todo ello evidencia la existencia de sistemas agroforestales complejos comprendidos desde procesos ecológicos sinérgicos entre los cultivos y el ambiente selvático, analizado muy al detalle en las ciencias naturales.

Tener una mirada múltiple de la chagra desde lo agroecológico, productivo, ecosistémico y cultural, implica teóricamente un sinfín de aportes y análisis que abren un camino social en la interacción de la producción y el medio en el que se relaciona la agricultura familiar.<sup>55</sup>

El concepto de chagra desde el punto de vista de Triana-Moreno (2006) es descrito como un sistema de policultivo eje respecto al que giran un complejo de actividades productivas. Esto implica un manejo del tiempo, del espacio y de la espiritualidad, lo que hace de éste un sistema de alta complejidad (SINCHI, 2017).

En este orden de ideas, la chagra es un lugar que se abre entre la selva, en el cual se establecen policultivos, pero que, además, es una unidad modular de la educación de los pueblos amazónicos. Según Moniya ringo *Mujer de abundancia y reproducción*, extracta la chagra como un elemento, con un amplio significado que va más allá de un área cultivada con fines alimentarios; es una realidad que comprende instancias de la vida y la educación, la salud, la espiritualidad, la estabilidad social y natural (SINCHI, 2017:48).

La chagra es la primera lección de la vida para las niñas y niños que acompañan a su madre a hacer sus actividades. Hay enseñanzas sobre cómo transitar entre la selva y los seres que allí confluyen. En estos espacios hay animales salvajes como los leopardos,

---

<sup>55</sup> Autores como Clara Nicholls, Miguel Altieri, Víctor Toledo, Peter Rosset, Álvaro Acevedo, Jhon Monje, entre otros, proponen discusiones sobre la agroecología desde las sociedades, la ciencia y política como complejos dinámicos que buscan reivindicar el derecho de la vida desde la producción de alimentos y que en este contexto se enfatiza en los conocimientos y manera en que se producen los alimentos en los sistemas selváticos. Epistemológicamente la agroecología en pueblos como el ~Pamíva propone una dimensión de lo ecológico, biológico y espiritual que disponen espacios de conservación que va más allá de la materialidad científica y se anuda con el saber popular, alianza directa con las resistencias de las autonomías políticas cuando de alimentarse se habla.



monos o culebras que viven por los caminos y ríos que conducen a las chagras o a las comunidades. Entonces, el aprender a caminar o navegar desde la niñez permite crear habilidades y destrezas en jóvenes y personas adultas quienes identificarán la forma adecuada de movilizarse, de vivir con-entre el monte y el río.

Acerca de Hióba, según el plan de vida ~Pamíva, se define como una unidad productiva tradicional. Es uno de los principales espacios para la economía de subsistencia indígena, con extensión de 1 o 2 hectáreas y tiene como cultivo principal la yuca brava, base de la alimentación amazónica.

Simbólicamente, se considera que la yuca brava (*Manihot esculenta* Crantz) es el cultivo principal que establece el ciclo en la chagra. Lo anterior tiene que ver con las diversas maneras en que las ~Pamínomiva siembran y propagan la semilla de yuca, según sus conocimientos y experiencia de producción que casi siempre inicia con la siembra de la piña (*Ananas comosus* (L.) Merr), ají (*Capsicum annum* L.), entre otras especies que se van propagando de manera escalonada. Así mismo, es su aprovechamiento para el consumo lo que propone la lógica de una despensa viva de alimentos.

La chagra está determinada por el calendario ecológico. Ésta tiene ciclos de invierno (Okórimì), verano (thírumu) y el tiempo de armadillo (Pamúrimì), lo que permite poner a disposición el manejo de la tierra, agua, aire y fuego para la creación de la chagra.

En ese orden de ideas, con el *fuego* se queman los árboles derribados por los hombres, esto hace que los animales que viven allí se marchen. El carbón de la quema permite que los niveles de acidez en el suelo disminuyan y, a su tiempo, conformen el abono que se sincroniza con el inicio de la siembra.

*Aire*, los vientos tienen un inicio de norte a sur y un fin de occidente a oriente, que conforma la quema selectiva y controlada, con ayuda de los árboles derrumbados que forman un límite espacial.

El *agua* hace presencia con la llegada de la lluvia que se suma al danzante tiempo para el crecimiento de las plantas.

Y la *tierra* se activa por los tres elementos anteriores que permiten que el suelo esté a disposición para recibir a las semillas y el futuro cultivo.

Con la llegada del verano en el mes de noviembre se prepara el suelo para iniciar la siembra. Éste trabajo es exclusivo de los hombres, quienes buscan y arreglan el espacio a través del reconocimiento de especies de árboles, indicadores de fertilidad. Los ~Pamí'ki (Hombre ~Pamíva) también se encargan de empalabrar la energía del área. Se reza antes de cualquier acción, se pide y controla un lugar imaginario con las frases para así dar las órdenes de todo lo que pasará allí. Esto se hace antes de derribar el monte bravo<sup>56</sup>.

En el inicio de la chagra el hombre visualiza, imagina y organiza el pensamiento, el *poder de las palabras* es el llamado a las especies abundantes de la selva, tribus que se reproducen fácilmente.

El ~Pamí'ki hace los decretos a través de la pronunciación del alma de los animales que se reproducen en abundancia, el espíritu de ellos llegará a las plantas que allí se sembrarán y estas se reproducen de igual manera. Como en la *historia del origen de la chagra*, el hombre ~Pamíva se ubica en el centro del lugar donde se inicia el cultivo para hacer el llamado de los animales que acompañarán esta época:

(...)Entonces, empezaron a medir la chagra con sus cuerpos, cuando ya estaba ubicado mirando hacia donde sale el sol, el hermano menor gritó: ¡Uuuuuuuu!; muy distante del lugar contestó una danta<sup>57</sup>; entonces, el hermano menor giró su cuerpo hacia donde se oculta el sol y gritó: ¡Uuuuuuuu! y le contestaron una manada de cafuches<sup>58</sup>; volvió a girar su cuerpo, pero ahora, hacia el norte y gritó: ¡Uuuuuuuu!; y le contestó el morrocoy<sup>59</sup>, siguió girando hacia el sur y gritó: ¡Uuuuuuuu!; y le contestó el venado colorado; y al final se paró en el centro del lugar, y miró hacia el cielo y gritó: ¡Uuuuuuuu!; en ese momento se escuchó el salto de todos los peces de los caños y ríos grandes. Entonces, el hermano menor le dijo: “en este lugar donde estoy parado va a ser el centro de la chagra y aquí se va desprender, multiplicar y crecer todas las especies de yuca, plátanos, ñame, piña, ají, batatas y los árboles frutales que usted va a necesitar para vivir”; y le siguió explicando, el cuidado y manejo que debe tener un hombre con su chagra, también le habló sobre su nueva mujer, quien lo esperaba en la casa con el conocimiento apropiado sobre la chagra (...)<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Monte bravo se le denomina al lugar que no ha tenido intervenciones humanas en 20 años.

<sup>57</sup> Tapir propio de las selvas húmedas.

<sup>58</sup> Cerdos de monte.

<sup>59</sup> Tortuga.

<sup>60</sup> Fragmento de la historia de origen de la chagra.

Este momento ritual de creación de Hiobá en el que se hace el llamado del venado colorado, de los peces de los caños, del morroco, de la danta y los cafuches se realiza cada vez que se inicia una chagra. Se vocaliza rápidamente en lengua ~Pamié el llamado a cada uno de estos animales.

El sonido de las palabras por la rapidez misma en que se pronuncian suena como las chicharras (insecto). Es el canto, sonido que llama todo lo que va a confluir en este espacio.

Cuando se canta se ritualiza el deseo de manifestación de cómo se quiere reproducir el agroecosistema productivo<sup>61</sup>.

Por otra parte, la chagra desde la ciencia de la agroecología propone principios y estrategias que hablan de alta biodiversidad, el suelo como un organismo vivo, el uso de insumos propios y locales con permanente reciclaje de nutrientes, rescate y preservación de las semillas autóctonas y tradicionales, autoconsumo alimentario y medicinal, trabajo y economía familiar.

Así mismo, Hióba ecológicamente representa la estratificación de siembra, con impactos que se podrían describir cómo las interconexiones micorrizadas –pensando en un proceso natural de alto impacto– que dejan ver las relaciones y reacciones del sistema selva, capaz de generar intercambios biológicos con las plantas y el suelo; detalles agroecológicos que interactúan en la chagra, que hacen de ella un lugar cálido y valioso.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Los rituales que están conectados con el bosque abren sinfines de formas de manifestación, a través de danzas, toma de bebidas rituales, uso de elementos que permiten la conexión con la madre tierra, los sueños, las historias. En la cinta cinematográfica de “*último bosque*” dirigida por Luis Bolognesi (2021), se puede ver como la tribu Yanomami en Brasil describe la ritualización de la vida en conexión con el monte. Este documental permite mostrar imágenes significativas de vivir entre la selva y los ríos, y desglosa una trama de dramatización sobre la lucha para preservar estos espacios, así como el papel de la mujer en la reproducción de la vida, desde el uso del alimento y la resistencia a la minería. Se resalta la calidad de las tomas, colores y formato del documental que personifica lugares comunes en donde vivimos los ~Pamíva.

<sup>62</sup> Hablar de micorrizas es hablar de la simbiosis que se da en las plantas y los hongos dando beneficios a la producción sana de la planta, en este fragmento se desea resaltar las reacciones internas y externas que se dan en los espacios micorrizados, que puede trascender a las sociedades, cuando se acciona el trabajo colectivo que trabaja por un objetivo de bienestar sociocultural. Pensar este término es hacerlo desde las interconexiones de las raíces y hongos que provee lo que necesita para ambas partes, en este espacio se utiliza en las posibles metáforas cuando se habla sociedades humanas y los beneficios de trabajar en la selva, recorrer el cuidado de la vida y entender lo colectivo.

Más allá de esta caracterización biofísica, también hay que mencionar que la producción en estos espacios ha cambiado con el tiempo, pues esta no se refiere solamente al autoconsumo. En la actualidad, se trabaja en la chagra para usar la madera y venderla, también se suelen vender los subproductos como la fariña, que a través de nuevas técnicas y tecnologías agropecuarias se puede aumentar la producción y así, generar ingresos monetarios.

Estos proyectos productivos han sido introducidos por la institucionalidad del gobierno colombiano, a través de la entrega de recursos económicos que buscan optimizar la manera en que se produce alimentos, entendiendo que las grandes cantidades de comida quitarán el hambre. Discusión que, a través de varias publicaciones académicas y no académicas, se reitera que la cantidad de comida no es equivalente a la calidad de esta, ni a la disposición nutricional que el cuerpo necesita, así como el acceso igualitario de los alimentos.

A su vez, este sistema agrícola tradicional representa un espacio generador de ingresos que le permite a las personas acceder a otros alimentos y servicios requeridos por la familia. Hablo especialmente del uso del dinero para comprar productos de aseo, ropa, baterías y útiles escolares para los hijos e hijas, elementos que, a través de la historia, se han requerido y que, en los tiempos del caucho, se intercambiaban por años de trabajo dedicados a la recolección del látex.

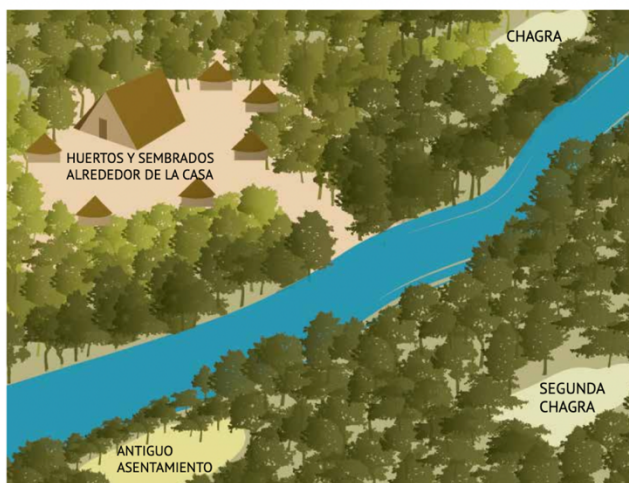
Siguiendo con las observaciones, desde la mirada y sentir ~Pamíva, Hióba, personifica la “*matrona*”. Desde esta metáfora, se señala que, por medio de su cuerpo, la madre tierra – Hipai– proporciona la comida.

La mujer produce el cuidado en múltiples grafías, implica entender la relación del sentido de lo que provee, pero también identifica el uso de ella para garantizar la buena vida, o el buen vivir. O en otra perspectiva colectiva, vivir sin miedo y en plenitud.

Cada una de estas aproximaciones sobre cómo se conforma Hióba a modo de sistema agroalimentario tradicional del pueblo ~Pamíva, expone alcances que pueden ir más allá del espacio material y de la exigencia física para mantener la faena de quien trabaja en la chagra. A mi parecer, hay discusiones complejas de vivir y alimentarse en la selva a través de diferentes tiempos, lugares y formación de las personas, discusión que encamina parte

de este análisis necesariamente cuando menciono las particularidades corporales que se requieren para construir y mantener la chagra viva.

Claramente estas discusiones están orientadas a las habilidades y destrezas que se dan con la práctica desde la perspectiva de la mujer, quien es la elegida para conservar la semilla viva<sup>63</sup>.



### Ilustración 1.

#### *Chagras en las comunidades ribereñas.*

Fuente: la Tierra de la Abundancia. “Las cocinas tradicionales indígenas del sur del Departamento del Amazonas. Cultura culinaria y biodiversidad” (Agricultura, 2015)

#### A. Sustento y Hiobá ~Pamíva

“Los hijos son como una semilla, toca estar cuidando, cuidando. Cualquier cosa que uno consigue es para ellos, así es siempre”  
(María, 2021).

Cuando se define qué es Hiobá desde el sentir ~Pamí'ko, florecen varias descripciones, cada una de ellas tiene que ver con la vivencia y educación que reciben la mujer. Para algunas ~Pamínomiva, el sistema agrícola es el sustento diario de la casa, cuando de alimentarse se habla, mismo que, desde el reconocimiento social, es el lugar en el que ellas pueden organizar su vida familiar; espacio de castigo, o puede ser un lugar de trabajo que requiere de la fuerza física, como lo manifiesta Arcelia:

---

<sup>63</sup> Mantener viva la semilla es visualizar cómo la ~Pamí'ko año a año debe tener sembrada la semilla *in situ* para no perderla.

“Imagínese que el otro día fui acompañar a mi mamá a la chagra, y fue durísimo, casito me muero. Yo toda gorda, ni me podía agachar arrancar yuca, el sol tan fuerte me cansó más... Muy duro tener chagra ¡muy duro!” (Arcelia, 2021)

Arcelia tiene 33 años, es administradora de empresas y trabaja para el Estado en el ICBF<sup>64</sup>, ella realiza actividades en el área de contaduría, es madre de tres hijas, la mayor tiene 12 años, una de 4 y la última tiene 1 año y medio, está casada con un indígena del pueblo Siriano que es policía. Arce, físicamente es robusta, estatura media (1,60 m aprox.), tiene el cabello corto hasta los hombros, es de color negro azabache; sus ojos son cafés oscuros, tiene piel morena, es sonriente y amable.

Desde muy joven Arcelia vive en la ciudad de Mitú. Nació en Garrafa, comunidad que visita con frecuencia acompañada de sus hijas. Allá visita a su madre y a su tía, quienes tienen casa y chagra.

Arcelia les enseña lengua ~Pamíe a sus hijas. Ellas estudian en Mitú y su lengua principal es el español. Los deseos de esta ~Pamíe ko es forjar el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, pues ella desde muy joven ha participado en procesos de gestión y lucha indígena; además, ha realizado diplomados y eventos de etnoturismo y etnoeducación, así como fue invitada al primer encuentro de la construcción del “mandato de las mujeres indígenas de la Amazonía Colombiana” a través de la OPIAC.

En el 2013 logró viajar con un grupo de ~Pamíe nomivas al norte del país, a la Guajira, allí pudo compartir experiencias y modos de vida que la marcaron:

“nosotros vivimos bien, tenemos comida, tenemos agua; allá esas mujeres, pobres no tienen agua ni para bañarse, es durísimo ver esas realidades”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

<sup>65</sup> La cumbre de mujeres amazónicas se reunió nuevamente en octubre del 2021 teniendo como resultado una agenda que destaca 5 mandatos: 1) Fondo de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica; 2) RED de Mujeres Indígenas Defensoras del Territorio Amazónico; 3) Movimiento de mujeres Indígenas Defensoras y Protectoras de la Amazonía Colombiana – OPIAC; 4) paridad en la participación de las mujeres indígenas en todos los espacios de toma de decisiones a nivel organizativo, local, nacional y regional; 5) seguimiento y monitoreo. (COICA, 2022)

Luchar por los derechos de los pueblos indígenas es lo que queda, según Arcelia. Por esto, también fue candidata a la asamblea departamental en el municipio de Mitú. No obtuvo los votos que necesitaba, pero manifiesta que ganó mucha experiencia, así como reitera que se siente orgullosa de ser ~Pamí'ko y ese es el legado que quiere dejarle a sus hijas.

Cuando Arce habla de la vida indígena expone varias márgenes, pues ella manifiesta que tener chagra es muy difícil, el trabajo físico y la manera en que hay que esforzarse se le dificulta, aún más porque ella trabaja en oficina y cree que tener chagra sería bueno, lo ideal. Pero, para hacerlo es muy complicado debido a sus tiempos en las actividades profesionales y familiares.

Ella reconoce que la chagra es el sustento de la mujer indígena y su familia en las comunidades. Arcelia piensa que ahora hay otras maneras de tener chagra sin estar todo el tiempo allí:

Yo, ya cambié la historia para mis hijas, ellas tendrán una vida mejor que la mía, pero, eso sí, ellas deben aprender hablar lengua y conocer nuestras costumbres, comer lo de nosotros los paisanos.

Estudiarán, pero sabrán de dónde vienen. Ya son otros tiempos, que uno puede comprar Fariña o Casabe y ponerse hacer otras cosas para salir adelante; pues toca así porque la vida es costosa.

Mire, ahora que estoy haciendo mi casita en material (cemento), es caro, para construir se necesita plata, pero uno vive allí, poco a poco se hace, ahora esta feíta y todo, pero está. Allí estamos bien, viviendo en lo nuestro.

Y pues la comida también es cara, pero uno ya sabe trabajar y si hay un buen empleo pues también se come bien, por eso estoy así de gordita (risas).

Hay que tener chagra sí se puede, se puede mandar hacer, se le paga alguien. A veces a mí me toca pagarle a un señor para que le ayude a tumbar chagras a mi mamá, para tener yuquita. (Arcelia, 2021)

Ce, de 26 años, con dos hijos varones, es administradora de empresas y su pareja, al igual que Arcelia, es un indígena que pertenece a la policía, ella también reconoce la importancia de la chagra:

No me gusta la chagra, yo la reconozco como castigo.

Mi mamá siempre me llevaba como castigo, ahora que puedo comprar la comida prefiero hacerlo.

Pero no crea, mi familia, mi mamá en especial me dice que, aunque sea profesional tengo que tener mi chagra, pues soy indígena y debo seguir la costumbre; yo intentaré tenerla, pero, la verdad no quiero, es muy duro y estoy cansada de los hijos, el trabajo y la casa ...

Mi mamá me dice que no puedo olvidar lo propio, lo indígena, hacer comida tradicional, chicha, atender al marido, hacer lo que él dice...

...Todo eso es lo que exige la cultura.

La cultura me gusta, pero es duro. (Ce, 2021).

También la chagra es un espacio que tiene un sentido productivo y comercial para las mujeres. Ellas encuentran ahora en este espacio la forma de generar ingresos económicos, sea vendiendo los productos que de allí salen, sea transformando y comercializando otros productos, como la madera, la carne de monte, hormigas o las ranas.

Algunas ~Pamí'ko consideran la chagra como el sustento de la alimentación, otras la piensan como un espacio no digno de trabajo. Estas percepciones se presentan según su crianza y actividad.

Mis hermanos trabajaban la chagra, arrancaban la yuca, cocinaban, mi mamá nos enseñaba a todos por igual. Ella, les enseñó a los hombres como a una mujer. Todo eso me sirvió para sacar adelante a mis hijos, yo vendía alimentos, comida en la maloca. Yo vendía Quiñapira, casabe de almidón, vendía las piñas grandes, vendía lo que tenía en la chagra y también las piñas pequeñas para hacer Manicuera, yo trabajaba chagra y hacía comida. (Carmen, 2021)

Me toca muy duro en la chagra, me busco la vida. Tengo cinco hijos y quiero que estudien y salgan adelante, y por eso vendo chicha en San Victorino, con lo que trabajo tengo para que mis hijos estudien. Ahora estoy sola, mi esposo está en la cárcel porque nos maltrataba y por eso trabajo más, porque estoy sola; por eso me toca trabajar la chagra para tener y hacer chicha para vender. (Yenny, 2021)

A mí nunca me faltaba la comida, lo que era fariñita y eso para comer, teníamos chagra en cantidad; lo que hacía falta era el jaboncito, sal, eso sí hacía falta pues no vendíamos nada, muy poco, a veces vendía torta de Casabe, en ese tiempo valía como 200 pesitos, en el año 90. (María, 2021)

Hiobá es múltiples espacios y tiempos, sentidos y sentires plurales. Cada ~Pamí'ko según su historia de vida, generación y profesión le otorga a la chagra de variados significados, cada una desde una emoción, que habla de la chagra como el lugar que



genera alimentos para autoconsumo, pero también como el lugar de trabajo para generar ingresos económicos y estabilidad.

\*

### *El recuerdo: orgullosamente chagrera*

Hiobá es un lugar de esfuerzo físico que requiere de habilidades corporales, destrezas en el conocimiento y movimiento de la selva. La chagra es constancia, pero, también es autorreconocimiento. Recuerdo que en el año 2016 en el caño Cuduyarí conocí a Rosalinda, una mujer chagrera orgullosa de su trabajo. En ese año visité su chagra y me quedé unas semanas en su comunidad. El trabajo que realizaba Rosalinda me impresionó, nunca había visto tantas plantaciones de yuca brava en un solo lugar, confieso que en la vida había visto unas yucas tan grandes como las que ella producía –algunas pesaban más del kilo y medio.

Ella tenía sembrada más de una hectárea de solo yuca brava, y otras tantas con caña, piña (también eran desproporcionadas las medidas, según mi conocimiento de piñas amazónicas) además tenía un estanque de peces que alimentaba con productos de la chagra y el monte, este estanque de peces lo trabajaba en compañía de varias vecinas.

De esta mujer ~Pamí'ko recuerdo sus manifiestos sobre la chagra. Era el espacio máspreciado para ella, pues allí tenía todo para pensar bien y vivir de manera positiva. Allí está el alimento para sus hijos, su familia y compartir con la comunidad.

A Rosalinda le encantaba asistir al culto de los domingos, celebración en la cual las mujeres llevan su mejor receta para cooperar. Ella asistía a este lugar con sus productos en el desayuno de la seis de la mañana y en el resto de la semana.<sup>66</sup>

A Rosalinda le daba alegría llevar comida a la caseta comunal y compartir (eso podía percibir por su sonrisa, comentarios y hasta chistes que hacía en este espacio), se le veía muy sonriente cada vez que llegaba con su olla y casabe.

Ella me contaba que llevaba a sus hijos a la chagra desde los dos días de nacer. Se los presentaba a los cultivos, a Hióba. Pensaba que, desde el embarazo hasta el nacimiento,

---

<sup>66</sup> La comunidad de Pituna a la que pertenece Rosalinda es protestante.

sus hijos al tener contacto permanente con la chagra serían buenos chagreros, especialmente sus hijas.

Declaro que me impactó la manera en que Rosalinda cargaba grandes cargas de yuca en su cabeza, la manera en que se movilizaba en la canoa con su canasto lleno de leña, hasta el manifiesto de presentarle a la chagra a sus hijas e hijos recién nacidos. Para mí verla, era de admirar.

La recuerdo cuando decía en público:

*“orgullosamente chagrera”.*

\*

#### B. Lo nuestro (**Kuréhakara**): sistemas de saberes ecológicos

Los sistemas agroalimentarios tradicionales amazónicos han sido definidos por varios autores, desde la producción ecológica, como un reservorio de especies y entorno vegetal (SINCHI, 2017). También se ha conceptualizado a partir de los sistemas agrícolas de roza, tumba y quema, que han destacado el papel del conocimiento agronómico tradicional en la preservación de variedades de plantas agrícolas y razas de animales (Altieri M., 2000, 2009).

Hiobá es el entramado de los saberes generacionales, de lo que enseñan los abuelos y abuelas; es la transmisión del ser ~Pamí'ko chagrera, con el objetivo de enmarcar la producción desde lo que se quiere comer, lo que se quiere vender, o lo que las ancestras heredan para mantener bien a la familia. Hiobá provoca emociones entre las ~Pamí'nomiva, según su edad, educación y lugar donde habita.

Entonces, Hiobá es hablar del saber ambiental de las mujeres y del manejo de la chagra. Además, a partir de la chagra, se visualizan representaciones simbólicas espirituales y de bien-estar humano, que colindan con la etnoecología. Aproximación que permite analizar el espacio espiritual y que se bordea específicamente el uso y manejo de plantas medicinales, así como las plantas nutritivas.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Autores como Barrera-Bassols (2000), Ostrom (1990), Rappaport (1968), Toledo (1992,2001,2002), exponen la etnoecología como un estudio interdisciplinar que, desde los conocimientos, prácticas y kosmos,

Lo anterior se anuda al conocer ecológico del lugar que contribuye a la mejora del estado nutricional y a la salud humana, así como al potencial de cuidado de la diversidad biológica, manejo de los recursos de uso común y el desarrollo económico. Sobre este último las ~Pamínomiva se refieren a las necesidades de la vida moderna, especialmente cuando se habla del dinero que necesitan para la educación escolarizada de los hijos/hijas, para el transporte, uniformes, útiles escolares, entre otros.

En este abanico de la etnoecología, el caso de las ~Pamínomiva propone aristas respecto a la relación de las mujeres con la gastronomía, lo nutricional y el acceso al dinero desde la producción y comercialización de alimentos tradicionales.

Cuando se habla de lo espiritual, la condición ~Pamí'ko no permite un vínculo directo como sanadoras o máximas sabedoras, pues el perfil del Payé es ~Pamí'ki, estos predomios cosmológicos son exclusivos de los hombres. La mujer está relegada y “castigada” para acceder al reconocimiento sociocultural desde el pensamiento profundo de curaciones, consejos, y conocedores del mundo humano y no humano.

Lo anterior tiene que ver con la manera en que las historias de origen presentan a las mujeres. Desde el inicio de la vida ellas son un eje de *desobediencia*. Hechos que no limitan las conexiones espirituales de las mujeres a través de sus sueños. Lo onírico está presente en el cotidiano y es un espacio en el cual se desarrollan varias actividades, manejos, formas y consejos que dan las ~Pamí'ko a sus familiares.

### C. Ciclos de Hióba (**Ibá**)

“En la chagra mía decido yo y mi esposo, nadie de la comunidad se mete en estas decisiones...Estoy de acuerdo con el uso que le damos a la chagra familiar. Casi siempre decido sola, porque mi marido es profesor y solo viene en vacaciones. Entonces yo trabajo sola”  
(Luz Élida, 2021).

Para la construcción del sistema agroalimentario itinerante llamado Hióba se debe tener en cuenta algunos pasos que garanticen el óptimo aprovechamiento del proceso

---

se abren re valorizaciones del saber tradicional, que promueve la conservación de la naturaleza y el ser humano.

productivo, así como el espacio y tiempo ecológico que se emplea en la realización, mantenimiento y cosecha de los alimentos. Para esto, la práctica del agroecosistema Hióba tiene algunos principios que ayudan a entender el por qué se hace de esta manera y cómo se ejecuta cada procedimiento. Estos momentos son fundamentales para una producción exitosa (pensando en el rendimiento por planta) y lograr mantener la condición ~Pamí'ko como ejecutora y responsable principal del aprovechamiento del recurso tierra. Esta custodia del saber hacer para comer se reconoce teóricamente en la agroecología y la etnoecología.

En este orden de ideas, el hombre y la mujer trabajan en estos espacios como responsabilidad familiar en el ámbito espiritual y de bienestar físico que, conjuntamente, permiten la siembra de los cultivos.

Al construir una chagra se deben tener en cuenta los siguientes pasos:

1. *Taitóino: socola* es la limpieza de los árboles pequeños que se debe hacer antes de tumbar los árboles grandes, en otras palabras, es el barrido de la selva de árboles pequeños, plantas y arvenses antes de pasar a la tumba. Aquí también se realiza una socola espiritual con el rezo a través del poder de la palabra que se explicó anteriormente.

2. *Koéino: tumbar o talar* es derribar los árboles grandes en el lugar de la chagra. Esta actividad se realiza para generar espacios en donde se sembrará la futura unidad productiva. Los árboles derribados serán el abono para el suelo, cuando se realiza la quema y en el transcurso del tiempo, estos troncos se descompondrán y serán abono.

3. *Huáino*: el inicio de la *quema* se hace en tiempo de verano para lograr que todo el material vegetal seco se queme con facilidad. Esta quema tiene varias características: a) se inicia la quema con el turí (vela indígena que se hace con una resina de una madera especial que se utiliza para prender el fogón). b) se utiliza el viento a favor en una hora determinada del día. Esto se hace para que la quema tenga un orden y unas características especiales, para que sea exitosa y no se pierda el control de esta c) se queman unos puntos específicos acompañados de los rezos correspondientes que realiza el hombre d) se apaga el fuego con la separación de unos palos o árboles pequeños, que se organizan en el suelo

como barrera física que señala la limitación del espacio y permite dividir el fin de la chagra y así se demarca el fin del fuego.

4. *Otéino*: *sembrar* en la chagra ~Pamíva se basa en los tiempos del calendario ecológico, ciclo del cultivo y las dietas de las personas, según la especie a sembrar (la dieta es de alimentos, restricción de actividad sexual, y visita a lugares sagrados). Cumplir con las dietas ayuda espiritualmente al crecimiento de las plantas.

5. *Hehóino*: el *desyerbe* consiste en el mantenimiento de la chagra, retirando manualmente las arvenses y quemándolas, lo que al tiempo sirve como abono localizado y control de “malezas”, además esta actividad tiene un sentido espiritual basado en el respeto a la chagra, ya que la dueña debe mantener bien cuidada la chagra y sus cultivos.

6. *Kíiyaino*: la *cosecha* es el momento en el cual se recoge, de manera escalonada, la producción del cultivo. Conforme se va necesitando, la ~Pamíko va sacando el producto. Este momento puede durar hasta seis o más meses, pues son siembras escalonadas, lo que permite cosechas en diferentes momentos.

7. *Daróaino*: la *re-siembra* se hace cuando el terreno tiene la capacidad física, para una producción menor de un año y ha sido quemada del montebravo (tumba de árboles grandes).

Es importante decir que hay comunidades cercanas a los centros urbanos que ya optan por tener chagras en un solo espacio durante años, lo que demuestra también las deficiencias y baja productividad debido a la sobrecarga del suelo ácido. El manejo de éste deja de ser óptimo cuándo no se rota o no se deja descansar. Tal situación sucede por problemas de crecimiento poblacional de los centros urbanos, que ya generan limitación en el uso de los espacios. Lo anterior pone en peligro las semillas nativas, además de la poca producción que se puede generar en este tipo de resiembras.

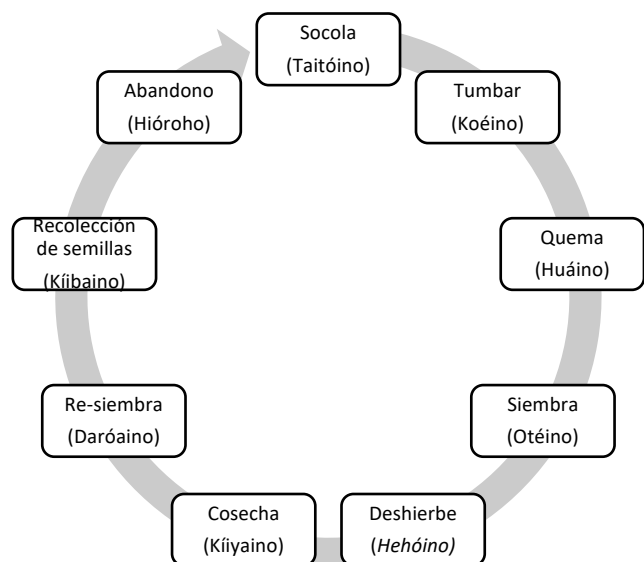
8. *kíibaino*: la *recolección* de semillas se hace al momento de la cosecha o según el ciclo vegetativo de la especie, momento para las mejoras genéticas y cruzamientos entre las mismas especies.

9. *Hióroho*: *abandono*. Es el fin de la chagra, se deja descansar este lugar, luego de varios años se regresa para hacer aprovechamiento de las especies perennes. Este final permite

entender que la chagra, suelos y vegetación nativa vuelva en sí, y se regenere según los ecosistemas que allí confluyen.

## Ilustración 2.

### *Ciclo de la chagra (Hióba)*



*Fuente: autoría propia*

La contribución sociocultural que está presente en cada paso, o tiempo del agro ecosistema Hióba, visto por medio de distintas disciplinas abre detalles a estudiar, como son los aspectos del lenguaje que se recrea entre las personas en este espacio de producción de alimentos, así como la nutrición culturalizada visto desde lo ecológico en espacios selváticos, o hablar de los beneficios en la salud humana –incluyendo la mente y las emociones– al conocer las coordenadas naturales a través del ciclo lunar, estelar, del agua, o ciclo de la regeneración del bosque y las especies que allí confluyen.

La labor que se realiza en estos lugares y la forma en que se habitan, reproducen, construyen, sienten, saborean, y se olfatean, concentran una mayor diversidad biológica y cultural por ser una región tropical. Seguramente si la chagra se observara en sus diferentes latitudes y significados, sería reconocida como Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), declaración que permitiría que los radares de

centros socioeconómicos y extractivos que se vive en el resguardo, tengan más control o por lo menos más escucha a nivel mundial. Ya no cabe la consigna de ser el pulmón del mundo para su cuidado en tiempos de crisis respiratorias, paradójicamente, pero por lo menos que los ojos del mundo puedan ver que hay lugares que tienen esperanza de vivir (esta última parte está presente en los deseos desde mi emotividad sensible, que aflora nuevamente).

El siguiente apartado contiene la historia de nacimiento de los alimentos, principio de la comida y referencia para dar consejos a los jóvenes, especialmente a las mujeres.

#### D. Origen de la chagra ~Pamíva

Se cuenta en la historia de los dioses ~Pamíva, que en la tierra vivía el Dios de los frutos “Kaari”, un Dios dueño y señor de todos los frutos comestibles que conocemos en la Amazonia.

El Dios vivió en la tierra con su familia: su mujer, dos hijos hombres y tres mujeres, éste tenía el poder de multiplicar la comida y las cosechas; poder que le heredo únicamente a sus hijos varones.

El mayor de los hijos del Dios lleva por nombre Kaarimiyaka y el menor Kaarikapitimareka, sus hijos también eran dioses de los alimentos, y cada uno de ellos tenía una tinaja<sup>68</sup>, la cual contenía toda clase de bebidas hechas con los productos de la chagra. Esa tinaja era el poder y vida de cada uno de sus hijos.

La mujer –cónyuge– del hijo mayor del Dios era infértil, ella producía mínima comida, a comparación de lo que producían sus cuñadas y su suegra, por eso, se decía que era infértil, además, era malgeniada, intolerante y no escuchaba ningún tipo de consejos, ni correcciones.

---

<sup>68</sup> Olla de barro.

Como Dios, Kaari estaba pendiente de la producción de alimentos de sus hijas y trató de corregir la improductividad de su nuera, él quería que todas las mujeres fueran como sus hijas y esposa.

Kaari, al ver que en la vasija de su nuera no había suficiente almidón<sup>69</sup>, decidió sacar su piedra cristal, la cual llevaba en su tinaja, él colocó la piedra sagrada en el fondo de la vasija de su nuera, y tapó el recipiente con un poco de almidón que contenía, y pensó: la piedra cristal le ayudará a mi nuera a producir más alimentos. Ella al encontrar la piedra del Dios Kaari enterrada en su tinaja, se la tragó, y al pasar los días, seguía sin aumentar la cantidad de almidón de su tinaja.

Al tragarse la piedra cristal, la nuera limitó el poder de multiplicar el almidón.

Al mismo tiempo, la pareja e hijas del Dios Kaari producían grandes cantidades de almidón y alimentos, este panorama empezó a preocupar más al Dios, ya que su nuera seguía sin fertilidad en su vasija; así, que fue a revisar la piedra cristal que él había dejado en la tinaja de su nuera, y se dio cuenta que ya no estaba allí, donde él la dejó.

Entonces, el Dios empezó a cuestionar la suerte de su piedra cristal: ¿Dónde estará mi piedra cristal?

Mientras todo esto pasa, el hijo mayor no sabía de esta situación con su mujer, ni con la producción de alimentos de ella.

Un día como era costumbre, el Dios Kaari y sus hijos estaban reunidos al atardecer en el patio de la maloca<sup>70</sup>, para hablar de los sucesos del día.

Los diálogos que se daban en este espacio también servían para transmitir los conocimientos de cómo llevar la vida en la selva.

Esa tarde, el Dios Kaari estaba muy preocupado por la suerte de su piedra cristal, sin embargo, aparentaba tranquilidad frente a su familia.

En cierto momento encendió su tabaco, entró en la maloca y vio el rincón dónde vivía su hijo mayor, allí estaba prendida una fogata. El Dios se acercó y vio a su nuera acostada, en su hamaca, con las piernas sueltas y al fondo alcanzó a distinguir la luz del cristal

---

<sup>69</sup> Masa que sale de la yuca brava, de sabor agrio. Esta masa se fermenta y se cocina. Sirve como base para la preparación de algunos alimentos tradicionales.

<sup>70</sup> Casa ancestral



saliendo de su vagina; la piedra con su poder estaba regresando a su dueño a través de la luz y fuerza que los unía.

Al ver su piedra el Dios sin pensar dos veces, metió la mano a la vagina de su nuera, extrajo la piedra y regresó rápidamente a donde estaba su familia.

La nuera por lo sucedido, se paró y lo siguió furiosa gritando y llorando; acusó al suegro de manosear su vagina cuando estaba durmiendo.

El hijo mayor se puso furioso contra el padre, y éste trato de explicar por qué lo había hecho, pero el hijo no acepto escucharlo y lo agredió físicamente.

Kaari le respondió con golpes, se agarraron –pelearon– hasta que el Dios dominó al hijo sentándose sobre su cara y le tiró un pedo.

Al mismo tiempo le dijo: “coma estos pedos”.

Entonces, Kaari el Dios, recogió sus cosas y salió inmediatamente de la casa, con el resto de la familia, llevándose toda la fertilidad hacia el sur en algún lugar de la tierra, lo que hoy se conoce como las tierras fértiles, dejando el lugar donde vivían infértil.

El hijo mayor de Kaari se queda con su mujer en esa maloca. Desde ese tiempo ellos trataron de hacer chagras fértiles y abundantes en este territorio que abandonó su padre, pero nunca lograron tener nada. Se quemaba la chagra y hacían hogueras para sembrar, pero no les crecían las matas de yuca, maíz, piña, plátano, ají, árboles frutales y tubérculos como el ñame.

Definitivamente su tinaja se secó, quedándose sin cultivos, solo comían casabe con cáscara de yuca<sup>71</sup>, Casabe negro –quemado– y de sobremesa tomaban agua pura, además, su casa estaba sucia y abandonada, ambos empezaron aguantar hambre.

La pareja intentaba trabajar en la chagra, todos los días se la pasaban foguereando, resemebrando, pero no tenían éxito, no le crecían sus siembras, por lo tanto, no tenía alimentos, estaban flacos. Los plumajes del hijo mayor de Kaari estaban sucios y medio podridos.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Arepa o tortilla de yuca (*Manihot esculenta*). Principal alimento de los ~Pamíva.

<sup>72</sup> Cuando se habla de los Dioses ~Pamíva se dice que ellos tienen la capacidad de convertirse en animales y personas, según su clan, son animales de aire, tierra o agua, y asimismo son sus vestimentas según los clanes a los que pertenecen. Para este caso ellos tenían sus vestimentas con plumas.

La noticia de la desgracia del hijo mayor del Dios Kaari corrió por todo el universo: “el hijo del Dios de los frutos está muriendo de hambre”; él todos los días escuchaba la desdicha de su hijo, a lo que respondía: “mi hijo quería vivir eso, pues nunca quiso escuchar ¡qué vergüenza!” así que decidió enviar a su hijo menor hasta donde estaba su hermano mayor, en su antigua casa.

El hermano menor llegó a la antigua maloca y no encontró a nadie, parecía completamente abandonada y en el rincón donde vivía su hermano no tenían alimentos guardados; al ver este panorama, resolvió ir a la chagra y mirar cuál era el estado de los cultivos, y se dio cuenta que por la desobediencia de su hermano mayor se perdió el conocimiento y la sabiduría que su padre le había heredado, por esto su hermano y su cuñada no tenían ninguna clase de alimento.

El hermano menor vio que en la chagra se encontraba su hermano mayor, entre algunas matas de yuca, éste se hallaba desnutrido, sin esperanza de vivir, flaco, sucio y comiendo ñame asado<sup>73</sup>.

En ese momento la esposa del hermano mayor quien estaba a su lado, volteó a mirar hacia atrás, observando que la siembra de la yuca había crecido rápidamente, con buenos follajes, además, sintió un viento de vida que soplaba el lugar.

Por intuición femenina la esposa se dio cuenta que algo estaba pasando y exclamó diciendo: “¡mire cómo nuestras matas de yuca están creciendo rápido!” Al escuchar lo que estaba diciendo su mujer, giró su cabeza hacia atrás para cerciorarse, y la sorpresa más grande fue ver a su hermano menor parado en medio de las matas de yuca, las plantas crecían sin detenerse, a lo cual él dijo: “¡mi hermano!”

Kaarimiyaka el hermano mayor salió corriendo hacia donde estaba su hermano menor para abrazarlo, pero éste le dijo: “No me toque, usted está muy sucio y maloliente”. Y agregó: “esto era lo que usted quería, por ser desobediente y agresivo con nuestro padre”

El hijo mayor del Dios Kaari lloraba y trataba de acercarse a su hermano menor; pero, este no se lo permitió, lo miró a los ojos y le dio el saludo de su padre y hermanas, le contó que todos estaban muy bien.

---

<sup>73</sup> Ñame es un tubérculo comestible (*Dioscorea spp.*).

En ese momento la esposa del hermano mayor intentó abrazar a su cuñado como saludo, pero, él también la rechazó porque estaba sucia e impura.

En este instante el hermano menor le dice al hermano mayor: “Dígale a su mujer que corra y busque la tinaja de poder del alimento que he dejado en la orilla de la chagra”. La mujer al escuchar lo que estaba diciendo su cuñado a su esposo, corrió casi sin aliento y llegó al lugar en donde encontró la tinaja que desbordaba un líquido por la ebullición del fermento de la chicha<sup>74</sup>.

La cuñada, del hambre que tenía y al ver que se estaba botando el líquido fermentado, tomó la tinaja y bebió, tomó lo que más pudo, y se quedó tendida rápidamente por el efecto embriagante de la chicha.

Mientras tanto, los hermanos siguieron conversando sobre lo que pasaba con su padre y la familia, mientras hablaban, se dieron cuenta que pasaba el tiempo y la mujer no apareció con la tinaja, por lo que decidieron caminar hacia el lugar al que la habían enviado.

La encontraron tirada en el suelo, al lado de la tinaja, perdida e inconsciente.

Al ver este panorama, el hermano menor le dijo a su hermano: “por esta mujer usted esta así, esta mujer ya no le sirve”; éste la toma de la mano, la levantó y la tiró hacia el espacio convirtiéndola en una especie de Águila.

Hoy en día esta ave sobrevuela la chagra, como símbolo de la mujer perezosa e infértil.

Los hermanos siguieron hablando entre ellos, el menor le contaba al mayor las recomendaciones del padre Kaari, mientras lo escuchaba el hermano mayor se iba emborrachando, pues se estaba tomando la chicha.

La debilidad del cuerpo del hermano mayor no le permitió aguantar la chicha, por lo que empezó a perder la conciencia, mientras el menor le decía: “El Dios Kaari, nuestro padre me mandó hacerle una chagra nueva y una vida nueva. En su casa ya lo están esperando una nueva mujer y sus ayudantes”; continuó diciendo: “ahora vamos a medir su nueva chagra”

---

<sup>74</sup> Bebida alcohólica por fermentación; hay diferentes tipos de chicha: yuca, maíz, caña, entre otras. La persona que toma esta bebida en exceso se embriaga.

Entonces, empezaron a medir la chagra con sus cuerpos, cuando ya estaba ubicados mirando hacia donde sale el sol, el hermano menor gritó: ¡Uuuuuuuu!; muy distante del lugar contestó una danta<sup>75</sup>; entonces, el hermano menor giró su cuerpo hacia donde se oculta el sol y gritó: ¡Uuuuuuuuu! y le contestaron una manada de cafuches<sup>76</sup>; volvió a girar su cuerpo, pero ahora, hacia el norte y gritó: ¡Uuuuuuuu!; y le contestó el morrocoy<sup>77</sup>, siguió girando hacia el sur y gritó: ¡Uuuuuuuuu!; y le contestó el venado colorado; y al final se paró en el centro del lugar, y miró hacia el cielo y gritó: ¡Uuuuuuuuu!; en ese momento se escuchó el salto de todos los peces de los caños y ríos grandes.

Entonces, el hermano menor le dijo: “en este lugar donde estoy parado va a ser el centro de la chagra y aquí se va desprender y multiplicar y crecer todas las especies de yuca, plátanos, ñame, piña, ají, batatas y los árboles frutales que usted va a necesitar para vivir”; y le siguió explicando, el cuidado y manejo que debe un hombre con su chagra, también le habló sobre su nueva mujer, quien lo esperaba en la casa con el conocimiento apropiado sobre la chagra.

En esta explicación sobre su nueva vida, el hermano menor le advirtió: “Antes de los tres días no hay que venir a la chagra; cuando pasen los tres días, usted me tiene que golpear con su hacha de piedra, me tiene que pegar en el terminal de la columna vertebral, en el cuello, entre el cuerpo y la cabeza. El golpe que usted me dé ahí, dejará brotar mi sangre, que bajará por mi cuerpo hasta caer en el suelo e inmediatamente hay que encender el fuego. En ese momento usted tiene que empezar a correr con toda su fuerza, correr lo más rápido posible, sin voltear, no puede mirar hacia atrás, es importante que no mire hasta que usted sienta un golpe y se caiga; en ese momento voltee a mirar hacia atrás”.

Dadas las instrucciones por el hermano menor, pasaron los tres días y procedieron a despedirse entre abrazos. En esta despedida el hermano mayor lloró mucho, pues seguía ebrio de tanta chicha que había tomado, él se encontraba sin fuerza física.

---

<sup>75</sup> Tapir propio de las selvas húmedas

<sup>76</sup> Cerdos de monte

<sup>77</sup> Tortuga

Después de despedirse, el hermano mayor cogió débilmente su hacha y trató de hacer lo que le había explicado su hermano menor, pegarle en el cuello. Intenta dar el primer golpe, pero no pudo, él tenía miedo y sentía compasión por su hermano menor.

Después de este primer intento de golpe el hermano menor le dice: “golpéeme con todo su poder”

El hermano mayor entre su debilidad y tristeza volvió a dar un segundo golpe, y con este logró brotar la sangre del cuerpo de su hermano menor, quien cayó al suelo.

Inmediatamente el mayor procedió a prender el fuego, como se le había indicado, y en ese justo momento salió a correr y detrás de él empezó a seguirle el fuego, la candela crecía tan rápido que casi lo alcanzaba, él corría con todas sus fuerzas, sintiendo que la candela quemaba la chagra; corrió hasta que una vara lo golpeó en la canilla y se cayó; en ese momento recordó las palabras de su hermano menor y volteó a mirar hacia atrás y el fuego se apagó completamente, solo quedó una gran humareda que no dejaba ver la chagra.

Kaarimiyaka después de todo esto, regresó a su casa y en el camino pensaba todo lo que había pasado, recordaba las palabras de su hermano menor y cuando llegó a su casa se encontró con la mujer que le había enviado su padre, el Dios Kaari.

Su nueva esposa le dijo: “no entre en la casa todavía, primero báñese y purifique su cuerpo en el río”; él así lo hizo. Acató la orden, en ese momento comenzó una nueva vida, con una nueva mujer y una nueva chagra.

Después de tres días, fueron a mirar la chagra, tal cual lo recomendó su hermano menor. Kaarimiyaka fue con su nueva mujer y se encontraron con una chagra completamente hecha, con todos los productos y frutales imaginables, esta chagra era perfecta, estaba limpia de todas las hierbas y malezas.

En ese instante de llegada a la chagra, la nueva mujer le dijo a su esposo que no tocara nada del lugar, que ella tenía todo el conocimiento y el poder de manejo sobre la chagra. En su recorrido la nueva esposa cogió una mata de yuca que estaba en el centro de la chagra, la arrancó, la levantó y la sacudió y cayeron todos los tubérculos de yuca, listos para cocinar.

Con anterioridad Kaarimiyaka había transmitido a las mujeres los consejos y advertencias dados por su hermano menor, estos consejos eran fundamentales en la primera visita a la chagra.

En esta visita a la pareja estaba acompañada por varias mujeres, las cuales quedaron impresionadas al ver una chagra tan completa, dotada de todos los alimentos; de la emoción de ver tal maravilla ellas se orinaron y lloraron de alegría.

Por esta acción de orinarse y llorar en la chagra se brotaron inmediatamente todas las clases de hierbas y malezas, también se encascaron las yucas. Por eso hoy en día a las mujeres les toca raspar las cáscaras de la yuca y desyerbar la chagra todos los días, son trabajos que deben realizar como forma de castigo por orinarse y llorar en este espacio.

Las variedades de la yuca brava llevan el nombre de algunos animales que andan en la selva y en el río, en manada o en solitario como el morrocoy o los peces. Por lo anterior los tubérculos de la yuca, tienen diferentes tamaños, unas más grandes que otras, esto según el tamaño de los animales o los peces.

Fin.

Tuichidari<sup>78</sup>.

### 3. Boabéheve: Explorando el lado crudo de cocinar

Las incursiones sobre las investigaciones de la cocina van en varias propuestas, desde la antropología (Eshelman & Corona, 2011), la historia de la transformación (Pollan, 2014), la cocina comparativa: europea e indígena (Vargas & Casillas, 2018) y la cocina amazónica colombiana (Ministerio de Cultura, 2015), abordan diferentes dimensiones y componentes de análisis, en donde se reconoce el espacio complejo histórico y sociocultural que tiende a desaparecer.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Simón Valencia López Relator de la historia. Tuichidari en lengua ~Pamié significa pájaro mochilero.

<sup>79</sup> Michael Pollan (2014) expone cómo la industrialización de los alimentos en sociedades como la americana, han desplazado los tiempos de preparación y cocción de alimentos. Mismos que se ven reflejados en el crecimiento de enfermedades como la obesidad por alimentos hiper procesados, así como la desaparición arquitectónica de la cocina y elementos como las estufas. Ahora en EE. UU se calienta la comida congelada

Pero ¿cuál es la definición de la cocina? Al respecto, parafraseando a Lévi-Strauss (1988) “La cocina de una sociedad obra como un lenguaje a través del cual, de manera inconsciente, expresa su estructura”.

Según Investig in rural people la cocina es un patrimonio alimentario que favorece a los productores y emprendedores rurales, cuando se habla de mercados locales. Un enfoque que esta institución propone trabajar con metodologías que promueven la agricultura familiar a partir de la cocina a través de la gastronomía y alimentación marcada por las *cocinas de identidad*. (IFAD , 2020).

Entonces, la cocina es diversa. Por ejemplo: la cocina tradicional, la cocina industrializada, restaurantes, cocina económica, cocina callejera, la “alta cocina”, entre otras. Cada una de estas cocinas expone una relación entre las personas, culturas, territorios, temporalidades que simbolizan prácticas cotidianas que reflejan las sociedades, mismas cuyo corpus, praxis y kosmos confieren significados de los grupos socioculturales. Así, la construcción de la cocina también es un espacio que incluye la economía, política y división sexual del trabajo.

La cocina y el cuerpo conforman el *habitus*, en este análisis representarían las experiencias específicas que, de manera concreta, construyen el saber hacer en la cocina, *la receta heredada*.

Para Bourdieu (1991) el concepto de *habitus* es aquel que a partir del conjunto de usos históricos predispone a señalar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras. Habitus que en tiempos globalizados propone complejizarse aún más en términos de las identidades culinarias y gastronómicas, mismas que se delimitan y se replantean frecuentemente por la economía, el cambio climático, las crisis sanitarias, el uso del agua, el acceso a la tierra, y a los alimentos –los cuales no son equitativos.

---

con electrodomésticos, o se compra la comida rápida. Este panorama, propone reflexionar la importancia de retomar las recetas tradicionales, con su componente espacial, de este lugar socializador, en donde se transforman los alimentos, mismo que permite contemplar el tiempo de espera de esta transformación y así, enriquecer lo que allí se cocina (también las historias de vida del lugar y las personas), desde la conciencia, ambiental, cultural y de la salud del cuerpo (también mental). El autor explora recetas y lugares profundos como el amazonas, y deja claro que la cocinar es una necesidad humana que permite mantener una conexión real de nuestra historia como humanidad, así como la conexión como los elementos del fuego, aire, agua, tierra que reconfortan el hogar (lugar donde se hace el fuego).

Entonces, la manera en cómo nos alimentamos impacta el medio natural, la economía, la política y el cuerpo. Así, la cocina es el centro de la alimentación, convirtiéndose en un sistema versátil, sensible y frágil, *arte culinario*.

Sin embargo, la cocina indígena va más allá de los habitus, también hay afectos y sentidos emocionales del espacio tiempo en la cocina que permiten encontrar los sabores de la infancia, los recuerdos profundos y placenteros de las personas. Así como la cocina funge como un espacio socializador que, aunque se constituye en un habitus, también expone prácticas de aprendizaje y enseñanza que, en ocasiones, podrían ser públicas y en otros momentos podrían ser ocultas. Estas últimas no son socializadas por las cocineras, pues sostienen los espacios íntimos familiares, de “generación en generación”. La receta de la abuela. La receta de la familia.<sup>80</sup>

Siguiendo con este análisis sobre la cocina, hay una definición concreta para la cocina amazónica que Fanny Kuro (2015) reconoce como la disposición de la abundancia a través del tiempo:

“Las raíces en la forma de los pueblos indígenas que habitan este territorio y se han relacionado con la naturaleza, interpretando sus cambios, adaptando sus formas de vivir para hacer un aprovechamiento sostenible respetuoso de los diferentes recursos. Son cocinas en donde se mantiene todavía el equilibrio entre las palabras y los actos,

---

<sup>80</sup> Para el pueblo ~Pamíva tener una receta tradicional que sea reconocida culturalmente, permite dar estatus a la mujer y a la familia que la conoce y recrea. La manera de hacer un alimento tradicional involucra un trabajo extenso que inicia en la chagra con la siembra de la semilla, hasta su transformación final. Esta receta puede dar reconocimiento social y dignificar el saber hacer de esta mujer.

\*

#### ***La semilla de Veii***

En la comunidad de Camutí ya no hay semilla de Veii (pintura sagrada que purifica el cuerpo), ahora en cada ritual hay que ir por una abuela a la siguiente comunidad de Quina Quina, ella sí tiene esa semilla, ella la cultiva, la cocina y obtiene la pintura para cuidar el cuerpo en las ceremonias.

La abuela dueña del Veii, no comparte su semilla, ella sabe que es sagrada y solo la tiene para su familia y para quienes la necesitan.

Cuando la abuela llega a la ceremonia, ella misma pinta los cuerpos de las personas, hace figuras geométricas. Cuenta historias de cada figura que realiza.

Al inicio es una sustancia casi aceitosa incolora (no se puede ver lo se está pintando) con el pasar de las horas la piel se oscurece, negro azabache.

El Veii se utiliza para purificar el cuerpo, la piel, la carne. Especialmente se usa en las manos, para cuando se va a sembrar la chagra: Uno se pinta con Veii para purificar las manos o el cuerpo si se desea, y así sembrar la chagra; con el cuerpo limpio.



entre lo espiritual y lo material. Las cocinas tradicionales amazónicas son prueba de que, por el contrario, se trata de saberes dinámicos que no solo dependen de la oferta ambiental, sino que han adaptado con paciencia y sabiduría diferentes productos procedentes de otras regiones del país para fortalecer aún más la alimentación de los pueblos indígenas y disponer de una abundancia de sabores diversos y variados a lo largo del tiempo” (Ministerio de Cultura, 2015:12).

Este recorrido por los nichos de autonomía de las ~Pamí’ko propone abrir la definición de la cocina amazónica como el espacio que permite revalorar la vida familiar e individual. Esta se despliega en las *conversaciones*, momento que logra integrar la identidad femenina, lo íntimo, lo público, lo cultural y las recetas tradicionales, lo cual permite acercarse a la comprensión de la vida de las ~Pamínomiva desde sus historias de vida, anécdotas tristes y felices, así como a sus etapas corporales y dietas culturales.

La cocina también es un lugar en el que se reflexiona y se construyen experiencias de investigación, como los “*Saberes, sabores y formas: entre lo sensorial y lo sensible en la investigación*” que pone énfasis en los sentidos olfativos, visual, gustativo, auditivo, táctil para reconocer la sensibilidad del alimentarse; así como integrar las palabras que exponen las experiencias personales, profundas y cotidianas que dan una vital experiencia a la investigadora, pues establece conexiones, vibraciones y resonancias (González, Ospina Álvarez, & Zapata López, 2021).

Con este contexto la cocina expone las sensibilidades (también gráficas) que posibilitan la movilización de las prácticas, conocimientos, saberes y maneras de comprender el tiempo ecológico en la producción de alimentos, así como los tiempos de las mujeres que acogen este lugar como su *nicho de autonomía*. La cocina es el lugar en donde se conversa al lado del fuego, en la mesa –cuando hay– o en momento en el que se raya y lava la yuca, o se tuesta la Fariña. Sale la palabra, naturalmente sale, se habla de todo, del recuerdo, se

repiten varias veces las anécdotas, la risa, el llanto, el silencio también está presente. La cocina deja salir la palabra profunda de la mujer, el jugo de la palabra.<sup>81</sup>

Hay que mencionar, además, que cuando se emprende el análisis sobre la cocina como multiespacio sociocultural, se construye parte de la identidad femenina y agrícola del pueblo ~Pamíva, además se despliega la agroecología como ciencia que logra interconectar lo que sucede en la transformación de los alimentos dentro del complejo ecosistémico y socialmente organizado.

#### *A. La cocina itinerante ~Pamíva promueve la agroecología.*

La agroecología también está inmersa en la cocina, anudada en las temporalidades del territorio y las territorialidades, mismas que se vinculan a la preparación de los alimentos tradicionales, acentuándose en la agricultura familiar y las festividades tradicionales.

Mantener las dinámicas comunitarias alrededor del cocinar y convidar alimentos presenta estructuras que dan el reconocimiento político a quien cultiva, transforma y comparte el alimento con las demás personas.

Estos momentos de convivencia comunitaria –cocinar y comer comunitariamente– se construyen a través del fogón, el que se arma al pie del evento (en la cancha, en la esquina de la maloca o del lugar en donde se hace el ritual, la actividad, la bienvenida o despedida de alguien).

Rápidamente se ponen tres piedras para hacer la base del fogón y así poner la olla. Se consigue leña, se trae agua del río, se limpian los peces y la yuca (o la comida que trae el político o el proyecto) todo está allí para cocinarse y compartir. Las mujeres se disponen a cocinar y delegan tareas. Salen grandes cantidades de comida. Estas cocinas son itinerantes, comunitarias e individuales.

El anterior panorama permite contemplar cómo la mujer indígena juega un papel esencial en la cocina ~Pamíva, pues allí se promueven interacciones sociales que se

---

<sup>81</sup> La palabra misma –o el jugo de la palabra, mejor dicho: la significación– encarna en ella y se vuelve a su vez cuerpo sólido y perseverante, menos fugaz que la voz, más capaz de derrotar al tiempo. Una conquista de la inmortalidad en cierto modo (Montes, 1999).

convierten en estrategias cuando de defender el territorio se trata. Es allí donde emerge la agroecología, la manera en que los conocimientos y saberes socioculturales de las personas se colectivizan entorno a la alimentación –liderada por las mujeres– misma que abarca un complejo biológico, cultural, ancestral, espiritual y político.

Esta forma de cocina itinerante se refiere al fogón y a los productos que se consiguen en el lugar en el que se cocina, como las chagras. Se moviliza el fuego, la cocina, se alimenta en cualquier lugar cuando hay comida.

Con este panorama la cocina ~Pamíva es un multi espacio que aparece a través del fuego, según las necesidades de la mujer, la familia y la comunidad. En estos multi espacios sobresalen los nichos de autonomía los cuales organizan el territorio respecto a la forma en que se rotan las chagras; en dónde y cuánto se siembra. De esta manera se observa y conoce el territorio, que promueve la identificación de los entornos propios y colectivos.

Dinámicas necesarias para el conocimiento de la cultura, de los ecosistemas y la agricultura tradicional basada en pesca y caza, pero también del uso del calendario ecológico y las semillas nativas del sistema selva. Definitivamente, se expone una estructura agroecológica directamente relacionada con el trabajo de las ~Pamí'ko, a través de la producción organizada de los alimentos tradicionales.

Además, la cocina ~Pamíva sostiene los saberes, el reconocimiento del calendario ecológico, es el lugar de la permanente escucha de la historia familiar, además, es el espacio de enseñanza.

En la actualidad, la cocina ~Pamíva sostiene estructuras físicas tradicionales, parecidas a la maloca. Al lado de la casa/cocina se encuentra la leña, cerca del lugar están sembradas las plantas medicinales, hay un fogón, casi siempre en el piso, también hay un tiesto y el lugar se complementa con *objetos epistémicos* que permiten recrear las recetas de la yuca brava. Así mismo, hay bancas de madera pequeñas que generan la sensación de una postura en cuclillas cuando uno se sienta. Y el piso se mantiene de tierra, así como sus paredes de madera. Hay una variación de la estructura física de la cocina, según los ingresos económicos que la familia pueda tener. Sin embargo, aunque existan cambios no

suelen faltar los objetos epistémicos que permiten recrear las recetas tradicionales, así como el tiesto o fogón, que se encuentra en cualquier lugar así se tenga una estufa.

Finalmente, la cocina ~Pamíva permite explorar, reconocer y continuar con un legado sociocultural basado en la identidad, desde la palabra hasta su estructura agroecológica, misma que expone multi espacios que pueden llegar a ser protegidos por las dinámicas de enseñanza tradicional, que exaltan la bio cultura del territorio en el que se involucra el cuerpo, el saber hacer, la receta de la abuela y la cultura agroalimentaria conforme se reproduce en el tiempo.

## B. Objetos epistémicos

Esta noción de producción y transformación de los alimentos tradicionales ejercido por el conocimiento ~Pamí'ko también se abre a la historiografía del uso de los *objetos epistémicos* (Becerra A. , 2020) que se encuentran en la actualidad y que, en comparación con descripciones de registros históricos, aún existen en las cocinas y en el trabajo que se realiza para la construcción y mantenimiento de Hiobá (chagra) ~Pamíva.

Defino como objetos epistémicos aquellas cosas que tienen una historia sociocultural y que cargan significaciones de lucha política, agraria, género, cultural, territorio, entre otras características con variedad de interpretaciones.

En el caso ~Pamí'ko, los objetos como el canasto, el tiesto (sartén, horno de barro), el mata frío, el rayo, el cernidor, entre otros objetos epistémicos, representan tecnologías ~Pamíva que permiten el desarrollo por medio de la transformación de especies tradicionales como: la yuca brava convirtiéndola en Fariña o Casabe.

Algunos objetos epistémicos de los ~Pamíva se evidencian en el libro: *Dos años entre los indios* (1995). Este libro contiene fotografías e ilustraciones del etnólogo Koch-Grunberg en su expedición en 1903 que hace en el río Uapes (Vaupés). En este escrito se encuentran fotografías de las cocinas, malocas (casas ancestrales) y objetos referentes de la época.

En consonancia con estas grafías de la expedición, se observa la fotografía de la Mujer Káuka, imagen de una indígena amazónica con corporalidad robusta, con su torso desnudo y sus pies descalzos quien, además, carga a su hijo pequeño en brazos.

Esta imagen representa un cuerpo vigoroso y sano. Ella, con su canasto de Guarumá en la cabeza, domina la postura de su cuerpo y el de su hijo. Los brazos se ven fuertes, musculosos, su cabeza contiene el peso, su cadera también.

Adentrarse en esta imagen, reconocer el tejido y la construcción del canasto, proceso que incluye diversos tiempos para la recolección de fibras, cortezas, secado, medidas y formas de tejerlos. Para comprender la importancia de este objeto expongo los tiempos ecológicos y saberes que permiten que éste tejido y uso del material sea una realidad hoy tangible.

La oralitura del canasto habla de los significados ancestrales sujetos a la fertilidad, abundancia y respeto femenino, todos ellos entrelazados con el infinito del alimento.



*Foto 5: Mujer Káuka regresando de chagra*

*Fotografía de Koch-Grunber (1909). En su cabeza sostiene un canasto de fibra de Gurumá. En el que se transporta la yuca y semillas nativas.*



Rosalinda,

Mujer chagrera de la comunidad de Pituna. Ella carga aproximadamente 20 kg de yuca en su cabeza.

Su cuerpo distribuye el peso entre la cabeza, el cuello y la espalda.

Equilibrio necesario para no morir en el intento, en el cansancio.

Allí, Rosalinda hizo un viaje de más de dos horas; entre la selva y río, tierra y agua, a lo que se le suman las horas de una mañana de siembra, deshierbe y cosecha de la yuca brava.

Foto 6: ~Pami'ko regresando de la chagra, comunidad de Pituna caño Cuduyarí

\*

Leer dos imágenes: la mujer Káuka regresando de la chagra en el año 1909 (Foto 6) y la ~Pamí'ko actual regresando de la chagra; Rosalinda (Foto 7).

### **Canastos**

Contraste de continuidad, dos imágenes, mismos tejidos, propios sentidos, corpóreos. Observar nuevamente, las imágenes, diferencias y semejanzas.

Revisar el contraste de estas dos imágenes refuerza la búsqueda sobre las prácticas que perviven en la chagra, sobre las mujeres y sus cuerpos, a través de objetos, técnicas y tecnologías tradicionales. Así como expone patrones de trabajo que se realiza con *objetos epistémicos* que también exponen historias y modos de sostener la agricultura itinerante en la selva.

*El canasto de Guarumá, marcha en la cabeza.* Las fotografías evidencian la *identidad chagrera*.

La reproducción de actividades a través de la historia que involucran objetos con significaciones culturales, agrícolas e históricas que muestran aquellos saberes que pasan de generación en generación, expresión de la oralitura<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Oralitura que surge a la orilla del fogón, en el camino, en la chagra, en el baile, en el canto, la voz –voces–, en el río, en los caminos ceremoniales, la forma en la que se hacen las dietas, el ritual, respetar la memoria de nuestros muertos y los vivos; conjuros (Malki & Chicangana, Recuperado 2022).

\*

–Mi sentido sensible aflora con el canasto–  
*Axiomas de los abuelos, abuelas tejedoras.*  
*Están presentes las indicaciones de cómo cosechar Guarumá.*  
*El corte, en el lugar*  
*secar, transformarlo tallo por tallo, tejerlo.*  
*Entre una línea se sobreponen dos, tres, cuatro gajos... es un canasto grande.*

\*\*

### **Consejo de mayores**

Para tener bienestar hay que respetar los objetos, los espacios, los saberes que permiten mantener el equilibrio con el territorio, con los *otros* y las cosas que allí se hacen. El Canasto:

1. No es permitido que una mujer joven lleve colgado el canasto en el cuello o que lleve la carga terciada (amarrado en el cuerpo), porque si lo hace, en el momento del parto su bebé nacerá con el cordón umbilical enredado en el cuello y se puede ahogar.
2. Los pequeños no deben jugar con los canastos colocándoselos en la cabeza, porque si lo hacen se les atrasa en crecimiento.

Siento cercanía, lo conozco.  
Atiborrado con yuca, el canasto  
asoma  
¿cambios?  
emociones, reglas, botas, de caucho  
ancestra con el pecho desnudo, recuerdo cubierto.

\*

Las prácticas de carga del canasto van más allá del uso de la fuerza física, son la combinación de saberes en su construcción y uso. Así como reconocer cuál es la fibra adecuada del árbol para la correa, sus medidas, textura y sujete, parte fundamental del canasto para soportar el peso en la cabeza. Así mismo, hay que decir que el tamaño está proporcionalmente relacionado con el cuerpo de la mujer. Desde niñas las ~Paminomíva tienen su propio canasto.

Según sea el cuerpo de la niña o mujer así son las medidas de este objeto para realizar actividades como son: recolección de yuca, transporte de herramientas de arado, semillas y transporte de comida como la fariña.

Otro aspecto a tener en cuenta de los objetos epistémicos es la herencia a través de la oralidad, la sucesión de interpretaciones y saberes, del uso de técnicas para la creación de herramientas que se necesitan en el quehacer diario. Eso que, finalmente, hacen de las ~Pamí'ko pensamientos y acciones en la siembra, mantenimiento de la chagra, reproducción de la semilla, maduración de la yuca, extracción del veneno de la yuca, cocción de alimentos, cuidado de especies menores (gallinas, patos, conejos, tortugas), entre otros.

En las actividades se plasman estos saberes en el uso de objetos y, con el paso de los días, se siguen utilizando en las chagras y en las recetas. De esta forma, se recrean en el presente retratos vivos e imágenes en movimiento del pasado en el presente. Grafías orales que permiten reconstruir la historia y la cocina tradicional amazónica.

En este orden de ideas, el uso de objetos cercados de connotación histórica, cultural y agroalimentaria denota la existencia de espacios en los que año a año se deja en claro el relevo generacional artesanal a través del uso de materiales, técnicas y tecnologías, lo cual mantiene



vigente una usanza de los objetos tradicionales. Sin estos conjuntos de técnicas no podríamos comer Fariña, ni mantener el ecosistema selvático vivo.

Cada cosa en su lugar, en su tiempo y forma, con una manera exclusiva para trabajar y usar.

La yuca brava es tóxica, hay que saberla tratar. El canasto es culto, hay que saberlo cuidar.

Debo decir, además, que algunos objetos epistémicos han cambiado su materia prima, pero se conservan los diseños y maneras de uso, según las recetas y aprendizajes de las mujeres.<sup>83</sup>

El uso de objetos tradicionales permite que pervivan escenarios como la cocina y chagra. Así lo demuestran las fotografías de Grunber (1995) las cuales dejan visibles algunas posturas, cuerpos y experiencias que pueden repetirse una y otra vez, conforme pasan los años y las conversaciones al lado del fuego. Allí es posible contemplar la profundidad de los *nichos de autonomía* ~Pamínomiva.

El ilustre sentido de cada objeto, su posición, orientación y manera en que se repiten las cosas –a través del tiempo– funda espacios que ayudan a las construcciones socioculturales, además de revivir escenas que recrean la conexión con lo íntimo familiar femenino y la historia agroalimentaria de los pueblos amazónicos. Para cocinar como mamá, con los sabores de la infancia.

---

<sup>83</sup> Para el caso del rayo (rayador de yuca), se ha cambiado la piedrilla de río por lata de hierro, lo anterior por los costos de la piedrilla, misma que es sagrada y requiere de un manejo tradicional para su uso. Por lo anterior se han adaptado el uso de nuevos materiales, que ayudan a obtener los mismos resultados en términos de producción y uso de estos objetos, sin dejar de mantener la estructura del rayo y sus características de uso.

\*

*Cocina la vida indígena*

Sentir orejas, boca y corazón lleno. Ají perfumado  
Conversar y cuerpo deshebrado. De madera  
Sentir pupilas grandes brillantes y salmuera  
reluciente risa  
rechinante llanto  
traga muelas  
amamanto  
sentir pausa lengua  
sentir, imaginar sentir  
imagen auditiva. Apagón fogón, leña  
historia enredada  
historia incompleta  
pero es coja  
pero se entiende  
tiempo circular, parir  
pero habitamos  
historias  
ancestras  
calor olor brasero Fariña  
tostada  
dormirse pariente  
tragar saliva  
faringe  
¿por qué? ¿afecta?  
simplemente sentir silencio

Pero, deseo unir palabras que describan la cocina. **No sé escribir poesía.**  
Un amor borroso sazonado para leer.

\*

## Con la frente en alto: conclusiones

En este capítulo se realizaron varios acercamientos teóricos y definiciones de las categorías: ~Pamí'ko, Hiobá y cocina. Este avance conceptual pretendió formar posibles aproximaciones que esclarecen algunos panoramas de las realidades de las mujeres indígenas amazónicas, como sus formas de habitar y trabajar en un agroecosistema selvático. Este acercamiento desarrolló varios puntos de vista, con diversas líneas teóricas que alimentaron los análisis, sin limitar las representaciones y configuraciones de la construcción de las identidades femeninas ~Pamí'ko.

En este orden de ideas, tales perspectivas recuperan la participación de las mujeres en la agricultura y su aporte a la biodiversidad. Asimismo, se expone la ruralidad desde el trabajo que realizan las mujeres amazónicas a través de la agroecología y la etnobotánica, con significados en la lucha agraria y territorial a través de sus usos y costumbres.

De igual manera, se habla de los *nichos de autonomía*, cuidados, territorios y corporalidades, que comprende como son las ruralidades identitarias, que abarcan lo comunitario y familiar; y se acerca a la palabra como experiencia y enseñanza de resistencia, pero también la palabra se explora, a partir de conductas políticas que deja expuesta, la memoria individual.

Entonces, conceptualizar a la ~Pamí'ko a través de las autoras/es desde lo agro ecosistémico, la división sexual del trabajo agrícola o la reproducción de la agricultura es disímil hasta el momento, pues se *silencia* lo intenso de los afectos y los sentires de quienes viven una realidad concreta. Estas definiciones separan –o no reconocen– las emociones en la comprensión de la vida de las mujeres rurales. Y también se distancia la experiencia de ser una mujer que vive en un resguardo con características propias del lugar, las cuales están en tensión con los conflictos socioambientales.

Estas interpretaciones teórico-conceptuales en algún momento dejan de hablar de la dignidad, respeto y diversidad hacia una sola persona, específicamente hacia las mujeres y hacia la madre tierra. Aquí, hay una preocupación respecto a cómo se reconocen los saberes de una mono cultura, pues las investigaciones pueden percibirse como hegemónicas, ya que, para el caso de la participación de la mujer en la agricultura de ecosistemas selváticos, no se involucran la condición y posición, ni las historias de vida. Hasta el momento éstas no aparecen en ninguna investigación que puede abrir varios panoramas sobre cómo se viven las tensiones en el

territorio indígena con la llegada de otras culturas, así como los problemas y peligros que se afrontan en los territorios megadiversos con la extracción de recursos naturales, biológicos, culturales, espirituales y corporales.

Por lo anterior, en este espacio se propone explorar la cotidianidad hacia el reconocimiento de lo individual, hacia los acuerdos de cuidado, el respeto por la otra persona, por la vida, la empatía, y hacia la búsqueda de la dignidad como persona que vive en el resguardo del Vaupés. Hay vacíos teóricos conceptuales que hablan de las mujeres indígenas y cómo ellas en su cotidianidad agroalimentaria resisten ante el olvido y el despojo de las *memorias vividas* y las *memorias reconstruidas* de manera individual y colectiva.<sup>84</sup>

Así mismo, este acercamiento a las categorías investigativas permitió una disposición más clara del lenguaje perceptivo de la ~Pamí'ko, de la experiencia vital de los sentimientos, lo que cambia por completo el análisis *silencioso* sobre las emociones y sensibilidades como derecho digno.<sup>85</sup>

Entonces, estos conceptos, definiciones y acercamientos académicos permiten hacer un recorrido investigativo que triangula la información para acercarse someramente a los temas como la fuerza de trabajo y las necesidades de vivir la vida moderna.

Estos contenidos dejan en evidencia que la teoría registra la participación de las mujeres rurales en la producción de alimentos, pero poco se habla de las mujeres indígenas amazónicas

---

<sup>84</sup> Ver más en: “*Memorias Vividas. Memorias Reconstruidas. Una propuesta metodológica para la utilización de las fuentes orales en la historia de la frontera mapuche*” (Contreras & Parentini, 2008).

<sup>85</sup> La producción reflexiva y empírica sobre el lugar del *silencio* en las sociedades desarrolladas ha sido escasa. Su eliminación del ámbito de la teoría y la investigación tal vez hunda sus raíces en los orígenes de la modernidad. (Madrid, 2003). Por lo anterior, no deseo rechazar, ni excluir *el silencio*; éste también se convierte en un elemento lingüístico profundo.

**Edipo se quitó los ojos**  
yo me arranco las palabras

No quiero ser muda  
quiero sonidos por eso aúllo

El mundo es tonto  
no habla

Yo grito por él  
(Guerrero M.a. P., 2023)

y sus percepciones ante la agricultura tradicional o la chagra. Más allá de los documentos que aquí se revisan en clave de mujeres rurales amazónicas, se encuentran limitaciones sobre la historia y vida de las mujeres indígenas, así como restricciones en las explicaciones sobre los liderazgos políticos, de auto gestión y ecogobernabilidad, desde una visión agroecológica, que coincide socioculturalmente con la liberación de la madre tierra y que es liderada por las amazónicas –aspectos que creo necesarios para hablar de dignidad–.<sup>86</sup>

Ellas aparte de ser el eje central de la cultura agroalimentaria selvática, son quienes exclusivamente autogestionan los recursos de uso comunitario, así como a través de sus conocimientos y saberes colectivizan el cuidado: del territorio, de las personas, de la memoria biocultural. Concibo el reconocimiento de la chagra como el espacio de aprendizaje de la cultura y que es liderado por las mujeres.

Conviene señalar que ambos ~Pamí'ko y Hióba (mujeres indígenas y chagra) han sido marginados de los estudios rurales. Aunque estén segregados en algunas investigaciones, se excluyen en la construcción, reconocimiento y acercamiento a identidades femeninas, también agrarias que sostienen comunidades enteras.

Por lo anterior, se hace un llamado a que las investigaciones definan los lugares también desde las emotividades individuales en las historias vividas por las mujeres, en especial las amazónicas para, así, acercarse a la comprensión de los nichos de autonomía, los objetos epistémicos, la representación lingüística y el cuidado, cada aserto a partir de las voces que allí se encuentran, teniendo como referencias las personas que encabezan las prácticas y convivencias en estos espacios en los que se realizan los proyectos personales, familiares y comunitarios.

---

<sup>86</sup> Un nuevo enunciado recorre el mundo: *la Liberación de la Madre Tierra*. Expresado recientemente por compañeras y compañeros indígenas Nasa, resuena en muchas partes del planeta y anuncia la posibilidad de un mundo, otro por venir. Por eso dicen: “Desde este rincón sagrado del planeta, como pueblos ancestrales arraigados en estas tierras del Cauca, hacemos lo que nos corresponde por la tierra y por la vida, luchamos por la tierra y por la vida. (Escobar, La forma - Tierra de la vida: el pensamiento Nasa y los límites de la episteme de la modernidad, 2020) En este trabajo se entiende liberación como los flujos diversos e interrelacionados con los ecosistemas que potencializan la vida de manera respetuosa, con y entre los *otros*. Que le permita a cada Ser, estar tranquilo en su lugar, en su raíz, en complemento con los demás; reconsiderar liberar a través del cuidado, el reconocimiento y las valoraciones dignas.



### III. Tiempo de Kairós: lugares de las ~Pamínomiva

**busca  
legumbres  
repletas  
de mañana**

ve cilantro  
tomates  
acelgas  
todo ha sido escuchado  
con las propias manos  
todo se ha estirado  
en esa tierra

es una noche de tormenta  
desentierra yerbas  
corre con los gajos  
hasta la carretera  
se emparama  
las tira  
del otro lado del vergel  
vuelve a casa  
moja las baldosas  
se baña con agua hirviendo

limpia el piso con un trapo viejo se  
acuesta  
ve los rayos caer  
desde la ventana

piensa en la tierra del jardín revuela  
las papas ya no florecen  
los pájaros picotean las papayas

un recuerdo hexagonal con  
garras de puercoespín

olvidarlo pero se planta  
arrancarlo  
pero las espinas

(Guerrero M. P., Dios también es una perra, 2022:44)

Las calles del centro de Mitú exponen fotografías de la toma guerrillera de 1998. Exposición que se hace 24 años después de este hecho histórico. En la fotografía interna se muestra a dos soldados de la tropa que retomó el control del pueblo de Mitú en la toma guerrillera de 1998. Al fondo de ellos, se encuentra la estación de policía bombardeada. A dos cuadras de esta fotografía se localiza la nueva estación de policía. Y a una cuadra más se inauguró el monumento a los policías caídos en la toma, en el centro del parque principal. El monumento se llama “Edificadores de Paz”. El día que se inauguró el monumento, salió a la luz el libro “La noche de los jaguares”. Fotografía archivos propios 2022 <sup>87</sup>



Foto 7: Cuello (Ñamému): El recuerdo.

<sup>87</sup>En este libro se encuentran las voces de hombres y mujeres que, desde los conocimientos situados de su lugar de historia que cuenta sobre la violencia del país, e interpreta algo, a partir de un evento traumático como fue la toma de Mitú en el año 1998 –*experiencia desnuda*–. Y que desde mi Punto de Vista convoca en una imagen de la imagen, contar algo se ve en las calles del territorio. Estas grafías no van en las incursiones desde los “buenos o malos”, más bien rescata desde el impacto en lo colectivo vivido y aún sentido desde las percepciones presentes y ausentes del territorio actual. *La noche de los Jaguares* deja entre ver/leer los sentires de la gente, y aunque seguramente tendrá limitaciones de los y las autores, debo decir que es un acercamiento a las múltiples voces –desde la construcción de memoria histórica–, más que validar o limitar los discursos ocultos “*La Noche de los jaguares*” (2008).



## 1. Tierra (**Hobó~ro**): geografías cotidianas, referentes de identidad

El himno del Vaupés se compone a través de los sonidos y palabras que recrean un minúsculo paisaje selvático mismo que, si se observa desde el aire, vislumbra el verde intenso de la selva, dejando en evidencia también sus colores marrones: la combinación de la tierra boscosa y el agua.

Sus ríos incesantes acogen a las comunidades ~Pamíva; espacios recónditos con lugares de múltiples sabores, técnicas, gustos, colores y olores. Lo tradicional: el uso de ingredientes exóticos se cohesiona con la memoria e identidad femenina (la cual se quiere valorar).

Vaupés, Vaupés, el mismo que suministra la vida a partir del alimento que fecunda, *“siempre con coraje, a tus ríos con bravura y a tu corazón con fe”*.

Habitar el territorio amazónico revela orígenes de vida sorprendentes: lo que se cuenta en libros y películas de Colombia, una alusión a la *magia salvaje* y sociedades que comprenden orígenes fundados en cosmovisiones, que reflejan simbolismos relacionados con los mitos, fauna y flora que permiten percibir la lógica del territorio amazónico.<sup>88</sup>

A razón de la tierra brava de raudales, bosques húmedos y animales salvajes, es que se categoriza el entretejer de los días actuales con los días pasados. En este sentido, se integran conocimientos inmateriales sobre el cuidado y el cuidarse de la selva. El sur de Colombia se caracteriza por sus tierras selvosas, tierra sagrada; fértil sustento de sabores y saberes.

Este apartado define el territorio del resguardo alrededor de las grafías agroalimentarias, agrícolas y culinarias que son lideradas por mujeres indígenas. Territorialidades con un cúmulo de saberes sofisticados y complejos, con técnicas que hablan de una geografía que se manifiesta en la alimentación amazónica y que transita entre la palabra, la chagra y la cocina. Con ello, se quiere comprender las manifestaciones socioculturales específicas entorno al alimento propio, el que se cultiva, el alimento que genera identidad ~Pamíva; identidad con valores epistémicos que se enfrentan a un avasallante modelo de desarrollo nacional, en un contexto de paisaje biodiverso en amenaza constante.

---

<sup>88</sup> *Colombia Magia Salvaje*, es una película que muestra la diversidad de los ecosistemas en Colombia y cómo estos generan una representación geográfica importante en el sistema mundo. (Grupo Éxito Colombia, 2020)

Al reconocer la carga ecosistémica, la riqueza natural y cultural que se encuentra en estos lugares, así como su historia cruda (que aun duele contarla), se inician las reflexiones sobre el cómo y porqué se mantienen vivas las actividades y costumbres respecto a la gastronomía tradicional indígena.

Antes de seguir, me gustaría dejar en claro que, para entender al pueblo ~Pamíva, se debe iniciar por concebir el territorio. Esta observación permite colectivizar o individualizar los espacios con argumentos exclusivos que incluyen o excluyen a las mujeres indígenas, sus quehaceres diarios, la división sexual del trabajo, condición, roles y sus proyectos políticos en la comunidad que trasciende al resguardo; además de abrir un contexto descriptivo de las identidades también culinarias.

El cotidiano que discurre entre la palabra, la chagra y la cocina, cimientan acervos de la alimentación tradicional que están relacionadas con la agricultura, con el uso de la tierra y con los procesos de ámbito cognitivo. Todo lo anterior forma un contexto simbólico que sitúa al alimento en el bienestar individual, familiar y comunitario y que trasciende a lo que se come y lo que alimenta al pueblo ~Pamíva.

Entonces, esta dimensión narrativa sobre el territorio y lo que allí se ha vivido, crea un enlace entre una o múltiples dinámicas de interacción ecosistémica y la forma en que se “sostiene” el bioma amazónico (el pulmón del mundo), el cual tiene influencias en el planeta tierra.

En este orden de ideas, es preciso exponer que el pueblo ~Pamíva habita un área total de 3.896.190 hectáreas y se encuentra en contacto con un paisaje de bosque húmedo, que se aviva con los sonidos de más de 600 aves, que transitan el cielo y las copas de los árboles de más de 80 metros de altura, con suelos arcillosos, ácidos y con “poca” materia orgánica. Así se complementa el paisaje amazónico: los colores rojos del suelo se unen con un horizonte verde del bosque.

Los ~Pamíva comparten la tierra con 26 pueblos indígenas que constituyen este resguardo.

Esta región presenta altas precipitaciones anuales que se unifican en el río Vaupés; espectáculo natural que recrea el tránsito de los habitantes colombianos y brasileros, en un ir y venir sin limitaciones de territorialidades, ni de nacionalidades. Son los despliegues acuáticos, según las habilidades de cada persona que le permite recorrer las aguas y la tierra selvática.

Los días y las noches en el Vaupés plasman historias vivas sobre los usos y costumbres de los amazónicos. Ellos conforman a los pueblos étnicos integrados en la propiedad colectiva, según la constitución política de Colombia, pero con garantías de propiedad privada; y así, gobiernan y conservan su territorio amparado por el fuero indígena y su sistema normativo propio.

Con este contexto historiográfico, se propone evocar las experiencias de vida, a las que han sido expuestas las mujeres del resguardo, escuchando cómo ellas se sintieron y cómo ellas recuerdan cada época que se vive en este lugar megadiverso. Las voces aquí escuchadas, permiten reflexionar sobre la experiencia incómoda que implica ser parte de hechos históricos, pero también se reconstruyen la memoria de quienes han sido marginadas al contar las historias del territorio.

Siguiendo a Bartra (2018), evocar las experiencias poderosas sin esterilizarlas, es equivalente a la rememoración a través del relato y el lenguaje; a través de imágenes que restituyan, así sea vicariamente, la magia del momento aurático. Las experiencias viven en la polisemia y polifonía de las palabras.

Lo anterior me permite acercarme a la vida de las mujeres, pero además experimentar esas cicatrices históricas, que han sido dolidas y se perciben como experiencias individuales y colectivas que importan para entender el territorio, además de acercarnos a la identidad ~Pamí'ko.

Finalmente, este apartado es un abre bocas a las realidades de las mujeres indígenas y a lo simbólico que representa la cultura, pero sobre todo es un llamado a cómo se perciben los lugares, las territorialidades, las emociones y las mujeres indígenas.



Foto 8: Monumento de la virgen María en el río Vaupés

Nota: Letra Himno Departamento del Vaupés<sup>89</sup>

\*

### *Mal de ojo*

Lo siguiente se escribe y perpetúa desde la Riviera Nayarit; desde allí, se despliegan coyunturas de existencias del pueblo mexicano; la unidad hace la fuerza: “*Tierra ardiente cuna de valientes*”<sup>90</sup>.

Tiempo calendario: septiembre y octubre 2022.

Noticia: temblores y huracanes.

Situación: llevo más de cinco meses viviendo cerca del mar Nayarita, en primera línea, y he podido evidenciar los cambios intensos del océano; así mismo, he podido rastrear la vida de los pescadores y su convivencia con los flujos marinos y las aves acuáticas.

Los últimos meses (septiembre y octubre) junto a mi madre e hija, hemos vivido varias situaciones alrededor de los desastres naturales. Esta cadena de situaciones empezó con un sismo el 19 de septiembre, a eso de las dos de la tarde hora local. El mar hervía, sus olas parecían ebullición y se movió la tierra. Nos sacudió fuerte. Nuevamente llegó el susto (recordé el

---

<sup>89</sup> Monseñor Gerardo Valencia Cano *Himno del departamento del Vaupés* [canción]. Este autor compuso tanto la letra como su música.

<sup>90</sup> Banda La Costeña. ‘*Corrido de Nayarit*’ [canción]

terremoto que viví en la Ciudad de México cinco años atrás), ahora con una magnitud de 7.7 y el epicentro en las costas de Michoacán.

El resto de la tarde se acomoda con silencio en la Peñita de Jaltemba. A las 8:50 pm cae el sol; es rojo, en múltiples tonos y se refugia finalmente sobre la Isla Coral. Mi sensación: ¡qué tierra tan movida! La gente que se encuentra en la playa admite que este es un municipio donde “nunca” tiembla. Es extraño y, por ende, están en alerta al igual que yo. Pienso: a veces las réplicas son más destructivas. El panorama: estar en alerta constante. Entre voz y voz se dice que hay noticias de un posible tsunami. ¿En serio, en dónde estoy viviendo? La maleta de emergencia se alista y se deja en la entrada de la casa. Hay que prevenir.

Segundo momento: una semana después inician los protocolos de activación del arribo del huracán Orlene, categoría 3. El centro de Nayarit está en su ruta, a mar abierto. Ante la situación, debemos movernos. Tomamos un refugio temporal fuera de nuestro hogar.

El 3 de octubre pasó Orlene. Se sintió como una tormenta eléctrica, retumbaban los truenos, se alumbraba la noche, silbaba el viento, aullaba y tronaba el sonido en las ventanas del refugio temporal. El agua entraba lentamente por la pared. El sonido del viento, junto con los truenos, era aterrador.

Balance del suceso: el ojo del huracán llegó a San Blas; destrozos en la zona, ¡a tan sólo media hora de nuestro refugio!

Pasó la emoción y la incertidumbre, estamos bien; la casa donde vivimos está bien y por eso regresamos a ella. Las afectaciones fueron externas a la casa. Se salió el mar, la playa se volcó más de 20 metros. Ahora nuestra calle de acceso a la casa está convertida en playa. Así estuvo la situación por una semana. Las olas golpetean una y otra vez en la pared del balcón. Prosiguen días de limpieza, días de asumir la realidad de vivir tan cerca del océano pacífico. El mar sigue en movimiento fuerte: está furioso.

Dos semanas después se activa la llegada próxima de un segundo huracán. Sí, a sólo días de la visita de Orlene, se aproxima Roslyn, categoría 4. ¡Otro huracán! Los pronósticos anuncian que éste pasará más cerca de nuestro hogar, el ojo está más cerca. Nos movemos a otro lugar, más “separadas” del mar. Y esta vez, el 22 de octubre a las 3 de la mañana, el viento rugió más fuerte en nuestra ventana, el agua entró, el miedo invadió mis piernas; temblaba, oraba, sentía que mi

cuerpo se descomponía mientras abrazaba a mi hijita. Mi madre alerta, yo me sentía desbaratada y mi hija intenta dormir mientras la amamanto. Roslyn da un coletazo en la Peñita. Los vientos generaron estragos menores en el lugar donde vivimos, a pesar de que el ojo del huracán tocó tierra esta vez, a una hora de donde estamos. Destruyó comunidades enteras; más de 25 mil familias afectadas (Vallarta opina digital, 2022). Se desvaneció el cotidiano anfibio; casas, sueños, personas muertas y varios pueblos con angustia en sus rostros. Ojos salados, atormentados.

Pasada una semana, escribo con los sentimientos cruzados por la tristeza que puedo percibir en la cara de las personas, la desolación.

“Todo se perdió en la casa de mis padres”

Esto escucho, con una voz entrecortada, de la tía paterna de mi hija.

Ahora ella está durmiendo bajo la luz de la luna. Su casa se quedó sin techo; San Andrés Ixcuncla desapareció en la noche por el mal de ojo de Roslyn.

\*\*

Esta escritura como había indicado está surcada por varias emociones que aquí reflejo como escritora. Espacios escriturales sentidos por situaciones que están a mi alrededor, las multisituaciones de la escritura.

Es necesario puntualizar el lugar desde donde escribo. Esto, por las afectaciones emocionales, físicas, económicas y académicas que transmiten estos “otros” espacios “afuera” de la investigación; así como por la experiencia de compartir, con otras personas y culturas que impactan mi presencia y sentidos, para comprender los lugares.

La manera de habitar estos “otros” espacios está presente de forma sustancial en cada reflexión; propuesta emotiva que sobresalta directamente en cada apartado de este trabajo.

Cuando se investiga, confluyen situaciones y emociones que atraviesan la profundidad del trabajo que se realiza; estar afuera del lugar de análisis, expone variedad de reflexiones, mismas que se intensifican con el sentido escritural vivencial.

Lo anterior se anuda a la necesidad personal de situarme dentro de este trabajo. También, como reconocimiento a mi propia identidad femenina ~Pamí'ko, la cual transita lugares que conectan o desconectan el sentido mismo de mi cultura; las emociones están multisituadas. Cada espacio impregna sentimientos que permean la convivencia emotiva, la que eriza mi piel.

Por lo anterior, las capas escriturales de este documento son con-movidas, ya que confluyen en áreas yuxtapuestas a la coexistencia y narrativas sentidas por las utopías; kilómetros de lejanías, emociones de cercanía.



Caliente  
Palabra  
Escapa  
Olores  
Sabores  
Colores  
Texturas  
Organolépticamente  
Dispuesta  
Estilo  
~Pamí'ko  
Su mirada.

Foto 9: Mirada ~Pamí'ko del caño Cuduyarí. Tiempo del Arú (frío que llega del Brasil)





*La sombra: mirada ~Pamí'ko.*

Fuego ~Pamí'ko que revive en el caño Cuduyarí: al lado de la candela viva, calentando su cuerpo físico en su cocina.

La faena que empezó en la madrugada; en su lugar, su brasa; ahora, tarde fría por el Arú, el nicho del descanso.

La ~Pamí'ko, con su postura en cuclillas, me cuenta sobre la fortaleza corporal para cocinar con el fogón de leña en la tierra.

Las horas de cocción componen su corporalidad a través de la experticia y de la alquimia, en espacios que sólo ella sabe dominar: leña, tiesto, candela, tierra, tiempo frío, cuerpo-s.

\*

A continuación, se rastrea las posibles formas de reconocer la vida ~Pamí'ko a partir de su *identidad femenina* y entorno al orden de su vida, basándonos en sus prácticas diarias en la chagra y en la cocina.

Esta exploración onda entre los conceptos de identidad cultural, prácticas corporales y mujer indígena. Lo anterior se anuda con los paisajes articuladores sobre las territorialidades en lo culinario.

Esto nos da una base conceptual para una búsqueda que conciba los relatos sobre el diario vivir y las formas de habitar estos espacios en la selva, con la yuca brava y el ají perfumado, que están vinculados al cuidado del territorio de Resguardo.

\*

## A. Nos denominamos ~Pamíe yávai~ póeva: aproximación geográfica

Mapa 1: Resguardos constituidos en el departamento del Vaupés



Fuente: GRIVO Gobierno propio, 2021. <sup>91</sup>

<sup>91</sup> Este mapa, aunque no es de excelente resolución profesional, delimita de manera orgánica y práctica del GRIVO, así como el Resguardo de Yaigogé Apaporis y el Resguardo de Arara-Bacatí Lago de Jaimacuru. Este mapa es el único que existe con estas características, además de ser la guía de reconocimiento geográfico estático, frente a la institucionalidad que llega al departamento; éste es la ruta de explicación a lo foráneo desde el Gobierno Propio, se usa para explicar cómo se comprende el territorio de manera administrativa. La línea y cuadro de color rosado es la zona de conexión directa con Brasil de manera aérea. En la página del geo portal de la Agencia Nacional de Tierras solo se reconoce al Vaupés como un solo resguardo a través del código 10743, que además cubre el 100% del territorio, algo que no identifica la realidad de los habitantes y su forma de comprender el territorio (ANT, 2023). La ANT no recoge es su cartografía oficial las intenciones culturales y de autonomía política de los pueblos que aquí viven. Por lo anterior, creo necesario exponer este tipo de cartografía propia adaptativa, que de manera contextual ayudan a: 1) reconocer como se organizan administrativamente los pueblos, 2) es una forma válida para que los gobiernos propios pueda hablar de sus lugares, así como la manera en que pueden contextualizar como se constituyen los resguardos y la visión institucional propia, sin perder su sentido de gobierno, 3) aunque las referencias son los ríos, montañas y coordenadas de sitios sagrados, este primer acercamiento permite comprender que administrativamente hay tres gobiernos propios que son autónomos en sus territorios según sus usos, costumbres y reconocimiento según su ley de origen en estos lugares, algo que particulariza su participación frente al Estado y a la geografía departamental, incluso nacional.

Las mujeres que se escuchan, ven y conciben en esta investigación son ~Pamí'ko. Viven en el noroccidente de la cuenca amazónica. Esta región, que comprende el suroriente de Colombia, está ubicada en el departamento del Vaupés y se extiende a lo largo del río Vaupés; desde el raudal de Waracapurí (Santa Cruz), en conexión con los ríos Itilla, Unilla en el Querarí, y el río Cuduyarí. Estos lugares están situados en el territorio del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte oriental (de ahora en adelante GRIVO)

Esta investigación es multisituada, por lo que tiene como desarrollo particular el acercamiento personal a las ~Pamí'ko y sus lugares cotidianos, así como los tránsitos marcados por contextos educativos, laborales o matrimoniales; los movimientos son permanentes cuando la agricultura es itinerante.

Cabe señalar que estos lugares donde las mujeres indígenas hacen su cotidiano, deja ver y sentir formas, espacios, conversaciones, además de fotografías; todo lo cual permite dar varios acercamientos para percibir las en sus propias latitudes.

Esto lleva a reconocer, además, el carácter político que ellas logran representar al habitar sus espacios de manera individual y colectiva; estos lugares están en el ojo del conflicto.

En este orden de las ideas, las dimensiones políticas que las mujeres gestan en esta región amazónica permiten vislumbrar formas de resignificación de la vida indígena, especialmente la de las ~Pamí'nomiva. Ellas despliegan conjuntos de prácticas que las posiciona como mayores exponentes del conocimiento sobre los sistemas agroforestales y agroalimentarios de la biota amazónica.

En esta relación, para explicar y analizar este trabajo, se anudan metodológicamente la etnografía y la auto etnografía, como coordinadas que se ejecutan de manera multisituada.<sup>92</sup>

Por lo anterior, esta investigación se realizó con nueve ~Pamí'ko de siete comunidades y la capital Mitú: Bocoa, Querarí, Puerto Tolima, Garrafa, Pituna, San Javier de Guaracú, Mituseño Urania y Ceima Cachivera; todas pertenecientes a la zonal de ASATIQ, ASOUDIC y AATIAM. Así

---

<sup>92</sup> Según Martha Patricia Castañeda Salgado, la investigación empírica multisituada tiene connotaciones particulares donde la noción del lugar etnográfico es objeto de problematización por los procesos de globalización, que se caracteriza, entre otras cosas, por el incremento de la movilidad geográfica —voluntaria o forzada (Castañeda, 2012).

mismo, se escucharon a 19 líderesas del área mujer en el encuentro de planeación agropecuaria. En este espacio se encontraron mujeres que representaron a todos los pueblos del departamento del Vaupés.

El acercamiento detallado a estas mujeres y sus espacios de producción, hogares y vidas son el centro de esta investigación. Pero, de igual manera, hay voces de mujeres lideresas en el área mujer de otras AATI's, tales como OZCIMI, AATAC, ASATRIZY, entre otras. Estas mujeres participaron en la construcción del plan agropecuario del Vaupés, y plantean discusiones y reflexiones necesarias a tratar cuando se habla de la producción y transformación del alimento tradicional. Por lo anterior, se reflejan otras voces y comunidades en algunos apartados de esta investigación.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Es necesario mencionar que las zonales representan a las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas AATI's, las cuales conforman figuras políticas que hacen uso de los recursos de transferencia que les da el gobierno colombiano. Esto plantea un sentido de organización administrativa y legal ante el Estado; cada zonal representa un número determinado de comunidades, mismas que están distribuidas geográficamente a través de los ríos (ver ilustración 3: zonales y comunidades de las ~Pamínomiva). Las AATI's son organismos autónomos que ejercen sus propios gobiernos al interior de sus comunidades y definen los planes de vida indígena. Las AATI's tienen una estructura reconocida ante el Estado y ante el gobierno intercultural, y se rigen por una organización comunitaria a través de la representación legal de un capitán, el área mujer y el área de jóvenes y deportes.

**Ilustración 3:**

*Zonales y comunidades de las ~Pamínomiva*



**B. Canasto tejido con fibra de guarumá (Abúkubi): descripción área(s) de estudio.**

A continuación, se realiza una breve descripción geográfica y administrativa de los lugares en los cuales habitan y realizan su cotidiano las ~Pamínomiva que forman parte de este trabajo investigativo.

### **Asociación de Autoridades Tradicionales Pami'habova del río Cuduyarí para un gobierno propio (ASOC UDIC)**

La etnia principal es la ~Pamíva (Cubeo), pero también se encuentran la karapana, Yuruti, Tucano, Desano, Bare, Siriano, Barasano, Tuyuca, Piratapuyo, Curripaco y Maku. La zona UDIC está ubicada al interior del Gran Resguardo Indígena del Vaupés, en el Municipio de Mitú, cubriendo la cuenca hidrográfica del Caño Cuduyari, el cual recorre del noroccidente al nororiente del territorio departamental y desemboca en el río Vaupés; aguas abajo de la ciudad de Mitú (ASOUDIC, 2015).

### **Asociación de Autoridades Tradicionales del río Querarí (ASATIQ)**

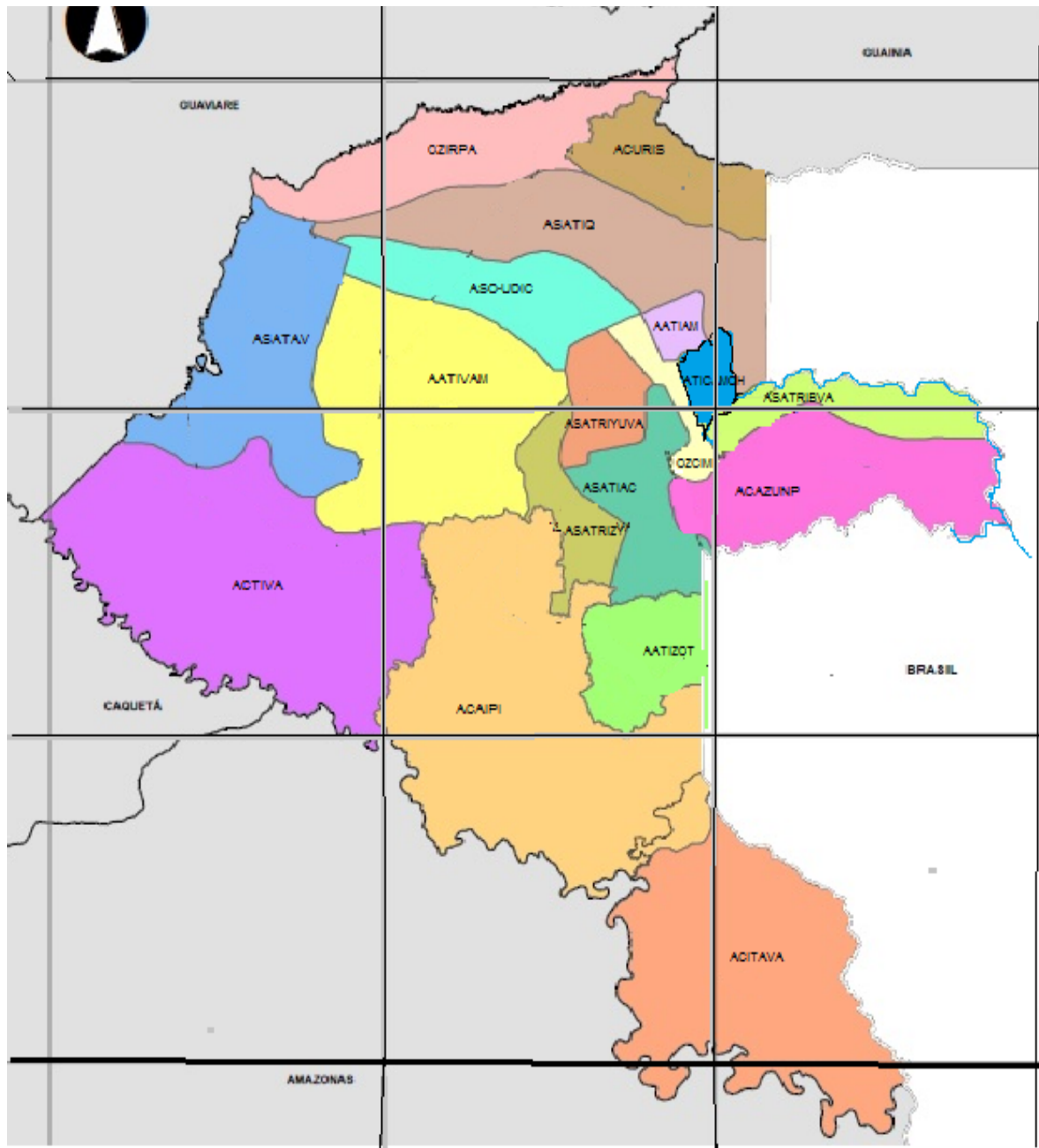
Las comunidades que hace parte de ASATIQ son: Puerto Asís, Santa Rita, Pacú, Ñupana, Carurú, Florencia, Tapurucuara, Tabaposo, Caño Azul, Santa Lucía, Santa María, Puerto Haba, Puerto Tolima y Yaburú. La etnia principal es la ~Pamíva (Cubeo). Por el oriente, ASATIQ limita con el país Brasil; por el occidente circunscribe con la zona UDIC y el alto Vaupés. Por el norte limita con el río Papunahua OZIRPA y, por el sur, con la zona central indígena de Mitú OZIMI. Esta zona, al igual que las anteriores, mantiene vigente su sistema de usos y costumbres según la cultura. Así mismo, su principal acceso y disposición de alimentos se obtiene a través de la chagra, la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres (ASATIQ, 2001).

**Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Aledañas a Mitú (AATIAM)** Está ubicada en el Municipio de Mitú y está conformada por cinco comunidades: Mituseño, Ceima Cachivera, Tucunaré, Macaquiño y Trubón; comunidades que se ubican a lo largo del río Vaupés. Esta asociación es una de la más cercanas a la capital Mitú (AATIVAM, 2012).<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Este mapa, lo realiza el gobierno propio del gran resguardo como ruta visual que pueda comprender la división de las zonales. Mismo que, por su resolución y forma de hacerse, no corresponde a una versión oficial y político-administrativa del Instituto geográfico Agustín Codazzi; pero sí retrata la manera en que se comprende la autonomía política que están ejerciendo las asociaciones en el resguardo y el departamento. Este mapa es único en su versión y ha sido la hoja de ruta para comprender la división político-administrativa del Vaupés, desde una visión organizada por los pueblos que lo habitan. La parte que está subrayada de color rojo, es la zona en la que se desarrolló esta investigación.

Mapa 2: *División político-administrativa del Vaupés por Asociaciones Tradicionales Indígenas*



*Fuente:* Gobierno Propio del Gran Resguardo Indígena del Vaupés, parte Oriental (Gobierno Propio, 2021). La parte color café (ASATIQ), aguamarina (ASOUDIC) y amarilla (AATIVAM) son las zonales donde se realizó esta investigación. Al igual que el anterior mapa, este es de referencia propia que permite identificar las múltiples formas de gobierno propio a través de las AATÍ's.

C. Pecho (**Opébo**): ~Pamínomiva del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte Oriental.

“Mi papá siempre me decía que nosotras las mujeres no valíamos.  
Las mujeres no valíamos porque tenemos que trabajar de la chagra.  
Por eso a los trece años me salí de la casa a trabajar”  
(Esperanza, 2022).

En el transcurso de este apartado, se escucharán las tensiones y vivencias de mujeres indígenas pertenecientes al pueblo ~Pamíva, todas ellas de diferentes edades y comunidades del resguardo indígena del Vaupés. Estas mujeres han participado en distintos procesos socioculturales, académicos y profesionales; además, algunas son mujeres lideresas en el territorio.

Las voces y sentires de las ~Pamínomiva, tienen conexión con la forma de percibir las vidas en estos lugares; vidas marcadas por las expresiones socioculturales de las emociones<sup>95</sup>.

Así mismo, las mujeres que se perciben en este documento son mis amigas desde la infancia y adolescencia; familiares y conocidas que hablan ~Pamié, del pueblo/clan Yuremava<sup>96</sup>.

Cada una de ellas ha tenido acercamientos con la chagra y la cocina ~Pamíva. Estos acercamientos muestran las diferentes maneras de entender, sentir y participar de estos procesos de producción y transformación de alimentos. Este panorama, revela posibles reflexiones sobre el seguimiento de la vida de las ~Pamínomiva en espacios de vida familiar y

---

<sup>95</sup> Cuando se habla de las emociones, David Le Breton lo plantea desde la exposición social de un sentimiento (o emoción) expresado por una persona que, de una u otra manera, pertenece a un repertorio cultural. Parafraseando al mismo autor, las emociones son modos de afiliación a una comunidad social; una manera de reconocerse y de poder comunicarse a partir de una vivencia similar. Así mismo, al plantearse las emociones que pueden surgir de manera común entre las mujeres ~Pamíva, se puede hablar de una influencia en el grupo familiar y comunitario. Esto, a través del planteamiento según el cual el individuo se sumerge en los movimientos afectivos culturales y acepta perderse en sus profundidades con facilidad para, así, contagiarse de las emociones y subordinar su personalidad. (Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 1998). Las conceptualizaciones de este y otros autores que aquí se nombran, se utilizan como relaciones o discusiones profundas que, desde la realidad de las ~Pamínomiva, permiten incluir definiciones o mostrar varios puntos de vista de alianzas críticas para acercarse a percepciones, emociones, el cuerpo y la vida de las personas. El autor o las autoras que se referencian, se orientan según la manera en que coexisten con las definiciones tradicionales y no tradicionales, las cuales permiten reflexiones lo más plurales posibles.

<sup>96</sup> Dentro de los hablantes de la lengua ~Pamié se encuentran diferentes pueblos con características según su lugar de vida y cada uno se reconoce por sus habilidades en el territorio. Uno de estos es el pueblo Yuremava de la zona del Querarí. Los Yuremavas, se reconocen por ser un pueblo guerrero de arco y flecha y donde, además, las mujeres son cocineras que trabajan de diferentes maneras de casabe (tortilla o arepa de yuca). Lo que identifica a las ~Pamínomiva Yuremava es el *casabe asoleado*. Al pueblo Yuremava se les nombra como los hijos e hijas de la anaconda o del guío; quienes, desde el nacimiento de la vida humana, nacen en el río de leche en Brasil.



comunitaria. Estas reflexiones, a su vez, nos hablan de códigos y valores aplicados en la figura femenina; nos hablan de aquello que se construye a través de las historias, mitos, leyendas, vivencias y anécdotas que exponen infancias, juventudes y la adultez como los rasgos y códigos situados. Es, a partir de aquí, que se puede comprender las prácticas y posibles emociones que se evidencian en cada etapa de la vida.

Al nacer ~Pamí'ko, se establece la relación entre la mujer y la producción del alimento como algo natural.

El principio de la chagra y la cocina es una responsabilidad otorgada a las ~Pamínomiva; es una característica que, desde lo tradicional, plantea una definición y un modelo de las actividades, etapas y procesos que debe llevar y cumplir la niña o mujer en la cultura.

Mi mamá era muy exigente de trabajar chagra, nos obligaba a trabajar allí. En la época de nosotros, todo era muy exigente y uno hacía caso a los papás. Ese es el estilo de la época. De salir a las seis de la mañana a la chagra, trabajamos hasta las doce del día para que no agarre fuerte el sol.

Yo no sé si eso era regaño o maltrato, pero así era la crianza de los viejos antes. Yo me acuerdo que mi mamá era estricta y brava. Ellos le daban a uno fuerteras. A eso me acostumbré y a eso aprendí hacer chagra (Esperanza, 2022).

Las lágrimas acompañan las palabras de Esperanza; ~Pamí'ko quién recordó su niñez en el Querarí.

Esperanza, por su trabajo, ha vivido en varias comunidades. Ella dice conocer todo el resguardo, incluso todo el departamento del Vaupés, pues ha viajado de manera constante por su labor; es cocinera de los internados rurales y empezó a trabajar en estos espacios porque su esposo es profesor de primaria.

Esperanza, después de su cuarto hijo, tuvo la oportunidad de trabajar en la cocina escolar y hoy, después de 20 años, sigue cocinando para los niños y las niñas de los internados del departamento.

Tiene cuarenta y cuatro años, es originaria de la comunidad de Bocoa de la zona del Querarí, del pueblo/clan Yuremava; tiene seis hijos, de los cuales cinco son hombres y una mujer.

Esperanza tiene ojos pequeños y una larga cabellera de color negro, es muy sonriente y, cuando habla de su padre y su niñez, suelta las lágrimas; lágrimas que rápidamente se seca con sus grandes manos.

Esperanza aprendió a cocinar de manera tradicional. Además de cocinar la comida de los “blancos”, su trabajo hoy le permite apoyar económicamente a su familia y, así mismo, le permite continuar con el legado alimentario que le dejó su suegra y el trabajar varios años en Bogotá.

Como ella mismo lo cuenta:

Como las mujeres no valíamos porque teníamos que trabajar la chagra, según mi papá; quien nos maltrataba mucho y nos pegaba duro. A mí más, por ser la menor y porque una de mis hermanas era madre soltera y él decía que yo sería igual a ella; por eso él me tenía tanta rabia y, por eso, a los trece años me fui a trabajar a Bogotá.

Allí estuve tres años y aprendí a cocinar para los blancos. Esa familia a la que le trabajé los quería mucho. La señora era como mi mamá, ella me enseñó todo lo que tenía que hacer en la casa y la cocina; también con ella podía hablar y desahogarme... Y pues allí aprendí a cocinar ¡Me gusta la cocina!

Nunca he dejado que otra persona me atienda.

A mí me gusta hacer mis propias cosas, mi comida, atenderme yo misma...

Luego regresé al Vaupés y en Mitú conocí a mi esposo a los diecisiete años. A los quince días de conocerlo me fui con él a vivir en una comunidad donde él era profesor, me fui para Acaricuara.

Cuando me fui a vivir con él, mi suegra me entregó ollitas y cosas para que atendiera a su hijo. Ella me decía que cuando un hombre conseguía una mujer, él tiene que comer la comida que prepara la esposa, no la mamá...

También la viejita, mi suegra, me dio unas semillas de yuca, piña y otras semillas para hacer mi chagra...

En general me gusta la cocina, la disfruto; cocino bastante.

Hablar sobre la *figura femenina* de la mujer indígena que pertenece al pueblo ~Pamíva, vislumbra códigos sociales que están conectados directamente con el alimento; desde el trabajo productivo que inicia en la infancia y que, con el crecimiento de las mujeres, crea historias de las nociones con emociones que impregnan la manera en que se transmite la cultura. Esto especialmente cuando la mujer establece una relación con un hombre, lo que significa hacer un hogar y abrir un panorama de cuidados, producción y reproducción de la vida de la nueva familia.

Las infancias que aquí suenan hablan del trabajo que realizan las niñas indígenas para otras familias –normalmente familias no indígenas–. Estas niñas inician sus trabajos desde los trece años, aproximadamente, en oficios varios y en el cuidado de bebés. De esta manera, las niñas indígenas aprenden a trabajar en la limpieza y cocina no tradicional “como les gusta a los

blancos". Su remuneración económica es mínima y la mayoría de la retribución consiste en comida y un lugar para dormir que se les asigna en estas casas.

Las que no trabajan fuera de su casa, empiezan a ocuparse del cuidado de sus hermanos menores; los custodian en las etapas y tiempos de caminar, alimentarse, bañarse, jugar y hablar.

También desde niñas, las ~Pamí'ko son productoras en la chagra cuando comienzan a cargar sus canastos con yuca, frutas, semillas o palos de leña.

Así lo cuenta Luz Élide, oriunda de la comunidad de San Javier en la zona del Cuduyarí; tiene 50 años y cuenta un poco de su vida en su niñez y adolescencia. Ella compara su vida con sus cinco hijas y dos hijos; afirma que el futuro que quiere para sus hijos es que puedan estudiar y ser alguien en la vida.

Así mismo, Luz está agradecida por tener una familia numerosa. Ese fue su sueño, aunque ya no puede tener retoños porque tiene un problema de cadera y la edad no se lo permite. Dice que es feliz viendo a su gran familia, ya que fue hija única y nunca conoció a su madre. Ahora Luz Élide quiere criar a sus nietos.

- A los 10 años empecé a cuidar a los niños.

Me tocaba cuidar a mis dos primas, ellas tenían una mamá indígena y un papá mestizo, mi tío; él hacía de mi papá.

Después, a los 14 años, me tocó aprender todo lo de los blancos. Mi tío me llevó a una familia en Mitú; allí trabajé todo lo que corresponde a la limpieza y cocina de una casa; trabajé como interna.

La verdad yo no me amañaba los primeros días, yo lloraba mucho. Así que me tocó trabajar en casas; no podía estudiar y ese era mi sueño: ir a la escuela.

Luego, otra familia a la que le trabajaba en Mitú me dejó estudiar hasta cuarto de primaria. Por eso, por lo menos, sé firmar y escribir mi nombre.

Yo trabajaba como servicios generales y, en ese entonces, o se trabajaba o estudiaba, y pues no pude seguir con el estudio.

Luego, una hermana de la señora a la que le trabajaba en Mitú me recomendó a su familia y me llevaron a Zipaquirá (municipio al interior del país), allí estuve cuatro años y allí perdí mi vida.

Por fin regresé a Vaupés y seguí trabajando y me puse a estudiar en la nocturna y conocí a su tío Eduardo, él ya estaba por graduarse y pues allí nos conocimos. Él era muy respetuoso, eso me gustaba mucho; no como los jóvenes ahora.

La verdad, en ese entonces no quería marido, quería estudiar, pero nos enamoramos y me fui con él para su comunidad.

En ese entonces ya tenía veinticuatro años cuando me fui a vivir con su tío; hasta hoy día estamos juntos pese a todos los chismes, la distancia y el trabajo de él como profesor.

No pude terminar de estudiar porque nos fuimos para la comunidad de Puerto Tolima y allí mi suegra me enseñó todo; yo le debo mucho a ella.

En Puerto Tolima hicimos una casa y chagra; allí tuve mi primera hija.

- ¿Por qué perdió su vida? ¿A qué te refieres con perder la vida?

- No, no quiero hablar de eso... Bueno es que uno allá afuera pierde costumbres de la cultura (se refiere a su estancia en Zipaquirá) (Élida, 2022).



*¿A qué te refieres con  
perder la vida?*

*Foto 10: Conversa en el solar (patio de la casa). Comunidad Mituseño Urania*

## 2. Machete (**Karóve**): territorio y conflicto<sup>97</sup>

Los siguientes datos dan cuenta del contexto geográfico y la división político-administrativa de la gran región Amazónica. Estas referencias, permiten contextualizar el impacto que pueden tener los pueblos indígenas y su cotidianidad en estos lugares y en el mundo; se parte de la idea de que somos ecosistemas interconectados en el sistema mundo: el despliegue del *efecto mariposa*.

La gran región Amazónica cuenta con un territorio de 7.590.083 Km<sup>2</sup> aproximadamente y, se dice, está conformada por ocho países: Bolivia, Brasil, Ecuador, Perú, Venezuela, Guayana, Surinam, Guyana Francesa, y Colombia.

Esta tierra se caracteriza por tener una densa vegetación, una gran diversidad y ser el mayor ecosistema del mundo.

En el caso de la amazonia colombiana, se registra una extensión de 477.274 Km<sup>2</sup> aproximadamente, lo cual representa el 5.71% de la gran Amazonia y el 41.8% del territorio nacional (SINCHI, 2004).

Hay que mencionar, además, que la Amazonia Colombiana está compuesta por los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo y Vaupés; ubicados en el confín noroccidental de la Gran Cuenca y contienen el 6,4% del total del bioma amazónico y el 41,8% del bioma nacional<sup>98</sup> (CEPAL, 2013).

Esta investigación se ubica en el departamento del Vaupés, en la frontera con Brasil. Es un territorio donde el 90% de la población pertenece a pueblos indígenas. Aquí se encuentran 27 de los 102 pueblos indígenas de Colombia reconocidos por el Ministerio del Interior; además de

---

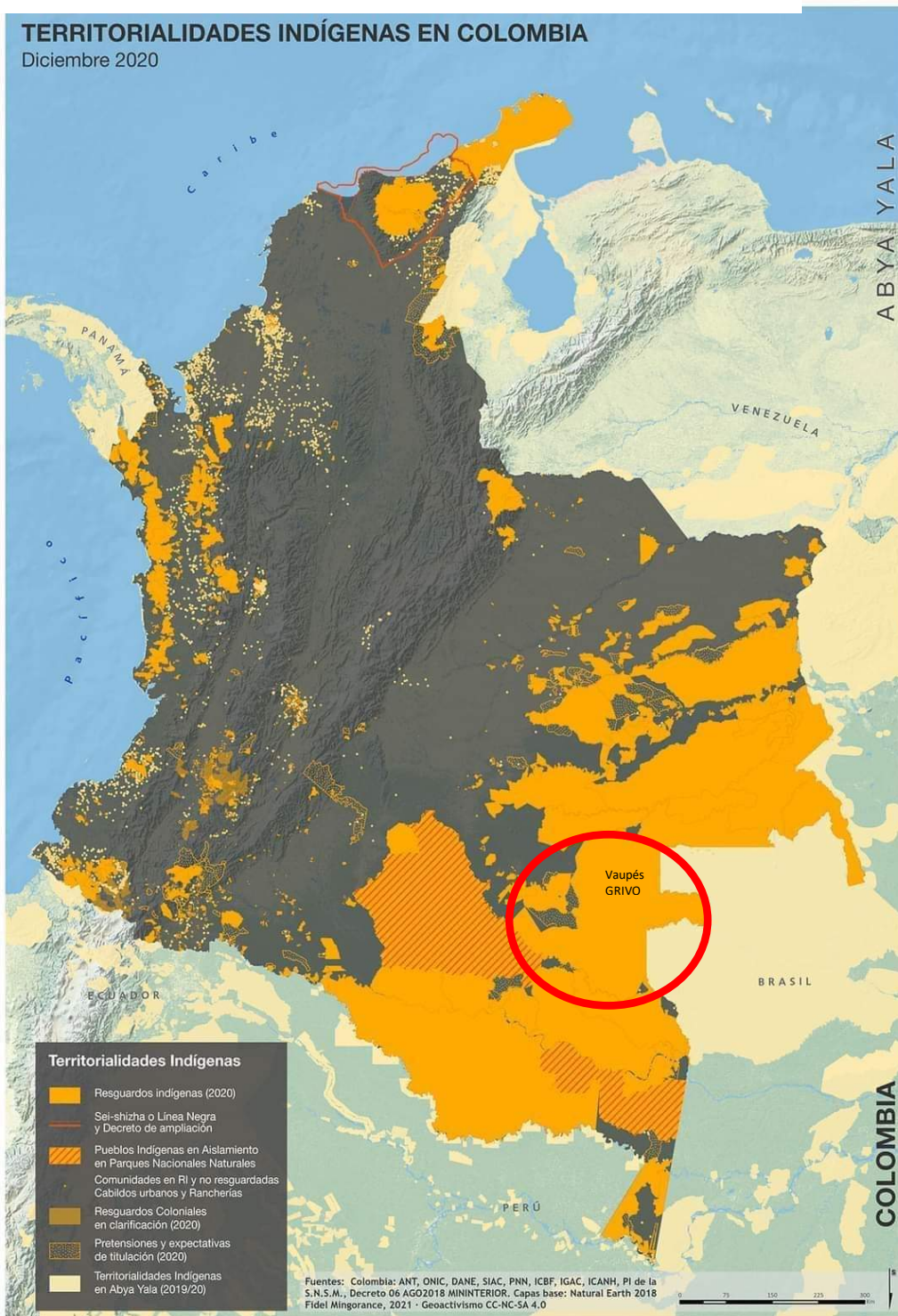
<sup>97</sup>La palabra machete trae consigo múltiples significados. Algunos de ellos orientados a la violencia, pero, en este caso, se propone pensar el machete como la herramienta de trabajo que está presente en la chagra para rozar, para cosechar y para cuidar el camino de animales o posibles arbustos espinosos. El machete, a través de la historia indígena, se usa en el cotidiano; especialmente en los espacios agrícolas. Este instrumento, forma parte del devenir histórico de la experiencia del cuerpo que trabaja en la agricultura, así como del conjunto de actividades que se realizan en el bosque y la cocina; es un objeto epistémico.

<sup>98</sup> El bioma amazónico es un ecosistema regulador del dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) y productor de oxígeno a nivel planetario. El bioma amazónico juega un papel en el equilibrio climático global, pues permite una estupenda regulación de las lluvias al mantener y posibilitar continuamente el ciclo del agua; fenómeno que hace de la Amazonía un ambiente caluroso y muy húmedo. Esto último se debe a la constante acción del sol que, con su temperatura superior a los 25°C, provoca la evaporación del agua de las lluvias para formar nubes que generan nuevas precipitaciones, inclusive en otros lugares del planeta (Casas C. A., 2019).

pertenecer al Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte oriental GRIVO, que abarca el 80% del territorio (53.190 km<sup>2</sup>). Este resguardo es creado según la resolución No. 086 del 27 de julio de 1982, por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).

En el mapa 3 encontramos las territorialidades indígenas de Colombia donde se resalta, en la zona sur del país, la región amazónica; esta cuenta con una participación de dominio político-administrativo que es importante como resguardo. La tierra resguardada por los pueblos indígenas, según los derechos constitucionales, se basa en el reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas y, en ese sentido, las garantías culturales y ambientales permiten mantener activos los ecosistemas selváticos y la vida que allí se produce.

Mapa 3: Territorialidades indígenas en Colombia



Fuente: ANT, ONIC, DANE, SIAC, PNN, ICBF, ICANH, PI DE LA S.N.S.M.



A continuación, se hará un acercamiento a la definición de resguardo frente a los derechos de la tierra selvática.

Los resguardos son propiedad colectiva de las comunidades indígenas, en virtud de las cuales se constituyen y, conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política de Colombia de 1991, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas que, con un título de propiedad colectiva, gozan de las garantías de la propiedad privada. Estas comunidades son dueñas de su territorio y se rigen, para el manejo del mismo y su vida interna, por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio; Artículo 21, decreto 2164 de 1995 (Ministerio del Interior, 1995).

Hay que tener en cuenta la visión de autodeterminación del pueblo ~Pamíva, que se ejerce a través de la estructura de gobierno propio (GP) en el Gran Resguardo Indígena del Vaupés, parte Oriental (GRIVO).

En este contexto el GRIVO, administrativamente, tiene cargos de liderazgo político que, actualmente, son los siguientes: el capitán (máxima autoridad de la comunidad), seguida por la capitana o representante del área mujer (casi siempre es la esposa del capitán) y, por último, el presidente zonal.

En el GRIVO, hay 18 asociaciones de autoridades tradicionales. Cada una de estas zonas tiene su presidente y, en la última instancia de la estructura político-administrativa, se encuentra el gabinete de gobierno propio con su asamblea general y la consejería mayor, que cuenta con cuatro áreas: jurídico, planeación, documentación y de finanzas. Además, de la consejería mayor se desprenden once consejerías que forman el gabinete total del GP-GRIVO: 1. Educación y cultura; 2. Salud propia e intercultural; 3. Mujer, familia, niñez y discapacidad; 4. Jurisdicción especial indígena; 5. Recreación, turismo y deporte; 6. Adulto mayor; 7. Comunicación y TIC; 8. Territorio, recursos naturales, agua potable, saneamiento básico y medio ambiente; 9. Juventud; 10. Desarrollo productivo, económico y seguridad alimentaria; 11. Paz y Derechos Humanos.

Ver gráfica no. 1: Asamblea general de gobierno propio del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte oriental.

Ilustración 4:

*Organigrama asamblea general de gobierno propio del Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte oriental. Fuente: Gobierno propio GRIVO*



Al reconocer la legalidad del resguardo, se expone la sucesión de mando que interconecta la administración política de las comunidades y el gobierno propio, quien es el encargado de interconectar las comunidades con las zonales y estas, a su vez, con el gobierno departamental y nacional.

En este orden de ideas, las comunidades manejan su propia estructura de gobierno, el cual administra, planea y ejecuta proyectos comunitarios y de resguardo.

En este organigrama se anexa un perfil que va más allá de las capitanías. Este es el perfil del pastor o guía espiritual, que se acopla según las religiones a las cuales pertenecen las

comunidades (protestantes o testigos de Jehová). Así como se anexan perfiles, también desaparecen otros, como el Payé o sabedor.

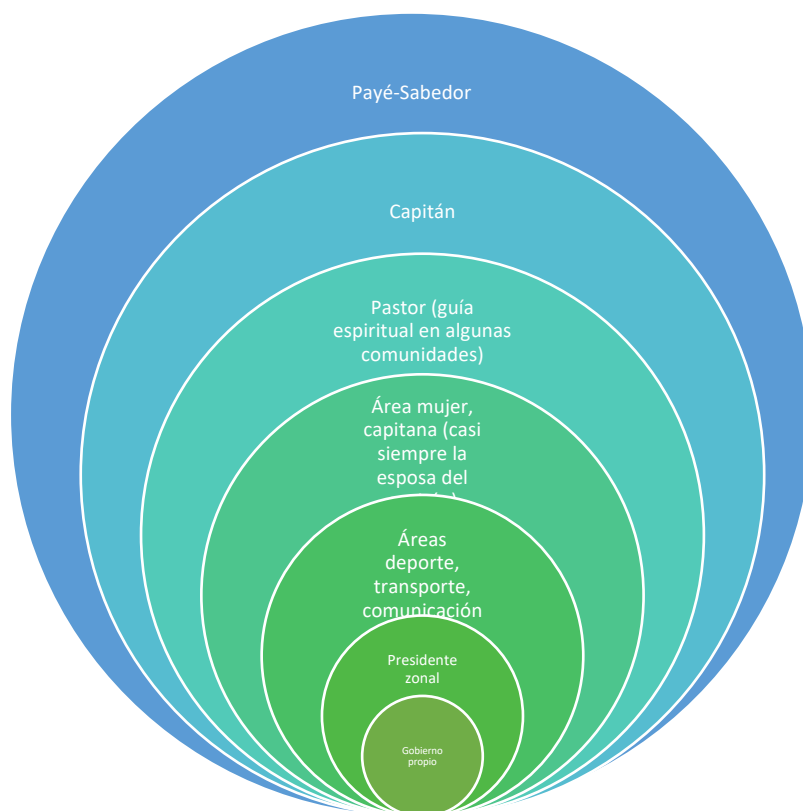
Los anteriores perfiles desaparecen por dos causas principales: la adopción de creencias religiosas y la muerte de los abuelos que no tienen sucesores generacionales en el arte de la medicina y el pensamiento tradicional.

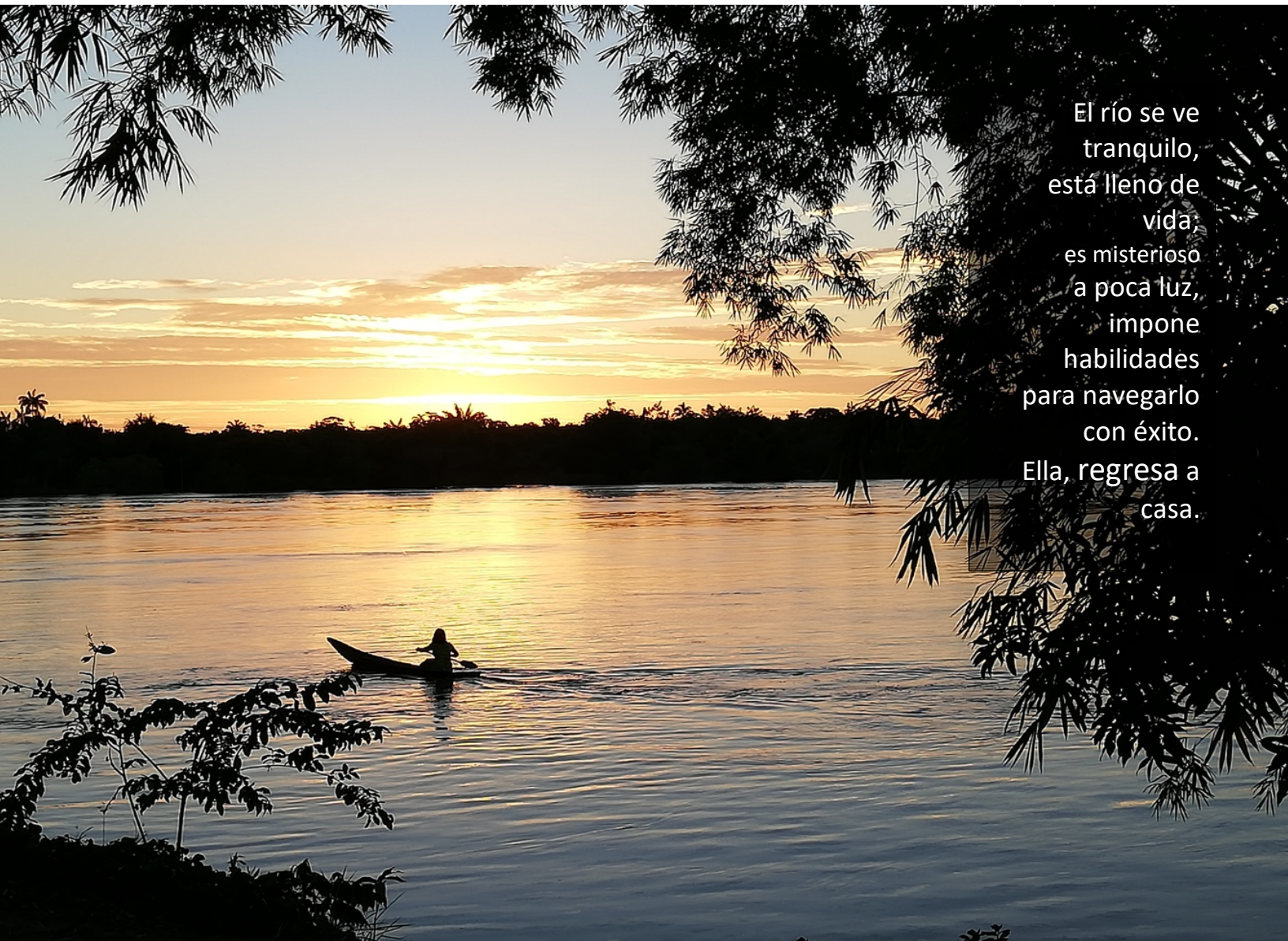
La siguiente ilustración explica cómo se entiende la organización ~Pamíva en la jerarquía comunitaria.

Empieza con el perfil del Payé, mandato máximo que ejerce la figura masculina como médico tradicional, espiritual y persona con poderes en su palabra. El sabedor ejerce como curandero con el uso de las plantas; esta persona también puede ser una mujer.

En esta ilustración, además, se hace referencia al anexo del pastor ya sean católicos o protestantes (ver Ilustración 5).

**Ilustración 5:** Organización comunitaria ~Pamíva. Fuente: Elaboración propia 2022.





El río se ve  
tranquilo,  
está lleno de  
vida;  
es misterioso  
a poca luz,  
impone  
habilidades  
para navegarlo  
con éxito.  
Ella, regresa a  
casa.

*Foto 11: Adáino: embarcar la canoa*

### **A. Geografía ribereña anfibia**

A continuación, se expondrá el contexto alimenticio que existe en las comunidades que desarrollan su vida frente al río. Esto, abre una discusión sobre la identidad hídrica de estos asentamientos humanos.

Este análisis tiende a profundizar la vida espiritual y productiva que se ancla en el agua, en el sentido de las creencias y el nacimiento de lo ~Pamíva, lo cual está representada en la ley de origen: *la anaconda ancestral*.

Las historias que nacen a partir del tránsito diario por el río, permiten recrear lo misterioso que puede ser su uso y el de sus caños afluentes, que se basan en las rendiciones de quienes saben navegar el río. Hay que conocerlo, hay que respetarlo.

Vaupés, con sus diversas características geográficas, demuestra que es una región biodiversa y recorrida por el agua dulce. Los ríos imprimen rasgos socioculturales con significados que construyen lo cotidiano de la cultura amazónica.

Empezaré por considerar el registro de la foto 12. En esta foto se ve un atardecer frente al río Vaupés, y a contraluz se encuentra la silueta de una mujer que regresa a su comunidad; ella sale del puerto llamado El Burro y se va río arriba (así se dice cuando se navega el afluente en contravía a la corriente natural).

El puerto El Burro, recibe a las personas que proveen alimentos agrícolas a la capital Mitú; es un espacio de compraventa de mercancía y un lugar que fomenta un sinfín de dinámicas entorno al intercambio de alimentos.

Al caer la tarde, el río encanta con esta imagen durante el regreso a casa antes que se acabe la luz del sol. Justamente, la imagen capturada que recrea la experticia y el dominio de la corriente del agua, del remo, de la canoa, además de su cuerpo, el cual representa las habilidades físicas que reúnen los conocimientos minuciosos sobre el uso de este lugar acuático.

El río se ve tranquilo, pero está lleno de vida; es misterioso y la poca luz, impone habilidades para navegar con éxito.

En este paisaje ribereño predominan las habilidades y conocimientos que sólo se adquieren con el uso continuo del espacio; tal como menciona Fals Borda (1979), cuando describe la cultura anfibia que se reproduce en los corredores ribereños y que son productos de la interacción continua<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Ampliar etnografía de Orlando Fals Borda (1979).

A diferencia del paisaje hídrico caribeño que nos describe Fals Borda (1979), estos paisajes se diferencian de aquellos por el contacto con la selva y el agua dulce.

Todas estas observaciones se relacionan también con la diferencia en el uso del río entre hombres y mujeres ~Pamíva. Cada uno cuenta con visiones y sentidos diferentes y ancestrales ante la geografía hídrica, lo cual dispone a la cotidianidad ribereña según la división sexual del trabajo; especialmente cuando se habla del suministro del alimento de la tierra o el agua.

En este sentido, hay actividades especializadas en el agua del río: para los hombres es pescar y navegarlo. Los hombres ~Pamí'kí son los encargados de proveer la pesca y caza de otros animales comestibles de agua dulce, esto según los preceptos ancestrales ~Pamíva que establecen esta actividad como meramente masculina.

Después de la actividad en el río, la transformación o cocción del pescado se torna en una actividad a cargo de la ~Pamíko. Sin embargo, a pesar de esta división, el río es también el lugar que se comparte con la familia, donde se baña, se juega y se mejora el cuerpo<sup>100</sup>.

En este amplio panorama de la identidad que permea el vivir frente al río, se evidencia el uso de éste para labores diarias alrededor de la limpieza del cuerpo, alma y pensamiento; intenciones materializadas en los rituales realizados en este espacio y que confluyen con meditaciones espirituales para tener pureza corporal; la cual se logra con el agua del río y su espuma, en especial a unas horas de la madrugada.

Las 3 de la mañana es el momento adecuado para purificar el cuerpo. Hombres y mujeres deben bañarse de manera profunda, hacer gárgaras y vomitar. Esto ayudará a que el estómago esté preparado para recibir los alimentos del día; la cabeza y el resto del cuerpo deben ser refregados para quitar cualquier pintura y así, nuevamente, ponerse el Carayurú –protección corporal. El río recibe todo lo malo, su corriente deja fluir la limpieza y la transforma energéticamente en salud.

Este hábito lo cumplen las personas mayores, especialmente para sanar dolores musculares y estomacales.

---

<sup>100</sup> Cuando se habla de mejorar el cuerpo, se refiere a las ceremonias corporales que realizan los hombres y mujeres ~Pamíva en el río. Son baños que se consuman en la madrugada para hacer una limpieza corporal y espiritual profunda, la sanación del cuerpo a través del agua de río.

Actualmente son pocas las comunidades que realizan este tipo de limpieza ritual a esta hora, pues algunas personas lo realizan en otros momentos del día. Esto se debe a las nuevas concepciones que hay del lugar y a la seguridad que este le pueda transmitir a la persona que usa el espacio acuático, especialmente las mujeres.

Respecto a las connotaciones de censura sobre el uso del río, hay historias y leyendas ~Pamíva en las que se prohíbe a la ~Pamí'ko meterse a bañar al río, especialmente cuando ella está en sus días de menstruación.

Según las historias orales, la sangre del periodo menstrual llama a los animales del agua, especialmente al guio (culebra) que se puede meter en la vagina de la mujer y ocasiona su muerte.

También es limitado el uso del río para la mujer embarazada; el guio puede robar el alma del bebé y éste nace enfermo, con alma de réptil.

Entonces, el río es un espacio masculino que, desde la vida espiritual, concibe al cuerpo ~Pamíki como el apropiado espiritualmente para transitar y hacer beneficio de la pesca. Según los preceptos ~Pamíva, los hombres son quienes desarrollan sus habilidades y fortalezas en el río desde la niñez hasta la adultez, en una convivencia íntima con la rivera.<sup>101</sup>

Al mismo tiempo, la lluvia se une a esta representación hídrica de las sociedades ribereñas amazónicas. La producción de alimento y las dinámicas de uso se hacen según las precipitaciones anuales; el recaudo de agua de lluvia para el consumo humano se planifica según el ciclo bimodal: verano y lluvias.

---

<sup>101</sup> En el 2017, como anécdota, escuché sobre la desaparición de un hombre ~Pamí'ki en el río Cuduyarí. Era un veterano pescador de la comunidad de Pituna, de aproximadamente unos 60 años y de apellido Valencia. En una tarde de junio, él me recibió en su casa con el resto de su familia. Yo trabajaba con las mujeres de la zona en un proyecto productivo, por esto estuve hablando con su esposa sobre dicho proyecto y otras cosas más. Mientras estaba reunida con su esposa, él me cortaba un racimo de plátano para mi regreso a Mitú. Terminada la visita me despedí del señor y su familia, estaba agradecida por la atención. Un mes después me encontré con su hija en la plaza de mercado de la capital y me contó que luego de que salí de su casa ese día, su padre se fue en la canoa a poner la trampa de los peces y nunca regreso. Encontraron su canoa y la trampa que llevaba para pescar, pero su cuerpo nunca apareció; lo buscaron, pero no encontraron ninguna señal de su cuerpo. ¡El río se lo comió!

En este ciclo, se organizan tiempos de pesca con vara, con trampas o barbasco; cada época recrea actividades específicas para el beneficio de los pescadores.<sup>102</sup>

Entre estas dos estaciones climáticas de sequía y lluvia se encuentra el Arú; época de frío (son los vientos que llegan de Brasil) donde se intensifican los procesos de transformación para almacenar alimentos o semillas.

Lo cotidiano en esta geografía ribereña, se constituye por el baño en el río, la pesca, el tránsito por el agua para moverse de un lugar a otro y el uso del agua como fuente de limpieza espiritual.

Lo geográfico y lo administrativo del territorio, se yuxtaponen en sus múltiples formas para entender la vida de los pueblos indígenas que ahí habitan.

En consonancia con este panorama, el río Vaupés se enlaza con la mítica historia del territorio, y tiene una fuerte conexión con el sentido profundo de los orígenes de la anaconda ancestral; río vivo que, desde el aire, manifiesta curvaturas majestuosas que personifican lo que se conoce como el origen de la vida de los pueblos amazónicos.

Son diferentes clanes y familias étnicas, las que explican cómo una anaconda ancestral penetró el universo/casa a través de la 'puerta de agua', ubicada al este (lago de leche en Brasil), y subió los ríos Negro y Vaupés con los ancestros de toda la humanidad dentro de su cuerpo.

Inicialmente, estos antepasados-espíritus tuvieron la forma de ornamentos de plumas, pero fueron transformados en seres humanos durante el curso de su viaje.

Cuando alcanzaron la cascada de Ipanoré, el centro del universo, ellos emergieron de un hueco en las rocas y se desplazaron hacia sus respectivos territorios (Socioambiental, 2019).

Esta historia sobre el origen de los pueblos, asentados en la actualidad en la zona del río Vaupés y sus afluentes, conceptualiza la forma particular de sentir y vivir la construcción de las viviendas de estas comunidades

---

<sup>102</sup> El barbasco es la manera en que se pesca con ayuda de un bejuco (tallo de planta). Este produce una sustancia que adormece a los pescados y caen fácilmente en las trampas que se instalan entre piedras y árboles a la orilla del río. El tiempo de barbasco coincide con tiempos de festividades tradicionales, época de verano, en los meses de diciembre y enero.



Hay que mencionar, además, que el río es el medio de transporte entre comunidades del departamento e, incluso, del país ya que conecta con Brasil hasta el río Negro. Para llegar al Vaupés, sólo se puede hacer por vía aérea o fluvial.

Los afluentes de este río y las conexiones ribereñas con los caños son pruebas vivientes de este origen mítico y las formas de poblar estos lugares selváticos frente a la rivera, lo cual establece una conexión directa con el agua y sus ciclos naturales.

Las comunidades ~Pamíva se rigen por la misma cosmovisión y plan de vida del territorio vivo, representados en el río Vaupés y sus afluentes: las venas del Hipai (madre tierra en lengua ~Pamié).

Siguiendo este orden de ideas, comenzaré por considerar que la geografía boscosa en su unión con el agua da sentido a la existencia del mundo indígena, en especial al ~Pamíva; su entorno natural acuático permite motivar actividades enfocadas en la búsqueda del alimento, en unión con el saber local sobre el manejo de la selva y el agua.

En este recorrido de la geografía hídrica se abren discusiones sobre el uso del agua en la cotidianidad ~Pamíva, especialmente en los hábitos existentes en torno a la cocción, maduración, dieta, transporte y ritualidad.

No sólo se trata de entender el contexto geográfico hídrico, sino también de añadir a esta interpretación, las interrelaciones boscosas y agroecológicas del resguardo indígena; las del territorio fronterizo y el étnico; los ecosistemas y las comunidades ribereñas; así como la cultura anfibia. Todo esto forma un entramado descriptivo que permite concebir la vida de los pueblos indígenas desde el agua o fuera de ella.

El siguiente mapa de asentamientos humanos consigue identificar la intensidad y representación hídrica de este territorio de resguardo.





Foto 12: Amanecer con espuma, el río Vaupés.

### **Mirada al río Vaupés.**

Paisaje taciturno adornado de agua y follaje, volátil, cuidadoso, peligroso, profundo,  
exacto.

El atardecer en el ocaso y la brisa que retuerce los sentidos, el corazón palpita fuerte  
en medio de la presión que produce viajar en la lancha por el poderoso río Vaupés.

La selva con timidez se asoma intentando vulnerar el poder de las aguas, más aún  
bravío

se mantiene reflejando el cielo atardecido y lúgubre.

Toda suerte de animales selváticos orchestra  
un concierto que penetra en los oídos y conmueven el alma.

La noche cae lentamente y la lancha se detiene en medio de la nada como esperando  
captar el entorno y mostrárselo a sus pasajeros, finalmente ese lugar es detenido en  
el tiempo por su cámara con la finalidad de contar esa historia de aldeas cercanas y

lejanas, y la difícil pernoctada. (Reyes, 2013)

## B. Veneno (Ihé)

Sobre el siguiente contenido, es necesario saber qué es y cómo se representa el territorio del Gran Resguardo Indígena del Vaupés en diferentes escalas; territorio con una población de 14.074 personas auto reconocidas como ~Pamíva.<sup>103</sup>

Esta población oscila en lo pluricultural con sinergias sociales, ambientales, espirituales y políticas que parten de lo agroalimentario, a lo que se suma diversas interpretaciones administrativas, paisajísticas, cósmicas, biológicas, cartográficas y monetarias. A través del método escalar, se difuminan o realzan los escenarios según el sentido del uso.

En estas “graduaciones” del mapa, o juego de escalas (Revel, 2015), lo cotidiano dibuja o desdibuja las demandas de los mercados globalizados, lo que expone territorialidades actuales marcadas por: la compra de bonos de carbono; la extracción de madera y minerales preciosos; el uso del agua de los ríos para hidroeléctricas. Esto último se une al uso de las plantas medicinales en la práctica clínica en laboratorios y farmacéuticas a través de la monoindustria, lo cual genera una inversión que homogeniza la medicina. En este proceso, se patenta la genética de las plantas, lo que resulta en una injusta restricción de acceso, disponibilidad e inocuidad permanente para los espacios, ambientes y personas que carecen de recursos económicos o formas de legalizar lo que les pertenece debido a las patentes.

Antes de continuar con la descripción del Ihé, deseo recordar que somos plurales; la diversidad aquí se defiende en sus múltiples tamaños, formas, colores, sabores y pensares.

Hecha esta salvedad, a continuación, se rescatan los siguientes datos que exponen el veneno que se yuxtapone con el territorio ~Pamíva.

Comencemos con las cifras del instituto de investigaciones SINCHI que, desde el año 2008 hasta el 2015, investiga el conjunto de materiales que tienen mayor demanda en la región amazónica; mismos que, por su forma de recolección (explotación), generan situaciones geográficas, sociales e históricas cargadas de violencia y de conflicto. Estos

---

<sup>103</sup> Departamento Administrativo Nacional de Estadística –DANE- según el último censo realizado en el año (2018).

materiales son: oro, cobre, hierro, minerales especiales, arenas negras y materiales de construcción.

En este panorama, para el año 2013 se otorgaron 182 títulos mineros. Estos abarcan una superficie equivalente al 14,32 % de la región, sin contar las 314 solicitudes pendientes de los mismos materiales que quedaron sin aprobar ese mismo año y que constituyen un área aproximada de intervención de 41 millones de hectáreas (SINCHI, 2015). La locomotora minera está prendida. Hay aumento de concesiones para la explotación de los territorios de resguardo; caldo de cultivo para saborear más violencia y distanciamiento del cuidado de la vida humana y no humana.

El panorama anterior, tiene al pendiente discusiones consensuadas e informadas entre el gobierno nacional y el gobierno propio, sobre la titulación y manejo de tierras en zona de resguardo. La base de este anhelado diálogo se sitúa en el Acuerdo de Paz, en el apartado agrario y pueblos indígenas.<sup>104</sup>

Guainía, Putumayo y Vaupés concentraron la mayor superficie de áreas mineras en Colombia (Rubio, 2015). Según la Fundación Alisos, el 86 % de los títulos mineros registrados en el 2010 se hallan en la Amazonia colombiana. El departamento del Guainía tiene una participación del 58%, Putumayo de 17% y Vaupés 11%. Estas áreas, consideradas “prósperas”, tienden a consolidarse como “departamentos mineros”. Particularmente en Guainía, se estipuló un área superior a las 1.900.000 hectáreas y, en el departamento del Vaupés, se habla de un área superior a las 1.200.000 hectáreas (Alisos, 2011).

Vamos, hagamos cuentas, ¿el uso y derecho sobre la tierra para quién es?

En conjunción con lo anterior, el gobierno nacional, además, maniobra con la no titulación de tierras y vulnera los derechos de los pueblos indígenas otorgados por la constitución política de 1991. Un ejemplo de esto, es la actual pelea del programa de

---

<sup>104</sup> El Acuerdo de Paz de Colombia y la resolución número 000464 del 2019, establecen lineamientos estratégicos de política pública para la agricultura campesina familiar y comunitaria, con espacios de injerencia en la preservación de la agrobiodiversidad y las prácticas y saberes tradicionales que establecen estrategias puntuales lideradas por las entidades del Estado (Cancillería, 2016).

fumigaciones aéreas con glifosato cuya actividad se traslapan con los territorios de los resguardos.<sup>105</sup>

Según el último informe que presentó la Secretaría Técnica Indígena de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas, más de 1.133.000 hectáreas del programa de fumigaciones aéreas con glifosato se traslapan con resguardos en los que habitan 40 pueblos, en 54 municipios (Sostenible, 2020).

A esta situación se suma el manejo de los recursos naturales para la activación económica de Colombia. Esto por la crisis sanitaria que deja el COVID-19. Antes de esta pandemia, la deforestación en la Amazonía aumentó en más del 80%, lo que exacerbó la pobreza multidimensional registrada desde 2018. Para el Vaupés se registró un aumento del 78,8% (DANE., 2018).<sup>106</sup>

En concordancia con lo anterior, el índice de pobreza multidimensional según DANE, muestra un panorama crudo para la región Amazónica, lo anterior por los altos porcentajes de escasez económica que se registran en Vaupés, Guainía y Vichada; áreas que lideran la lista de pobreza extrema a nivel nacional.

¿Amazonía pobre? Los lugares que se registran como megadiversos en Colombia son pobres. Divergencias exorbitantes.

¿Será que la pobreza multidimensional se puede relacionar directamente con la mega diversidad de estos lugares? ¿Hay interrelaciones de conflicto que correspondan a esta dualidad?

---

<sup>105</sup> El 21 de septiembre de 2022 la ministra de Agricultura de Colombia, Cecilia López Montañó del gobierno de Gustavo Petro, arranca con la reforma agraria con una titulación masiva de tierras. En este inicio, se entregaron 681.000 hectáreas de tierra a 12.000 campesinos, indígenas y comunidades afrodescendientes. La deuda histórica de la tierra es uno de los problemas más profundos del país. Apenas el 0,4% de la población es dueña del 46% de la tierra rural. Esta primera gran titulación cobija a 10 resguardos indígenas que tenían avanzado su proceso de formalización, con casi 300.000 hectáreas, y beneficia a mil familias (Oquendo, 2022).

<sup>106</sup>El duro panorama para los pueblos indígenas después de la pandemia. Un informe del Forest People Programme revela que los planes de reactivación económica después de la pandemia de COVID-19 vulnera los derechos de los pueblos indígenas de cinco países, incluido Colombia (El Espectador, 2021).

Mapa 5: Índice de pobreza multidimensional, según DANE

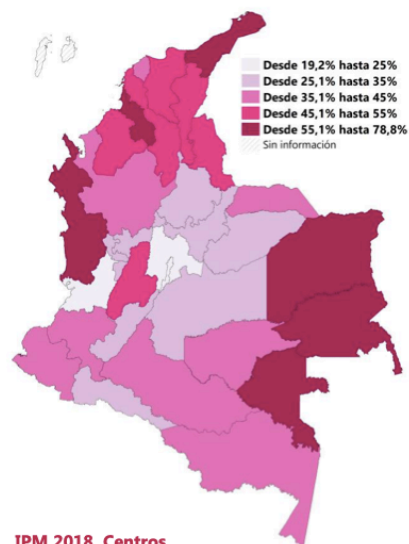
**Índice de Pobreza Multidimensional – IPM.**  
Centros poblados y rural disperso de los departamentos. ECV 2018.

**La incidencia de la pobreza multidimensional en los centros poblados y rural disperso del país fue 39,9%.**

Departamento	IPM (%)
Vaupés	78,8
Guainía	72,7
La Guajira	72,5
Vichada	67,3
Chocó	59,6
Boyacá	27,4
Quindío	25,7
Valle del Cauca	22,3
Cundinamarca	19,8
Bogotá D.C.	19,2

Centros poblados y rural disperso de departamento con mayor pobreza

Centros poblados y rural disperso de departamento con menor pobreza



**IPM 2018. Centros poblados y rural disperso.**

Fuente: DANE. Encuesta de Calidad de Vida ECV 2018

Fuente: DANE, 2018.

Estos datos sobre la pobreza multidimensional en el país. abren las siguientes dudas y reflexiones: 1) ¿por qué el gobierno nacional se empeña en dejar estos departamentos abandonados y sin inyección de recursos económicos durante varias décadas?; 2) ¿por qué estos departamentos son el punto de encuentro de grupos ilegales al margen de la ley?, ¿será por el mismo abandono del Estado, o porque son puntos claves para las disputas territoriales y zonas fronterizas?; 3) el potencial minero energético de estas regiones permite que los planes de desarrollo sean de poca inversión y máxima extracción de recursos; 4) los criterios a partir de los cuales se tomaron los datos de la encuesta de calidad de vida.

En relación a este último punto, es importante destacar que las encuestas nacionales registran formatos estructurados que no permiten la inclusión de los territorios indígenas con sus características particulares en términos de enseñanza, construcción de viviendas, modelos de alimentación y modos de vida basados en su propia economía. Este enfoque estadístico excluye y discrimina los usos y costumbres de los pueblos indígenas

amazónicos. En otras palabras, el uso de encuestas basadas en formatos preestablecidos, que carecen de registros específicos y se adhieren a una percepción limitada de lo que constituye un hogar colombiano, sin considerar las particularidades de los hogares indígenas en el Vaupés, resulta en errores en el análisis.

Un ejemplo de esto sucede cuando el encuestador visita una casa ~Pamíva donde el acceso es a través del río –no existen carreteras–. Él llega a la casa y, para su referencia esquemática, revisa el piso; es de tierra y no de cemento; además, las paredes y el techo se encuentran contruidos con madera y Caraná (palma). El encuestador registra en el formato único: una casa “sin piso” y contruidas con materiales de bajo nivel de construcción.

En consecuencia, la pobreza comienza a manifestarse en el contexto del Registro Único Nacional. No se realiza una diferenciación estadística territorial ni sociocultural, lo que impide una medición cuantitativa precisa de la situación.

Un ejemplo adicional es cuando se realiza una inspección en la cocina y no se encuentra una nevera o refrigerador. En el formato único de registro de encuestas, esto se interpreta como que la familia no tiene acceso a alimentos refrigerados seguros. Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas amazónicos, este tipo de infraestructura y la necesidad de alimentos enlatados no existen. La selva es fuente diaria de alimentos y recursos agrícolas. La selva es la despensa agroalimentaria diaria.

De acuerdo con lo anterior, se podría objetar este tipo de análisis estadísticos, ya que el territorio del Vaupés tiene su propia cosmovisión de infraestructura, educación, salud, lengua y sistema alimentario.

Indudablemente, lo anterior resalta la importancia de contar con registros diferenciados para los pueblos indígenas del sur del país. Esto permitiría obtener estadísticas que reflejen las particularidades de sus territorios y su forma de vida, al tiempo que reconocen la diversidad de sus sistemas culturales. Para lograr esto, se requiere una atención cuidadosa y profunda, que incluya la participación activa del gobierno indígena para garantizar un conocimiento real de las necesidades a través de patrones administrativos de información oficial. Esto garantizaría una atención digna y adecuada a



sus comunidades. Posiblemente, esta perspectiva sobre la geografía amazónica y las culturas indígenas transfronterizas, debería reconocerse desde la violación de sus derechos –desde cómo se nombran, hasta como se registran y generan lecturas de atención–, ya que en ocasiones son obligados a desplazarse a otros territorios ocasionando incertidumbre agroalimentaria a raíz de las invasiones de sus espacios y su vida, y la manera en que se planifica sobre un mapa, o sobre un Registro Único sin sentido referenciado sobre el devenir histórico de sus territorialidades.

### C. Yagé (Mihí): extremidades en la historia geográfica<sup>107</sup>

Este apartado presenta al territorio ~Pamíva concebido a través del alimento tradicional, en tiempos actuales. Grafías agroalimentarias vigentes.

En la historia que recorren estas tierras de resguardo se encuentran registros que datan de 1909 por el alemán Theodor Koch-Grünberg. Él hace una extensa descripción de las culturas amazónicas de Brasil y Colombia en su diario denominado “*Dos años entre los indios*”. Así mismo, contamos con las publicaciones del libro “*La Vorágine*” del escritor colombiano José Eustasio Rivera en 1924; aquí encontramos referencias de la época que cuentan parte de la vida de los pueblos en el Vaupés.

A estos dos libros se suman los aportes del biólogo Richard Evans Schultes (1988), sobre la botánica selvática en esta región. Estas referencias, abren las grafías de las identidades ~Pamíva, especialmente en el uso de espacios como la chagra, con la reproducción de especies comestibles.

La imagen cotidiana agroalimentaria de las comunidades de la época; y la cocina como centro socializador liderado por las mujeres.

---

<sup>107</sup> El Yagé es una planta sagrada que, a través de su preparación y manejo especial al momento de consumirla, purifica el pensamiento, alma y cuerpo. Para hacer uso de este bebedizo de Yagé, se debe tener cierto conocimiento especializado en su preparación y cantidad de consumo. Además, debe ser una toma dirigida por un Payé; el mal uso lleva a la muerte.

La investigación de Theodor Koch-Grünberg, expone con fotografías estos espacios del alimento ritual, con una carga gráfica substancial de lo biocultural, desde la presencia femenina.

En estos registros historiográficos, son elementales los años de 1940 y 1954; que marcaron la llegada de los misioneros estadounidenses Wesley Driver y su esposa Irene Charles, quienes interactuaron con los Cubeos (~Pamíva).

Driver, miembro de la Cruzada Mundial de Evangelización, había llegado a Colombia en 1933.

La pareja aprendió la lengua de los Cubeos (~Pamié); lengua a la que tradujo partes de la Biblia (Becerra G. C., 2015, p. 67)<sup>108</sup>.

Hacia 1952, llega la misionera Sofía Müller con el instituto lingüístico de verano y se comienza la evangelización en el resguardo, particularmente en el caño Cuduyarí, introduciendo en la educación elementos culturales diferentes a los de la tradición (Gutierrez, 2004)<sup>109</sup>.

Sofía Müller era la encargada de liderar estas misiones evangelizadoras, amparadas por la Ley 89 de 1890, y se le comisionó la educación y el gobierno de los pueblos indígenas para integrarlos a la “vida civilizada”<sup>110</sup>.

La estrategia de la misión religiosa fue crear internados donde se confinaba a los hijos de los indígenas ~Pamíva (Cubeo) para enseñarles el castellano y evangelizarlos, buscando así su incorporación a la sociedad nacional (Valencia, 2010).

Paradójicamente, Schultes, quien valoraba los conocimientos sobre las plantas sagradas de los nativos (yopo, tabaco, yagé y coca) y recolectaba especímenes, registrando con detalle su uso para la curación de enfermedades y la transmisión de conocimientos

---

<sup>108</sup> Actualmente, en las comunidades de la zona UDIC, se hace uso de las biblias en lengua ~Pamié. Asimismo, se encuentran grabaciones sobre salmos y apartados bíblicos que se escuchan en radios de cassette; estos funcionan con baterías solares o con pilas.

<sup>109</sup> La zona del caño Cuduyarí tiene actualmente 21 comunidades y todas se reconocen como ~Pamíva. Actualmente, la cuarta parte de las comunidades de esta zona son evangélicos.

<sup>110</sup> Ley 89 de 1980 por la cual se determina la manera como deben ser gobernado los salvajes para que se reduzcan a la vida civilizada. Artículo 1. (inexequible): la legislación general de la República no regirá sobre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de las misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como estas incipientes sociedades deben ser gobernadas. Corte constitucional Sentencia C-139 de 1996.

simbólicos; fue quien, según Becerra (2015), le recomendó a la misionera que se encaminara hacia el Vaupés. Allí ella adelantó una agresiva campaña contra los rituales asociados al consumo de estas plantas “demoniacas”, al punto de conseguir que muchos abandonaran este consumo.

Es posible que Schultes no conociera bien el carácter fundamentalista de la Misión Nuevas Tribus (apenas tenía tres años de existencia), o que no se opusiera a la idea de que la palabra de Dios llegara a todos los pueblos.

Según este orden de ideas, el origen de las tensiones en el territorio inicia con la erradicación cultural por parte de la religión; el punto de partida es el distanciamiento generacional. Lo anterior se manifiesta en la estrategia de los internados para la educación, y en la separación de las madres y padres de sus hijas e hijos. Inicia así la pérdida de la educación propia.<sup>111</sup>

Los cambios socioculturales de los niños y niñas indígenas que vivían en los internados evidenciaron cambios en las destrezas y aptitudes para vivir en la selva y en la manera que se alimentan.

En síntesis, la diferencia educativa entre la religiosidad y las comunidades estriba en los saberes autóctonos que fueron restringidos en estos claustros. Entre las pérdidas está el reconocimiento y entendimiento del territorio. Estas nuevas generaciones “civilizadas” perdieron el conocimiento del manejo de los cultivos en las chagras, las recetas tradicionales y las dietas, entre otras actividades cotidianas y cognoscitivas del alimento nativo. Sumado a eso se tiene, además, la ruptura del uso de la lengua ~Pamié.

La llegada de Müller fue fundamental en definir maneras de cultivar, transformar y comer los alimentos de manera particular; aún hoy en día siguen vigentes algunas de estas actividades implementadas por la presencia de la misionera.

Quizás las adaptaciones culinarias y la cocina como centro socializador tienen cambios profundos con la aproximación religiosa, el sentido de la higiene, el uso de instrumentos, la etiqueta en la mesa y la concepción de la comida ritual; así mismo, el ser de la mujer

---

<sup>111</sup> Actualmente en Mitú se encuentra activa la Escuela Superior María Reina (internado) y es la única que brinda educación básica, media y superior. Es una escuela que durante muchos años mantuvo el sistema de educación religiosa.

indígena sufre una metamorfosis bajo leyes religiosas. La tradición de comer en una mesa se da con la entrada de la religión. La mesa no era un instrumento usado en la vida ~Pamíva, ésta se introduce con la llegada de Sophie Müller y la concepción de su uso en la alimentación. La mesa se desplaza en círculo frente al fuego, con una única olla para que todos coman. Ahora, cada persona disfruta de su propia mesa con un plato y una cuchara. Queda pendiente investigar cómo esta forma de comer, con la individualización en platos y vasos, afecta las cantidades consumidas por cada persona, su salud y la dinámica social durante las comidas.

Para Müller, las conferencias o reuniones de culto eran vitales en el proceso de evangelización. Las organizaba mediante una invitación debidamente anticipada a los líderes de las aldeas, a quienes correspondía preparar pan de casabe<sup>112</sup> y ahumar pescado o carne para los asistentes. Adicionalmente, solicitaba que se memorizaran algunos versos y cantos bíblicos y, además, prohibía llevar al evento individuos que no tuvieran intención de permanecer durante toda la velada (Müller, 1960, págs. 48-49 citado en Cabrera Becerra, 2015).

Hacia 1975, cuando ya no era miembro de las Nuevas Tribus, Sofía Müller continuó con el proselitismo religioso en el Vaupés hasta mediados de los años noventa. En esta última época, marcada por la fuerte influencia de la guerrilla de las FARC, la misionera planificaba con mayor cuidado sus desplazamientos.

Un testigo recordaba: “Sofía llega de una forma subrepticia. Se la ve en el aeropuerto, a la media hora en el pueblo (Mitú) haciendo dos o tres compras y al rato se ha ido. A los quince días o al mes, una vez cumplida su misión evangelizadora, regresa preciso a encontrarse con el avión y se va. Conversa con muy pocas personas” (Muñoz, 1990, pág. 42 citado en Cabrera Becerra 2015).

El acercamiento a la historia del Vaupés nos muestra, una época religiosa que cambió el sentido agroalimentario. A partir de la llegada de Müller, la devoción protestante cambió la estructura biocultural de los pueblos, especialmente, al subordinar las

---

<sup>112</sup> El casabe, tradicionalmente, es una arepa o tortilla hecha con yuca brava del tamaño del tiesto en el que se cocina. Sin embargo, en esa época se le reconocía como pan; término incluido en las comunidades.

actividades de la alimentación ritual, los cuerpos y pensamientos cognoscitivos del Pueblo ~Pamíva a la nueva estructura religiosa.

Examinemos ahora a la religión desde una perspectiva sociocultural, tangible en los hábitos de estas comunidades.

La historia de los espacios religiosos, que se celebra obedientemente y sin el uso de bebidas alcohólicas o fermentadas (caso de la chicha), proyecta posibles espacios sin violencia. Lo anterior se infiere a partir de mi propio acercamiento a comunidades protestantes y católicas. Estas tienen diferencias importantes cuando de organización política y comunitaria se trata; esta misma organización permite conductas socioculturales tanto violentas o como respetuosas.

En este orden de ideas, el tema de la violencia en las comunidades de resguardo va en aumento; las denuncias hechas respecto a querellas entre vecinos o familias aumentan en ambientes de embriaguez. Las bebidas embriagantes son el centro de las festividades y, al mismo tiempo, detona espacios de tensión y maltrato intrafamiliar.<sup>113</sup>

Lo anterior se rastrea en las comunidades que no son evangélicas o protestantes; estas celebraciones con bebidas alcohólicas han terminado en muertes, así como en abuso sexual a menores de edad y mujeres de la misma comunidad o comunidades vecinas.

Las comunidades que tienen como ley a las congregaciones evangélicas, son las que menos reportan este tipo de denuncias.<sup>114</sup>

Al parecer, la evangelización y la vida “civilizada” conviven con la re-estructuración sociocultural de los pueblos amazónicos, que en ocasiones exalta la cultura indígena y en otras la difumina por completo.

---

<sup>113</sup> Según el Instituto Nacional de Salud, los departamentos de Huila, Amazonas, Vaupés, Valle del Cauca y Cundinamarca, presentan una tasa de incidencia de notificación de casos violencia más alta que la tasa nacional. (Salud, 2019) Así mismo, en las oficinas de resguardo se encuentran varios procesos redireccionados por la oficina de asunto étnicos y comunitarios de la gobernación, y de la defensoría del pueblo sobre este tipo de situaciones de conflicto en las comunidades del resguardo.

<sup>114</sup> La institucionalización del movimiento evangélico Baniwa (Cubeo, ~Pamíva de orden Tukano de Río Negro en Brasil) en el marco más amplio de las luchas de los pueblos indígenas hace visible, a través de la evangelización, el reconocimiento para hacer valer sus derechos dentro de la sociedad nacional. Este reconocimiento se extiende al Vaupés, a través de sus iglesias y pastores, los cuales recrean el buen vivir a través del orden religioso anclado en la estructura cultural sobre el uso de los recursos de uso común y formas de alimentación. Todo esto restringe los espacios de alcohol y fiestas donde se esparcen pecados capitales. (BULLETIN de l'Institut Français d'Études Andines , 2018)

#### D. Brazos (~Amú'vea): Voracidad del caucho

Seguimos con este recorrido histórico, donde ahora aparece la explotación del caucho en ecosistemas de selva. Esta actividad definió el valor del hule como el referente económico y político de Colombia a finales del siglo XIX y principios del XX.

Durante esta época, el territorio amazónico vivió de manera crucial la explotación del caucho y la esclavización de los pueblos indígenas que allí habitan.

Asimismo, se abre una arista sobre el abuso y violación de los cuerpos y territorios de las mujeres indígenas, con afectaciones que aún repercuten en la memoria y vida de las amazónicas.

Según Fanny Kuro (2019), mujer indígena amazónica Uitoto, rescató las voces de las mujeres de su familia; ellas presenciaron este holocausto del caucho.

A través de una investigación, Fanny retoma todas estas vivencias situadas en el dolor y expone, a través de su metodología, espacios de sanación a partir de la *conversación*, la escucha y el encuentro con los espacios como la cocina y la fiesta; el cual deja, según la autora, curar el corazón de sus ancestras con el abrazo y la presencia del linaje que reconoce su historia (Kuro, 2019).

Los relatos que presenta Kuro recrean imágenes brutales, atroces e impensables sobre la forma en que los caucheros violaron y mataron a las mujeres y niñas indígenas en sus propias comunidades.

Además de narrar el sometimiento de los pueblos indígenas a la esclavitud, nos da acceso a un cuadro histórico que subsiste en la memoria actual de las mujeres amazónicas y, así mismo, expone estrategias de resistencia en un *discurso oculto*. Esta resistencia se manifiesta en acciones como guardar las semillas y sembrarlas en la noche, mantener los relatos y contarlos en la noche, los cantos y la lengua en las diversas prácticas cotidianas.

Para ellas (las Uitoto), la noche y la oscuridad se volvieron aliados en la reproducción de los saberes, el alimento y las curaciones con la medicina tradicional; vivir entre la selva, se convirtió en un saber hacer para defender la vida. Las amazónicas tenían la fuerza física de los animales de la selva para ocultarse y escaparse de sus opresores caucheros.

Para ellas, la chagra fue y es la jurisdicción para mantener vivo el legado del alimento, la resistencia sin violencia. Ellas son juiciosas, disciplinadas y fieles a los mandatos de su ley de vida: la ley de la manicuera<sup>115</sup>.

La investigación de Fanny resalta, desde varias aristas, la necesidad de conocer y escuchar las historias de resistencia ligadas a la vida de las mujeres indígenas amazónicas. En especial desde los sistemas agroalimentarios, entendidos como espacios de lucha digna que se gesta a través del alimento propio, que dignifica lo político, la palabra, la cultura y el trabajar en las chagras con la semilla nativa de la yuca brava. La cocina como espacio de conversación cuenta historias y recetas como refugio corporal digno ante la violencia.

Enmarcar estas vivencias a partir del discurso oculto, puede redefinir las formas de cuidado, lucha y respeto sobre sus vidas y las de sus hijos e hijas a través del acto de comer decente. *La explotación de caucho generó veneno.*

Así mismo, se registran los testimonios de mujeres pertenecientes al pueblo ~Pamíva, que trabajaban día y parte de la noche para los caucheros y no podían cocinar para sus familias. Comían lo que podían en el día y los encuentros con los demás familiares eran impensables. Así lo narra Jacinta, ~Pamí'ko del río Querarí:

Las mujeres trabajaban desde las 6 am hasta las 12 del medio día, tomaban algo y volvían a trabajar hasta las 6 pm, todos los días. No había ni domingo, todos los días se trabajaba...

Las mujeres cargaban en sus espaldas el caucho en bultos de 50 kg y, al frente, cargaban sus hijos pequeños.

Caminaban todo el día para entregar el caucho y trabajar fuertemente con hacha; todo el día tumbando monte para sembrar chagras para los alimentos de los caucheros.

En ese tiempo yo tenía 10 años y yo tenía que cargar 40 kg de caucho y también cargaba fariña en mi espalda y los llevaba a un puesto de trabajo de los caucheros.

---

<sup>115</sup> Bebida tradicional a base de yuca brava. La investigación de Fanny se denominó: "La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho - casa Arana" (Kuro, 2019).

\*

### *La máquina de coser*

Mi abuelo paterno se llamaba Albino y era ~Pamíva. Él fue trabajador de la cauchería durante toda su juventud.

Físicamente era fuerte y audaz para moverse entre la selva y el río, según las historias y conversaciones que se cuentan en la casa de mi padre.

Mi abuelo, durante varios años, estuvo ausente de la vida familiar. Mi abuela María, su esposa, estuvo encargada de la crianza de sus hijos e hijas mientras él trabajaba en la cauchería.

Se dice que mi abuelo llegaba a la casa cada dos o tres años; llegó incluso a tardar cinco años. Así era el tiempo de trabajo en la cauchería: el valor de lo que se quería pagar se referenciaba con el tiempo; entre más alto era el valor de las cosas, más tiempo se permanecía con los caucheros.

Al regresar una temporada a casa, el abuelo Albino llegaba con cosas que había pagado con su trabajo recogiendo látex y sembrando árboles de caucho durante varios años; llegaba con tela, hamacas, ollas, machetes, velas, una escopeta y una máquina de coser.

Mi abuela aprendió a coser; hacía la ropa para todos en casa.

Pagar esta máquina de coser le costó al abuelo una temporada de cinco años. Él estuvo internado en la selva, de sol a sol, para pagarle a los caucheros la Sieger de madera modelo 'New Family' sewing machine 12/12K. ¡La cual aún existe!

Mi tía Jacinta es la dueña y aún la utiliza; es la reliquia familiar. Bueno, yo lo percibo así.

Pienso: “costó cinco años de trabajo fuerte en la selva; una máquina de coser, un tiempo que separó la familia, la crianza”.

Según lo que cuentan mis tías, en ese tiempo el vestirse con telas y tener ropa era un lujo, mismo que le daba estatus a la familia y, al mismo tiempo, generaba envidia en las otras personas de la comunidad.

Por ende, en aquel tiempo, tener una máquina de coser era decoroso en la comunidad.

\*



#### E. Como la palma de la mano (**Pirikutúino**): frontera(s) profundas

El siguiente apartado trata sobre la historiografía correspondiente a la guerra en Vaupés. El inicio de esta guerra se remonta hasta 1964, año en el que se evidencia el inicio de la reclusión de niñas, niños y adolescentes indígenas para las filas de la guerrilla y el narcotráfico; especialmente para la producción y tráfico de narcóticos.<sup>116</sup>

Esta circunstancia generó, entre el río y el aire, la movilización de armas, drogas y personas secuestradas<sup>117</sup>. La militarización invade lo étnico.

El poder territorial de la guerrilla en la zona del Vaupés tiene varios entrecruces. Por un lado, se cuenta con una región que fue violentada con la reclusión y muertes por enfrentamientos y, por otro lado, hay una custodia de orden ambiental y ecosistémico.

A causa de este control sobre la región, la guerrilla estuvo ejerciendo su mando limitando el acceso a personas, entidades o proyectos externos para que no tuvieran parte en lo cotidiano. La permanencia del movimiento guerrillero en el territorio, de alguna manera, protegía el bosque, el río, la explotación de recursos naturales; su presencia limitaba la entrada a estos lugares a personas que no participaran de lo indígena o lo militar.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> El informe “*Una guerra sin edad*”, da cuenta de 16.879 registros de reclutamiento y utilización de niños, niñas y adolescentes por parte de grupos armados en el marco del conflicto colombiano y se reafirma que, más allá de las cifras, está la vulneración de derechos. Lo que está detrás son las trayectorias de vida de niños, niñas y adolescentes cuyo devenir ha estado signado por la guerra. Finalmente, el Gobierno Nacional y las FARC-EP dieron vida al Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Este definió la protección integral de los derechos de los menores de edad vinculados al conflicto armado como un propósito compartido; a partir de lo cual, se acordaron medidas especiales para su protección y dispusieron, en el numeral 3.2.2.5, la reincorporación de los menores de edad (Alarcón-Palacio, 2019).

<sup>117</sup> Entre los recuerdos vigentes de algunas comunidades de resguardo, se habla de ver candidatos/as políticas amarradas/os a árboles y privadas de su libertad. En este territorio, se mantuvo secuestrada la candidata a la presidencia Ingrid Betancourt por más de seis años y al oficial de policía: John Frank Pinchao Blanco, estuvo retenido nueve años; este último es reconocido por su fuga.

<sup>118</sup> Es de reconocer que hay contradicciones y complejidades en las referencias sobre cuidado del medio natural, sobre todo del bioma amazónico como espacios de disputas socioeconómicas y territoriales. Aunque hay una relación directa entre el proceso de conflicto armado interno y el desarrollo ecosistémico de la región amazónica, queda en claro que existe una permanente vulneración de derechos de los pueblos indígenas. Para ampliar este debate hago referencia a un documento que expone de manera precisa esta discusión sobre el conflicto armado y las disputas ecológicas en Colombia. *Dime qué paz quieres y te diré qué campo cosechas. Reflexiones sobre lo rural en los diálogos de la Habana*. Herrera, Nicolás, & Adriana (2016:111-146).

Estas observaciones se relacionan a su vez con la historia del territorio y con la toma guerrillera de la ciudad de Mitú; hecho que coexiste aún en la memoria de las comunidades y familias que recuerdan el triste noviembre de 1998, cuando la capital del Vaupés fue botín de guerra durante 72 horas.<sup>119</sup>

De manera puntual me refiero a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP), quienes tomaron el poder militar y civil de esta pequeña ciudad. Esta ofensiva armada se desplegó por tierra, agua y aire. La guerrilla, la policía, el ejército colombiano y brasilero se enfrentaron violentamente.

Este evento histórico aún es motivo de conversación entre los habitantes de Mitú y las comunidades aledañas.

Las balas, los cilindros y las granadas explosivas cohabitaban con sonidos, olores y el color rojo de la sangre que pintaba las carreteras y los ríos. Esta toma guerrillera es una de las más recordadas en la historia de los Vaupenses y, más que otros sucesos, genera tristeza, pues cambió profundamente la percepción de vivir en la selva.

Entre las mujeres de la comunidad de Urania Mituseño, Pituna y Mitú se recuerda esta toma guerrillera.

¿Cómo vivieron las ~Pamí'ko estos días?

- ¿Cómo viviste la toma guerrillera aquí en la comunidad?

**Jacinta:**

- ¡Yo estaba muy asustada! Días anteriores llegaron unos panfletos avisando que la guerrilla tomaría al pueblo; yo tenía miedo. Recuerdo que el 31 de octubre en la tarde los policías estaban celebrando el día de los niños; regalaban dulces. Yo llevé ese día a mis sobrinos al centro para que les dieran regalos y, como era costumbre, los policías estaban dando dulces y helados...

Cuando le dieron helado a mi sobrino más pequeño, allí en la estación, un policía dijo: "¡este helado sí que rinde, nada que se acaba!"

Y yo pensé: "esto es mala seña".<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup>El 1 de noviembre de 1998 la guerrilla de las FARC entró a Mitú capital del Vaupés. Después de 72 horas de combates, 56 personas murieron y 61 fueron secuestradas. Fue una de las tomas guerrilleras más grande se ha visto en Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2020)

<sup>120</sup> Entre los ~Pamíva, se dice que cuando la comida rinde y no se acaba tan rápido es una señal de mal augurio.

Esos señores, (los policías) ese día estaban tomando cerveza, estaban como felices, estaban como tomados...

Yo me vine intranquila para la casa con mis sobrinos. Esa madrugada, como a las 2 de la mañana empezaron los disparos. Nosotros aquí en la casa nos resguardamos en un cuarto, el único que teníamos construidos con material (de cemento), en ese tiempo. Allí duramos como 4 días, hasta que escuchamos gritar a la vecina abuelita: “estamos salvados, ya llegó el ejército! ¡Mi hijo! ¡Mi hijo! ¿dónde está?”. Ella gritaba en medio de la calle.

Mi hermano se asomó por una ventana y ya había llegado el ejército; estaban formados al frente de la casa, creo que entraron por el matadero viejo (lugar donde sacrificaban ganado), por ese lado (señala con su mano) ...

Todo ese tiempo escuchamos bombas y cilindros. Recuerdo que el piso temblaba cuando eran cilindros que tiraban del otro lado del río. ¡Ashh!, bien feo temblaba...

Pues en ese cuarto comimos y cagamos.

Menos mal teníamos buena fariña...

La verdad fue tiempo de mucho miedo, era como el fin de los días.

Luego que salimos de la casa, ya varios días, el caño (arroyo) estaba seco y había un olor feo; miramos y había sangre y con los días el olor aumentó a picho (putrefacción).

Así vivimos nosotros mucho tiempo; feo, feo. Yo ya no quería salir nada. Aquí en el solar encontramos hasta balas, ¡unas grandes!... Una vecina me contó que ella si fue a mirar su chagra esos días y que vio un pedazo de mano en el camino; esos eran pedazos de los cuerpos de policías, por todos lados. Eso decía ella. Yo ya no quería estar más aquí. Por eso muchos paisanos se fueron (2021).

#### **Beatriz:**

- Esos señores estaban allí tomando en puerto El Burro. Yo los vi el 31 (se refiere al día 31 de octubre), cuando fui a la tienda donde don Gerardo. Estaban con botas de caucho y unas capas de plástico entre la lluvia; tenían una lancha allí. Yo sabía que era guerrilla; ellos no son de aquí del pueblo, uno ya sabe.

Yo escuché que pronto se tomarían el pueblo y así pasó.

Bala toda la madrugada y todaaaa la mañana y descansaban un poquito y ¡otra vez empezaban! Balas y cilindros y así. Tres días sin parar, tatatatatatataaaaa (onomatopeya de sonido de armas). ¡Hasta los aviones encima! Día y noche y así.

#### **Esperanza:**

- Alrededor de la casa había mucha familia (señala con su mano derecha la comunidad y hace una señal de circunferencia).

En ese entonces estábamos en una casita que era de hojitas de Caraná (palma que se usa para hacer techos en las casas tradicionales).

Cuando comenzó el ataque a la toma de Mitú, los guerrilleros pasaron primero por la comunidad, por aquí (señala con su mano derecha un camino).

Mi esposo me decía que tenía que calmarme, que eso ya va a pasar.

La verdad nosotras las mujeres teníamos miedo.

Las mujeres no podíamos cocinar porque no podíamos hacer humo, pues estábamos cerca a Mitú y en ese momento era mejor no prender la candela.

Yo tenía un niño al que le daba teta y yo no tenía qué comer. Así durante tres días.

Desde aquí arrancó la caravana de guerrilleros. Los guerrilleros entraron a mi casa a comer pollos; me cogieron como cinco pollos, ellos cocinaron allí (señala con su mano en donde estuvieron cocinando). En ese momento yo tenía muchas gallinas.

Y pues la verdad no sé cómo no nos tiraron bombas los aviones que estaban arriba de la comunidad. Se escuchaban aquí cerquita (se toca los oídos).

Después de la toma, todo fue difícil porque seguían los hostigamientos.

En el puente cayó un cilindro que nos hizo sufrir, pues ya no podíamos comunicarnos con Mitú ni las otras comunidades de la carretera.

En la toma dicen que llegó mi hermano, él fue reclutado por la guerrilla. Pero yo no creo eso porque los demás guerrilleros sí visitaron a sus familiares y él nunca llegó aquí a la casa.

Después de la toma guerrillera se perdió la yuca y todo lo que teníamos sembrado, porque no podíamos pasar libremente; si íbamos a la chagra, la guerrilla decía que estábamos aliados con el ejército, y cuando regresábamos, el ejército decía que nosotras éramos de la guerrilla. Por eso se perdió la chagra, porque era muy difícil moverse fácilmente.

Y yo tenía miedo porque en el barrio Belarmino mataron a los profesores.

- ¿Entonces como hicieron para comer?

- Con mi cuñada trabajé un tiempo. Con ella íbamos a la chagra más cercana y yo le ayudaba y con eso nos sostuvimos. En una sola casa vivíamos varias familias, vivíamos como una maloca, nos tocó compartir todo.

Nosotros aguantamos hambre, no teníamos ni almidón, no podíamos salir a la esquina ni podíamos bañar en el río; nada se podía hacer.

Se perdió la yuca y todo; la chagra se rastrojó.

Al final, yo ya no tenía miedo a la guerrilla, ellos nos decían que estuviéramos callados y ya.

Sí sufrimos, bastante, pero seguimos adelante.

**Carmen:**

- La toma empezó y se escuchaba desde la comunidad (de Ceima Cachivera), y yo escuchaba todo y me preocupé por mis hijos.

Algunos nos fuimos de Ceima a otra comunidad cercana, pero desde allí se escuchaba horrible

¡La selva retumbaba!

A mí el orines se me salía del miedo, de los sonidos esos (los que producían la explosión de los cilindros bomba).

Yo había dejado algunos de mis hijos en Mitú, y en plena toma me fui caminando desde Ceima hasta Mitú; yo caminaba y veía en la noche cuando el avión bajaba las candelas (se refiere a los impactos de balas que generaba el avión fantasma del ejército nacional).

Contar es una cosa y vivir es otra cosa. ¡Es horrible!

En Urania fue el encuentro más fuerte, todo se escuchaba en la selva.

Veníamos caminando once personas de la comunidad; uno de los que iban llevaba una camiseta blanca y en el camino dijimos que éramos civiles, mostrando esa camisa en un palo, como bandera.

Mire, yo veía que había guerrilleras bonitas y el resto eran chinitos (niños) haciendo huecos con palas; hacían trincheras. Ellos eran como de 10 o 15 años.

¡Nosotros caminábamos rapidito, sin mirar pa' tras!

Se sentía la vibración de la bomba, la que dejó un hueco como de 7 metros, yo sentía la vibración a cada paso.

Ya llegando a la casa por mis hijos, en la mitad de la pista (de aterrizaje), me encontré con una lapa (cerdo de monte), yo la llamé y se dejó agarrar y lo llevé a la casa.

- ¿Una lapa?

- Sí, seguro también estaba bien asustado el animalito.

Es que el avión era lo más duro. Escuchar cerquita y tirando balas era duro...jummm, pero para los guerrilleros eso era fiesta; ellos comían, se reían y recochaban y comían salchicha y gaseosa. Se escuchaba bien duro sus risas y todo lo que decían.

Y así, alguna gente saqueó el pueblo; las tiendas y todo lo sacaban entre los balazos.

Recuerdo muy bien que todo olía feo, olor a carne humana en descomposición (hace gestos de repugnancia).

Mi mamá no quería comer nada, porque todo olía feo.

Después de esta toma guerrillera en 1998, el departamento empezó a vivir un cambio acelerado en temas de militarización, restablecimiento del orden público y recuperación de la seguridad de este lugar.

La llegada de las fuerzas militares abrió un territorio que sobrevivió a la toma más grande de la historia de la selva de Colombia; desde este momento la capital y las comunidades cercanas comenzaron a vivir un acelerado crecimiento de urbanización y llegada de población foránea.

Parte del reconocimiento a la seguridad militar que se vive hoy en Mitú se evidencia cada año con la celebración del día de la independencia, el 20 de Julio. Durante este día

patrio, se expone con gran orgullo a las tropas militares del ejército y la policía; se hace un desfile por las calles principales donde se exhibe a hombres y mujeres oficiales con armamentos, carros, lanchas y arsenal de guerra para proteger al pueblo. Esta celebración sucede de forma simultánea en otras ciudades del País. <sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Por la resolución ministerial No. 2915 del 14 de julio de 2009, se creó y activó la Trigésima Primera Brigada de Selva del Ejército Nacional, tercera de este tipo en la institución. Su puesto de mando está en el municipio de Mitú y tiene la misión de mantener la paz y tranquilidad en el departamento del Vaupés. (Ministerio de Defensa, 2021)

Foto 13

*La guerra de noche y la guerra de día. Celebración del día de la independencia en Colombia. Parque central de Mitú. 2019*



La guerra pierde todas sus luchas  
cuando los enemigos se escuchan

(Pérez., 2014)



Fuente 1: Fragmento de la canción "Guerra".

Conviene subrayar que las yuxtaposiciones del territorio selvático se visualizan como antecedentes primarios violentos, responsables de la trasfiguración de la cultura. La religión, los caucheros, la policía, ejército, narcotráfico y la guerrilla (todas con la reclusión de jóvenes indígenas) exponen nuevas identidades que se manifiestan en el uso de ropa militar y armas, así como la adopción de nuevas formas de alimentación y espiritualidad.<sup>122</sup>

Tanta militarización puede llegar a tener un efecto seductor; pues las mujeres indígenas empiezan a entablar relaciones sentimentales con los soldados y militares que llegan a este territorio.

Durante los siguientes años, después de la toma guerrillera, empezaron a nacer los hijos de militares. El mestizaje aumentó después del año 1998, así como se incrementó el perfil de las madres solteras que fueron abandonadas. Se podría hablar de *los hijos e hijas de la guerra*, así como se habla de los *hijos e hijas del caucho*.<sup>123</sup>

La figura de madre soltera no es aceptada culturalmente en las comunidades, por esta situación numerosas mujeres migraron a otras ciudades o al país vecino, Brasil.

Precisamente estas transiciones culturales y genéticas (de piel “blanca”), son visibles y ahora hacen parte del mestizaje y la identidad femenina de las mujeres amazónicas.

#### F. Dedos de la mano (~Amú'yoa): de cero a cinco

El siguiente aspecto por tratar es el panorama histórico, ahora alimenticio, de la desnutrición infantil; los registros del Vaupés lideran las primeras listas a nivel nacional.

Según la sociedad colombiana de pediatría, el Vaupés ocupa el 34,7% de la tasa de desnutrición, en comparación con la tasa promedio nacional que es del 13,2%, y los casos más severos se registran en menores de edad (Sociedad Colombiana de Pediatría, 2020).

---

<sup>122</sup> Respecto a las armas, debo decir que el uso de las escopetas entre los ~Pamíva es necesario para la caza de animales; objeto que se introdujo con la llegada del caucho. Después del Acuerdo de Paz, con la dejación de armas y la militarización, la policía y el ejército sanciona el uso de todo tipo de armas. Esto limita la venta de municiones para este tipo de armamento casi obsoleto.

<sup>123</sup> Luz Élide relata que conoce la historia que contaban las abuelas, donde en tiempos pasados, las mujeres solteras eran rechazadas por sus familias y comunidades, e incluso perseguidas hasta llegar a ser asesinadas, junto con sus hijos.



Lo anterior expone un panorama inclemente y difícil de comprender cuando de autonomía agroalimentaria se trata. Esto se problematiza, por un lado, con los datos que arroja el mapa de pobreza multidimensional y, por el otro, la falta de garantías para sembrar sus alimentos dada la limitación en el uso de los recursos del bosque, por la incidencia de los actores armados y el incremento de madres solteras que son rechazadas de sus comunidades. Realidades con senderos de no soberanía.

A este panorama se une la manera en que se entiende la nutrición y los criterios con los cuales se mide y reconoce.

Indiscutiblemente, la crítica se extiende al registro de la población y a la medición estandarizada a través de registros únicos; lo cual deja de lado el territorio diferenciado y las culturas que allí habitan, a las cuales se les mide de manera excluyente.

Por lo anterior cabe preguntarse: ¿las mediciones estadísticas estandarizadas valoran las percepciones y el sentido biocultural de los pueblos amazónicos, cuando se habla de nutrición? ¿El valor nutricional de los alimentos tradicionales se devalúa por falta de reconocimiento sociocultural, económico y político?

Es necesario abrir el debate sobre cómo se hace este tipo de mediciones en las poblaciones indígenas, cómo se define la nutrición y cómo se garantiza el acceso a la tierra para que las personas puedan hacer de sus usos y costumbres una realidad en sus territorios ancestrales. Hay que organizar las concepciones sobre los problemas que se reconocen en estas estadísticas; problemas que afectan la vida de las personas y ponen en peligro de extinción a la cultura amazónica. La geografía que limita la autogestión desnutre, a las nuevas generaciones.

#### G. Soga al cuello

Lo profundidad de este panorama se refleja en el tema de la salud mental; espacio poco explorado en este territorio y en el sistema de salud propia. Las nuevas generaciones se enfrentan a un sinfín de emociones y percepciones sobre lo que es ser o no indígena en una sociedad globalizada que se contrapone a lo cultural.

El siguiente apartado trata del suicidio en jóvenes indígenas. Ponerse una soga al cuello comenzó a ser tan usual entre los indígenas que la epidemia del suicidio tomó su nombre: “la epidemia de las cuerdas”.

Según Numa (2016), el 76,4 % de los suicidios ocurren entre las edades de 14 a 26 años. Es una epidemia que en la última década ha cobrado 123 muertos en 16 de los 27 pueblos del resguardo. Mientras que en Colombia la tasa de suicidio es de 4,9 por cada cien mil habitantes, en el Vaupés es de 38.

Este panorama se puede analizar también desde muchas aristas. Una de estas es la educación básica escolarizada, ya que sólo hay planteles de internados para la educación media secundaria y bachillerato. Estos internados se encuentran únicamente en Mitú, obligando a las y los jóvenes a mudarse de su comunidad para vivir en los internados, en condiciones diferentes a las acostumbradas en sus comunidades y hogares<sup>124</sup>.

Al llegar a estos espacios de estudio, las juventudes dan inicio al cambio de lengua, de alimento y actividades, lo cual impide un desarrollo etnolingüístico y etnoeducativo a partir de lo biocultural; es decir: a partir de aquello a lo que están acostumbrados en sus comunidades.

En esta situación, las y los jóvenes ~Pamíva tienen que abandonar a sus padres, madres, hermanas, hermanos y demás familiares en una etapa de orientación emocional importante para sus vidas. Esto deja vía libre a panoramas como “la epidemia de las cuerdas”. Las y los jóvenes están confundidos, necesitan una visión de vida que parta de un enfoque étnico.

En este punto del análisis, se abre la discusión sobre la necesidad de replantear los modelos educativos escolarizados que existen desde la evangelización y directriz religiosa.

---

<sup>124</sup> Los internados son colegios en los cuales las y los jóvenes indígenas acceden a la educación media secundaria y se gradúan como bachilleres y técnicos en educación o agropecuarios. En Mitú, se encuentran los internados que acogen a todo el resguardo. A los estudiantes se les provee de vivienda, alimento y lo básico para vivir durante los años de estudio. Respecto al alimento, hay que decir que la dieta está basada en granos, enlatados y alimentos que no son propios de la región; lo cual cambia drásticamente la nutrición y habilidades de las y los estudiantes. De aquí sale la siguiente reflexión: ¿cómo el contacto con otras culturas dentro de estos espacios genera presiones psicosociales por parte del contexto educativo-religioso, por el acercamiento a la tecnología, a otras identidades de vestir, maquillarse, la exploración sexual, el acercamiento a drogas, además de la etapa de enamoramiento entre las y los mismos jóvenes? Recordemos que los internados son herencia de las misiones religiosas.

Es necesario trazar posturas diferentes a la hegemónica educativa y vislumbrar la inserción plural, a partir de la inclusión etnoeducativa en las comunidades o en contextos que no limiten lo biocultural y emocional. Realmente es preocupante esta epidemia de cuerdas.

#### H. Co-acciones *in situ*

Sobre las realidades socioculturales del resguardo, hay que mencionar que, con el pasar de las épocas, se ha instaurado la violencia a partir de dinámicas que son paralelas a las necesidades del pueblo ~Pamíva; lo cual trasciende a los nichos de autonomía de las mujeres, así como a los lugares en los cuales se desarrolla la agricultura tradicional. Dichos cambios generados por situaciones violentas han transformado, de una u otra manera, la vida de las comunidades. Sin embargo, pese a estas tensiones, los espacios culturales y las tradiciones agroalimentarias se mantienen vigentes. ¿A qué se debe esto? ¿Será que el territorio obliga a mantener ciertos ritmos y formas agroalimentarias pese a las transformaciones socioculturales?

Al reflexionar sobre toda esta historia del paisaje geográfico del Mihí-Yagé, se pone la lupa en la participación ~Pamí'ko (niñas, jóvenes y abuelas) alrededor de las prácticas bioculturales; prácticas que permiten la seguridad agroalimentaria en este territorio. En este contexto, hay que iniciar con el reconocimiento de los intereses estratégicos y necesidades prácticas de estas mujeres ~Pamínomiva. Esto nos permite vislumbrar las complejidades presentes en los sistemas de producción y transformación de alimentos a partir de una o varias autonomías gastronómicas que insisten en r-existir.

Bajo este panorama, el proceso de concebir el mundo y caminar la palabra a través de las grafías de vida del pueblo ~Pamíva, debe formalizar la forma en que toma valor lo cotidiano y la identidad femenina, enfocada en los espacios del comer. Cuando, a través de la historia oral, se mantiene la reproducción de paisajes en la chagra y el acercamiento a la cocina como un lugar complejísimo, se abre un espacio para valorar y cuidar la reproducción de la vida tradicional alrededor de la alimentación.

Todas estas observaciones se vinculan, a su vez, con los ejes de análisis sobre la situación en América Latina y las dinámicas extractivistas que han incrementado en las últimas dos décadas; las cuales están inmersas en lógicas similares sobre los territorios, la territorialidad, los derechos a la tierra y los efectos ambientales. Estas dinámicas se han desarrollado en territorios indígenas de varios países latinoamericanos como Perú, Ecuador, Bolivia, Chile y Colombia, entre otros (Ulloa, 2001).

Finalmente, las preocupaciones sobre las tensiones ya nombradas se unen a los acontecimientos actuales del desarrollo rural en Colombia y América Latina. Lo anterior implica repensar en las vías de transformación, además de pensar en investigaciones que resalten las posibles alternativas ante la crisis de la globalización. Por otro lado, hay que reconocer las formas innovadoras en las que estos temas pueden ser plasmadas en un documento académico<sup>125</sup>.

De esta manera, las visiones que surgen durante el avance de este proceso de elaboración investigativa, se expanden entre las múltiples disciplinas que permiten debates sobre las visiones de desarrollo (Castillo, 2007) y sus encadenamientos territoriales; como es el caso del Vaupés. Aquí, se da prioridad a reconocer las formas de habitar los lugares y los sistemas de uso selvática. Estos enfrentan amenazas basadas en las decisiones políticas y económicas que, por supuesto, ponen en peligro a las construcciones de las territorialidades multiculturales en el territorio de la Anaconda.

A raíz de esta búsqueda sobre la pérdida de conocimientos, las tensiones de estos lugares, los planes que se proyectan y los tejidos que se trabajan en la construcción de nuevos discursos para el replanteamiento del cuidado de la madre tierra, vislumbra las gestiones propias del territorio. En este caso, espacios como la chagra y la cocina arrojan luz en la búsqueda de los discursos en transición (DT); discursos de los que habla Arturo Escobar (2014) y que logran formar un reconocimiento teórico acorde con dotar de sentido

---

<sup>125</sup> Una exposición más amplia del debate sobre las disputas entorno a las vías de transformación: Kay, Cristóbal. 2007. *Enfoques sobre el desarrollo rural en América Latina y Europa desde mediados del siglo veinte*. En *La Enseñanza del Desarrollo Rural: Enfoques y Perspectivas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 49-111.

a lo que se percibe, siente y piensa. Este análisis se enfoca en el comer dignamente de manera tradicional.<sup>126</sup>

En esta exploración se orientan las categorías de autogobierno, los discursos nacientes de comunidad/naturaleza en la producción de alimentos, la soberanía agroalimentaria de los pueblos indígenas en la amazonia, y las mujeres creando comunidad y formas ontológicas y políticas que reconozcan la riqueza plurinacional<sup>127</sup>. Todo englobado en lo ~Pamí'ko. El sentido de esta investigación se orienta hacia la alimentación con enfoque biocultural.

#### I. Piernas (~Ará'do): Legalidades de la tierra amazónica

Para ampliar este tema de garantías territoriales, hay que decir que el pueblo ~Pamíva está organizado como sujetos de derechos colectivos en el resguardo. Lugar donde pueden vivir según la ley de origen, historia, espiritualidad, cultura y los usos y costumbres propios del territorio. En favor de estos, se constituyen leyes manifiestas en los Artículos 63 y 329 de la Constitución política colombiana de 1991 y que cuentan con un apoyo implícito en la Sentencia de la Corte Constitucional N° T188/93.

Artículo 63: Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Artículo 329: La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la ley orgánica de ordenamiento territorial, y su

---

<sup>126</sup> En el pluriverso y en los estudios pluriversales de los que habla Arturo Escobar, se involucran *Los discursos de transición* (DT) que afloran actualmente con una riqueza, diversidad e intensidad particulares, al grado que es posible proponer que un verdadero campo de “estudios de transición” se considere como dominio académico-político emergente. En los DT se incluyen la crisis del modelo civilizatorio, el postdesarrollo y las alternativas hacia el desarrollo, el Buen Vivir, las lógicas comunitarias y la autonomía, la soberanía alimentaria y las transiciones al postextractivismo (Escobar, 2014).

<sup>127</sup> Riqueza plurinacional, definida por Boaventura de Sousa Santos como: auto gobierno, autonomía, reconocimiento de la diferencia de interculturalidad.

delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la comisión de ordenamiento territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

Sentencia de la Corte Constitucional N° T188/93: El derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia sino, además, porque constituyen un elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad de los pueblos aborígenes. El derecho fundamental a la propiedad colectiva de los grupos étnicos lleva implícito, dada la protección constitucional del principio de diversidad étnica y cultural, un derecho a la constitución de resguardos en cabeza de las comunidades indígenas. El derecho fundamental de petición es aquí un medio o presupuesto indispensable para la realización de aquellos derechos.

Históricamente, los derechos indígenas no se hacen visibles en las políticas del estado colombiano hasta el año 1991, con artículos que protegen legalmente los territorios indígenas y los modos de vida que dinamizan estos lugares.

Desde los tiempos de la conquista y la colonización del fuero español, no se integraba a esta región las políticas públicas del territorio nacional, considerándose un territorio baldío.

Estos acercamientos jurídicos nacionales se complementan con apoyos internacionales, como el convenio número 169 de la OIT (2014), que habla sobre pueblos indígenas y tribales; todo un panorama donde se discute lo político en las comunidades amazónicas y por ende en el resguardo GRIVO.

En este contexto se empiezan a mover, de manera escrita, los derechos indígenas sobre estas tierras y la forma de habitarlas, consolidadas en documentos propios.

En la historia colombiana, se habla del reconocimiento y la protección de los derechos de los pueblos indígenas a través del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). Este fue un movimiento guerrillero indígena colombiano, que tuvo sus inicios en el año de 1984. Su lucha continúa hasta su desmovilización en 1991, año en el que se firma la última constitución política del país. Este paisaje político parece confirmar que la lucha indigenista, que se enfrentó con el gobierno nacional durante esa época, ratificó el cuidado de las tierras étnicas; la protección legislativa, geográficamente garantiza la vida de los pueblos amazónicos, como el ~Pamíva.

De esta forma, arribar a las comunidades que viven en las vertientes hídricas del río Vaupés, abre características legales que buscan consolidar a las comunidades como territorios sagrados de la vida y que sitúan territorialidades agroalimentarias con sus propias delimitaciones y trazados geográficos. Es necesario definir estas delimitaciones con base en las concepciones de lo jurídico y que se amparen en los planes de vida. De esta forma se puede dimensionar todo un contexto sociocultural, entramado con movimientos y luchas políticas con identidades propias y con intenciones estratégicas para, a través de los gobiernos indigenistas, resistir a la dominación o explotación de lo sagrado: la tierra, casa viva que permite dilucidar lo propio ante las múltiples conquistas históricas.

#### J. Planta del pie (**Kibódekori**): Plan de vida

Respecto al Plan de Vida, hay que reconocer que es más que un documento escrito y gráfico. Es una insignia organizada en un orden que oscila entre lo político propio y lo legal ante el Estado; con historias que reconocen el territorio a partir de relatos orales y elementos identitarios comunes recogidos en el texto y las letras. De esta forma, se mantiene una estructura formalizada que pueda ejercer como autoridad suficiente para resistir, de manera “lógica”, a través de la forma de administrar, convivir y legalizar el espacio que se habita: la selva.

No hay que descartar que el Plan de Vida también es un símbolo de propuesta colectiva que se contrapone a la lógica del *tener para ser*; visión que, desde la vida dominante y a

partir de la perspectiva de la acumulación de capital, es substancialmente económica. Esta visión se confronta con el *ser para tener* ante lo acumulable sagrado (representado en los saberes), y ve la vida en todas sus dimensiones socio-territoriales<sup>128</sup>.

El *ser para tener* es una discusión profunda y cuidadosa sobre los derechos de los pueblos indígenas y de la madre tierra, que se coloca o descoloca en el espacio escrito.

El Plan de Vida está para confirmar los derechos de la naturaleza en una crisis ecológica, producto del terror de la guerra, el despojo, la privatización, la producción agroindustrial y la extracción de recursos en Colombia; es una conquista histórica que cabe en el entramado de la autonomía indígena y que ya está registrada en el proyecto de vida, el cual se enfrenta con los proyectos de muerte. El Plan de Vida intenta unirse a la resistencia sociocultural de los pueblos indígenas (Rozental, 2011).

En consecuencia, este tipo de documentos existen por la necesidad de hablar entre iguales; en este caso, entre el gobierno colombiano y las autoridades comunitarias. El rango de poder que manejan estas esferas político-administrativas, se define según las necesidades de las partes, en la toma de decisiones y acciones. Con este documento se conforma el territorio multiescala: el gobierno nacional ve al territorio desde lo monetario como un recurso natural y el gobierno propio como espacio sagrado de vida.

En los comunicados del GRIVO se plantea lo siguiente:

“El territorio es respetado como un aliado vivo, sagrado, madre y cuna de la vida de la biodiversidad para la pervivencia de los todos seres que allí vivimos”.

Para comprender la geografía cotidiana, es necesario abarcar el aspecto político, que limita o habilita las formas de vida en el resguardo. En este sentido, la administración, organización y establecimiento de reglas se vinculan con la diversidad de pueblos indígenas y entidades territoriales presentes en la región. Este panorama multiescalar incluye tanto a entidades privadas como públicas, que desarrollan proyectos, programas o propósitos relacionados con el uso de tierras amazónicas, generando esquemas que

---

<sup>128</sup> Este análisis sobre el *Tener ser* y el *Ser para Tener* se puede seguir a través de la discusión de Emmanuel Rozental en el documento: “*Colombia, Minga por los pueblos. Conciencia, resistencia y plan de vida.*” pág. 166.



fomentan actividades agrícolas, pecuarias y culinarias, promoviendo así nuevos hábitos en la agricultura itinerante y en las cocinas ~Pamíva.

En esta perspectiva, las comunidades se organizan políticamente a través de un instrumento jurídico: el Plan de Vida. Este pasa por el perfil de la organización indígena y se enmarca dentro de las características legales desde una postura estatal. No hay que olvidar que este tipo de documentos también permiten denunciar y fortalecer las luchas indígenas amazónicas, especialmente cuando se violan los derechos de los pueblos en el uso del territorio que habita. Hay ventajas y desventajas en este instrumento legal, según sea el caso que se analice.

En efecto, el abuso del poder por parte de las figuras de representación jurídica comunitaria en el resguardo representa una de estas desventajas. Sin embargo, hay un historial implícito de procesos judiciales y denuncias contra el abuso del poder por parte de algunos capitanes o presidentes zonales, además de un señalamiento social que marca querellas personales en las comunidades.

A causa del contexto político en el territorio de resguardo, se habla de las formas legales y cosmológicas de administrar el territorio. Estas se unen a las leyes de convivencia comunitarias, las cuales cuentan con varias determinaciones no escritas y no son propiamente legales, pues se adentra un ámbito de valor meramente cultural.

Hay una línea delgada en el doble discurso: *ser para tener o tener para ser*.

Entonces, desde cualquier mirada, sea por los ~Pamíva o por el gobierno de Colombia, hay intereses claros sobre la tierra, el territorio y los cuerpos de las personas que allí habitan. La concepción disímil de lo que es planificar o no la vida en estos lugares.

A pesar de esto, la alianza de lo “jurídico” con los pueblos indígenas se profundizan en esta claridad confusa, que valida o invalida los cuidados del territorio de manera escrita, vivida y consensuada.

Hilar finamente, con textura femenina ~Pamí'ko, la cohesión del Mihí-Yagé a través de los episodios de violencia, de los sujetos que llegan y se van del territorio, de la historia geográfica, social, cultural, económica, corporal y agroalimentaria, deja algunas inquietudes, reflexiones y propuestas sobre cómo se puede incluir en los planes de vida

las voces de las mujeres; voces que expresan necesidades específicas sobre cómo se convive en este espacio de selva húmeda.

## Posturas erguidas: reflexiones

Según la anatomía humana, el cuello es la parte que está ubicada entre la cabeza y el tórax; es una región que sostiene a un miembro superior complejísimo como es el cerebro. Pero también es el lugar que permite la entrada de alimentos, es la vía de paso para elementos comestibles, así como elementos vasculares, viscerales y nerviosos.

Por otro lado, está el cuello de una garrafa (botella). La percepción se trasporta a un espacio pequeño. Se interpreta como el área ineficiente que limita al resto del cuerpo. Se restringe la entrada de cosas.

Ambos cuerpos, humano y garrafa, quieren hacer referencia a la posición reflexiva que rescata y alimenta hechos, o limita los mismos reduciendo sus significados.

Así como es importante reconocer la función del cuello humano, con sus articulaciones complejas en el sistema corpóreo, también es importante lo que puede transmitir un objeto y representar en las historias de una cultura: reconocer la garrafa de barro, en este caso, como metáfora, pero también como un objeto epistémico.<sup>129</sup>

Según lo anterior, este capítulo denominado “Cuello (Ñamému)” empieza a digerir o dejar pasar conceptos que se relacionan directamente con la construcción de la identidad ~Pamí’ko, la cual se forma a partir de paisajes geográficos e íntimos. En este apartado se hace especial énfasis en las situaciones de conflicto sociocultural que limitan, como el cuello de una botella, la reproducción de la vida indígena en este lugar megadiverso.

Considerando que este trabajo indaga cómo se construye la identidad femenina ~Pamí’ko en el Gran Resguardo Indígena del Vaupés, se rumian los relatos de las mujeres indígenas como formas y momentos específicos que permiten comprender la historia

---

<sup>129</sup> Según Armando Bartra (2018), las metáforas valen para muchas *experiencias desnudas*. Estoy de acuerdo con él. Me gustaría dejar en claro que la metáfora del cuerpo humano en este trabajo, va en el sentido mismo de cómo se entienden las estructuras socioculturales en un orden “coherente”; el cual, sin embargo, se complejiza con cada parte, región y órgano con funciones propias que inciden en el funcionamiento de un sistema sano.

individual y colectiva del lugar; lo que se vivió y cómo se recuerda. Estos acontecimientos, rememorados a través de los relatos, exponen de manera sustancial cómo ellas ven, sienten, interpretan, experimentan y recuerdan en su mente y cuerpo estos hechos. Esto permite, a su vez, construir identidad a través de sus mismas narrativas (Auyero, 2001 citado en Mallimaci F., 2006)

Para el caso de las ~Pamínomiva, sus relatos a través de la historia sobre la cauchería, las misiones religiosas y la toma guerrillera, nos revelan sucesos determinantes en la historia del Vaupés. Estos relatos nos acercan a las maneras en que se vivieron estos hechos en la vida de las mujeres y nos permite vislumbrar cuáles son sus sentimientos y emociones respecto a ese momento.<sup>130</sup>

Según Mallimaci & Giménez Béliveau (2006), la historia de vida se aborda desde el presente; retoma recuerdos pasados permitiendo relatar de manera vívida un tiempo que se conmemora de manera clara o confusa. Para el caso del Vaupés, el presente deja en evidencia transformaciones socioculturales derivadas de estos sucesos históricos. Sucesos que tensionan las territorialidades cuando se trata del cuidado de la vida de la mujer y del ecosistema selva.

Por ahora, consideremos los relatos de la toma guerrillera en este capítulo. Aquí brotan emociones compartidas como: “los orines se me salían del miedo”; “¡yo estaba muy asustada!”; “la verdad fue tiempos de mucho miedo, era como el fin de los días”; y yo tenía miedo porque en el barrio Belarmino mataron a los profesores”.

Evidentemente, el miedo está presente en los relatos. Éste se manifiesta de manera oral y corporal (en el lenguaje no verbal) cuando se habla de la toma guerrillera. A través del aumento o disminución en el tono de la voz, el cambio en las miradas y los gestos de la cara que se logran percibir en las conversaciones, también se rememora la emoción.

---

<sup>130</sup> “Una experiencia que no es contada, cantada, bailada, representada... con elocuencia, no ha cerrado su ciclo. El relato es la verdad última de la experiencia”. (Bartra, 2018)

La situación que generó este hecho histórico deja entrever sentimientos asequibles en un suceso de la historia vivida y compartida (Gómez Romero, 2019). Una *experiencia desnuda*.<sup>131</sup>

Precisamente, el componente holístico de estas vivencias suma un episodio en la historia de vida ~Pamí'ko. Estas vivencias construyen la historia colectiva, no sólo porque se relata de un suceso histórico sino porque el relato me permite, como investigadora, enfocar distintos aspectos de la vida de la persona en relación con los hechos sociales de los que forma parte, de las instituciones con las que interactúa y de las relaciones personales que establece (Miller, 2000. p 74-75 citado en Mallimaci F., 2006).

Lo anterior, me hace pensar en cómo estas conversaciones pasan a ser relatos que exponen la historia del lugar y a su vez las vivencias situadas y emotivas. De esta forma lo expresa Bartra (2018), cuando habla de la experiencia como elemento constitutivo de la historia a través de la memoria y el relato; ejercicios de distanciamiento, formalización y socialización por los que la vivencia individual y efímera se va haciendo colectiva y duradera. Siguiendo a este autor, hablar sobre la conversación también permite, como método y forma de exposición, adoptar *La experiencia desnuda* y la charla como estrategia. Esto nos acerca al tema que analizo en este capítulo y va uniendo, como un rizoma, la manera en que se comprende a las mujeres, los lugares y las formas de habitarlos en tiempos de violencia.

Otro momento crucial en este capítulo se manifiesta en los acontecimientos que marcan la vida de las ~Pamí'ko tales como el tiempo del caucho. Este genera relatos sobre cómo se vivió la violencia y cómo lo recuerdan las mujeres en su historia familiar e historia de vida; la manera en que se trabajaba de día y de noche.

Lo anterior quiero discutirlo bajo el reconocimiento de los *nichos de autonomía*; esos espacios de descanso y trasmisión de saberes culturales, mismos que se ven troncados por las dinámicas extractivistas en el territorio. Aquí encontramos relatos que exponen el trabajo de la infancia indígena, especialmente de las niñas que fueron esclavizadas;

---

<sup>131</sup> Las experiencias desnudas tienen forma, la forma del lenguaje; del lenguaje narrativo que reanima la experiencia de quienes la vivieron y la hace comunicable a quienes no la vivieron. (Bartra, 2018).

marginar sus vidas demuestra que, con el pasar del tiempo, siguen vigentes recuerdos de tristeza, ira y miedo; sentimientos que son expresadas en el lenguaje no verbal, más que en las palabras.

Hablar de la propia historia no siempre es agradable, puede implicar el abordaje de temas dolorosos y generalmente suscita, en quien habla y en quien escucha, emociones diversas. (Mallimaci F., 2006).

Esta reflexión también pone acento en cómo llegó la religión al Vaupés, incorporando elementos que impactaron la vida de las mujeres, y cómo la llegada de la religiosidad protestante, a través de una mujer blanca, limitó su cultura, el uso de alimentos y medicinas.<sup>132</sup>

Cuando se abren conversaciones sobre temas específicos, de alguna manera hay hechos claves que permiten ver la intención de lo que se habla sobre estos períodos en la historia del Vaupés, hechos cruciales, que profundizan en las etapas de vida de las mujeres.

Tal es el caso de la religión y la manera en que, bajo su discurso, se reconoce el “valor” de las mujeres a través de la virginidad o la manera en que se acopla a las reglas religiosas y es entonces “reconocida” socialmente. Así mismo, la historia del territorio se refleja en la vida ~Pamí’ko en tiempos de la cauchería, ya que ellas vivieron violencia sexual y sometimiento por los caucheros. Ambas épocas afectaron la vida de las mujeres y también

---

132

dios come jamón

y le va a dar cáncer  
a dios le gusta la salchicha  
es adicto al hojaldre

dios ha intentado ser vegano ir a meditar no comer  
animales respetarlos no juzgar saber que todo es ideología  
el sistema te divide pero hay una verdad y es cuántica  
nosotros tenemos a dios adentro somos caníbales pero  
hemos olvidado al nacer hemos olvidado que éramos  
un todo éramos luz éramos algo que no sufría éramos  
algo que flotaba hemos olvidado

(Guerrero M. P., Dios también es una perra, 2022:9)

afectaron las actividades agropecuarias, los saberes que se dejaron de adquirir, las semillas que se perdieron, así como los usos y costumbres que se acabaron por la represión religiosa y cauchera.

Entonces, ¿cómo se reconoce en este orden de lo territorial la identidad femenina ~Pamí'ko?

Hasta el momento, podría hablar de reconocer la historia oral de una persona que no ha sido escuchada, la voz anónima de la que habla Mallimaci & Giménez (2006). Pero en este caso, las ~Pamí'ko son quienes inciden de manera sustancial en el desarrollo sociocultural de las comunidades, en la reproducción de la vida desde distintas esferas, así como en el cuidado de esta. Por lo anterior, la ~Pamí'ko no es una voz anónima o marginada, en cambio la reconozco como una voz de *grandes mujeres*.<sup>133</sup>

Las mujeres son portadoras de historias particulares, en este caso sentidas y *desnudas*, que exponen de manera profunda la historia del territorio y además dan pistas sobre la identidad. Identidad que también es cuestionada desde quien la imparte y cómo se siente en el cuerpo de cada mujer.

### Proteger el cuello uterino a través de la palabra: conclusiones

Aquí se delibera sobre las conversaciones y la manera en que el diálogo provoca consciente o inconscientemente, temas, recursos y sentires; recreando así, formas de interpretar la vida de las mujeres y registrar la memoria individual. Esta memoria es interpretada a través de grafías sensibles y desde otras miradas a las contadas oficialmente

---

<sup>133</sup> Según Mallimaci & Giménez (2006), existen criterios de selección que clasifican a las personas investigadas a través del reconocimiento social, entre ellas: *la gran persona, el marginal y el común*. Cada una de estas categorías tiene características específicas que resultan relevantes para el análisis investigativo. Sin embargo, en mi caso, estos criterios de selección no se ajustan a lo que me interesa explorar en la historia religiosa o en el reconocimiento sociopolítico. Lo que realmente me interesa reconocer es que estas son mujeres excepcionales que, desde su cotidianidad, aportan a un contexto moral, valorativo y ético en la vida indígena. Es importante aclarar que seleccioné a estas mujeres cercanas a mi vida con el propósito de tener un enfoque más cercano a relatos que ya conocía, y para profundizar en temas de interés que considero fundamentales en estos análisis y reflexiones. Además, conocerlas previamente me brindó la oportunidad de abrir conversaciones sin limitaciones en cuanto a tiempos, espacios, temas, sentimientos y emociones.

por los hombres o las instituciones, en la búsqueda de dar significado al sentido de la historia en el resguardo del Vaupés.

Los fragmentos de las etapas de vida de la ~Pamí'ko, dejan en evidencia panoramas historiográficos diversos y comunes que se desenvuelven en una misma región biodiversa, violenta y afectiva. Las dinámicas agroalimentarias y culturales también se anudan a estos relatos y exponen situaciones de pobreza y subordinación de la vida espiritual, comprendidos especialmente en la reproducción del alimento ritual y medicina tradicional.

Por lo anterior, este capítulo recoge en las voces y en la historia del GRIVO, la manera diferenciada como se lee y vive el territorio cuando de conmemorar se trata; así como los espacios y las voces marginadas a través de la historia y la teoría.

El Cuello (Ñamému) es el espacio para no marginar; más bien dejar entrar y dar camino a las emociones. No se traga entero. Lo que no se dice, atasca el cuello. En el Vaupés esto se traduce en jóvenes muertos.

El relato de cada mujer importa y desarrolla un recorrido histórico no común a partir del presente; dignifica la trayectoria de vida y su aporte a la familia o a la comunidad, misma que repercute en un espacio institucional cuando trasciende a las capitanías o al gobierno propio del resguardo.

A su vez, este tipo de conversaciones exponen en mí "bisagras" como investigadora. Estas se dejan ver entre capas y me relacionan con los relatos, las tensiones y emociones. No quiero ser marginada, también quiero narrar lo que he vivido, sentido y visto. Las bisagras determinan en esta historia momentos comunes de epifanías, que amplifican y detallan estas emociones y sentidos sobre el cuidado. Así es la manera como hago parte de esta identidad femenina ~Pamí'ko, misma que se enriquece cuando mis sentires y palabras hacen parte de la historia colectiva.

Tomar este espacio de escritura en *capas*, rememora contextos de mi vida que también confluyen con la necesidad expulsión, de ser registrada y escuchada. Quiero dejar de retener las emociones. Me ubico en la metáfora del cuello de la botella, que también deja fluir sin limitaciones; más bien, quiero que este contar sea placentero.

Finalmente, este capítulo me hace pensar en la metáfora del cuello, ahora uterino; espacio que permite el flujo de la sangre del periodo menstrual, reflejo de nuestra historia sangrienta, sentida, dolida y cíclica; que se ha normalizado, pero que aún es dolorosa, molesta y genera cambios importantes en nosotras, en nuestro cuerpo sentido.<sup>134</sup>

Al tiempo, el cuello uterino permite el paso para los espermatozoides que se reciben, lo pienso, de manera amorosa. Se engendra la nueva vida. El cuello uterino también habla, también calla; su silencio está en riesgo permanente por el cáncer.<sup>135</sup> ¡Hay que generar anticuerpos!

---

<sup>134</sup> dios está menopaúsico

le da rabia  
odia su cuerpo que se infla  
dios ahora es una nevera con espalda ancha

dios ha perdido sus curvas  
dios es temporal y el tiempo ataca su figura

dios sale a bailar  
con su cuerpo nuevo  
y su cara ajada  
se sienta en la mesa del bar de salsa  
porque dios además

es latinoamericano

dios ha tenido que batallar  
defenderse en la academia racional

ha ido descubriendo  
con los totazos de la vida  
que es caníbal

dios también es una perra  
y justo ahora es una perra arrugada y ancha  
su regla se ha ido secando intermitentemente

dios va a bailar

(Guerrero, 2022)

<sup>135</sup> El cáncer de cuello uterino es el cuarto tipo de cáncer más frecuente en las mujeres de todo el mundo, con una incidencia estimada de 604 000 nuevos casos y 342 000 muertes en el 2020. En este año, alrededor del 90% de los nuevos casos y muertes en el ámbito mundial tuvieron lugar en países de ingresos bajos y medianos. (OMS, 2022). Para Colombia, el cáncer de mama es el principal cáncer del país, con 13 376 casos nuevos en 2018 y una tasa de incidencia de 63,9 casos por cada 100 000 mujeres mayores de 15 años. Esta es





la primera causa de muerte por cáncer en mujeres, con una tasa de 17,2 muertes por cada 100 000 habitantes. El cáncer de cérvix, representa la quinta causa de muerte por cáncer en el país y con una incidencia de 18,4 casos nuevos por cada 100 000 mujeres. Sin embargo, el cáncer de cérvix es más mortal que el cáncer de mama pues, de las mujeres que lo padecen, el 16,8 % mueren mientras que, en el caso del cáncer de mama, sólo el 9,41 % de las mujeres muere (6,7). (Salud I. N., 2022).

#### IV. Interconexiones incluyentes ~Pamí'ko

Siento dolor y me lleno de agua.  
Siento angustia y aleteo.  
Siento ira y quiero decir.  
Siento una flor abierta.  
Estoy leyendo, algo se quiebra.  
Me chupo las palabras.  
Me pesa un pedazo de hierro.  
Siento sueño y se riega una. Se apaga otra.  
La flor dura porque hijos flores.  
Hijos rosas.  
Hijas rosas rojas.  
Pero rosadas.  
Pero tacones.  
Pero barba.

(Guerrero M. P., Algo se muere pero no es para siempre, 2021:66)

## Acercamientos identitarios polisémicos

En las reflexiones orientadas a los estudios corporales desde las ciencias sociales, se desglosan varias miradas que abarcan análisis extensos con desgloses en posturas políticas, éticas y culturales.

Este apartado considera necesario revisar el cuerpo y sus prácticas a partir de los estudios de la *Ecología Queer*. Tal es el caso del derecho a ser tratados como iguales que, entretelado con la línea de la *SF* (ciencia ficción) por Donna Haraway (2019), puede plasmarse en comportamientos y narrativas que incluyan la escucha, el acercamiento a las vidas de las personas con respeto y la construcción de discursos que reconocen las diversidades corporales; así como las identidades según las percepciones de cada mujer, con la capacidad de reconstruir las relaciones de parentescos para el cuidado de la vida a través de las prácticas agro-ecológicas alrededor del comer.

Se reitera la importancia de observar el mundo como un todo; con sus indemnidades que comparten diferentes latitudes y múltiples miradas con impactos de nuestras decisiones, acciones y sentires que se reflejan en *otros* espacios y especies.

Y ¿por qué ecología queer? Lo anterior me lleva a pensar en un ejemplo visible sobre los comunes que tenemos las madres que amamantamos: con alimento líquido cubrimos otro cuerpo; somos mamíferos por medio de lo corporal físico: las mamas –generan leche–, la musculatura puesta y expuesta.

Las venas dan el alimento a las nuevas vidas humanas. Las raíces corpóreas.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> En el transcurso de este trabajo, quiero reconocer las diversidades de la vida en general. Esto, a través de la dignidad que tiene cada vida en lo que hace y disfruta. Los comportamientos, saberes, haceres, cotidianidades, territorialidades y des-territorialidades, confluyen en espejismos heterotópicos a partir de los panoramas deseados en esta construcción de re-conocer y cuidar-nos. Por lo anterior, la resonancia con la *ecología queer* propuesta por Brigitte Baptiste (2019), engrana en este conocer y reconocer las actividades cotidianas que dejan huellas positivas, y pueden proyectarse con optimismo para así superar las crisis y buscar equilibrios ecosistémicos. La ecología queer que propone Baptiste se basa en el cuidado de la diversidad de la vida en todos los sentidos, individuales y colectivos, que piensan desde la sostenibilidad: “nada es más queer que la naturaleza”. Por lo anterior, quiero enfatizar la toma de conciencia de lo que hacemos como especie. En cada acción está el cambio o la afectación a otros ecosistemas naturales; aunque parezca raro, el valor está cuando se re-conoce y se encadena con la justicia ambiental, cultural y la dignidad el cuidado de la vida en general. El ser mujer indígena que vive en el resguardo, dan lecciones de cómo relacionarse con el mundo interconectado, de manera incluyente, y menos rígida, menos homogénea; más bien narrativa y creativa. Por lo anterior, aquí se propone la teoría como la mezcla orgánica que construya relaciones fundamentadas en la igualdad, tal como lo refiere Carlos Fonseca y M. Luisa Quintero (2009) en “El derecho a ser tratados iguales, pero diferentes”.

El interés de rastrear y desagregar al cuerpo como experiencia propia y situada del ser humano, es un paradigma unido por la división sexual del trabajo enfocado en alimentar la primera etapa de la vida de alguien.

Amamantar quema aproximadamente quinientas calorías diarias en el cuerpo humano. De esta manera, se pronuncia la concepción de las prácticas corporales y la importancia de alimentarse y alimentar. La manera en que se amamanta en los espacios públicos y privados, el tiempo con límite o sin límite, con posturas, con cargas de yuca o cargando rabia, felicidad o tristeza, ¿por qué llora la criatura?, ¿por qué llora la mamá!? Hay asistentes de lactancia; la leche se congela y también se calienta. Está la mamá experimentada, también la que no tiene experiencia; algunas con y otras sin recomendaciones de cómo dar leche. La idea es no morir en el intento. Por eso existe que la dieta, que el rezo cuando eres ~Pamí'ko o, simplemente, mirando se ensaya. Se lacta como humana, se lacta como mamífera.

Cuando se amamanta, las emociones están ahí, en la comida rápida, aquella que está lista, caliente y químicamente perfecta para dar de comer al bebé; esa leche que mínimamente se debe dar hasta los seis meses (según el tiempo pediátrico).

A la sazón, lactar es una decisión del cuerpo, del sentipensamiento de la mujer. El cuerpo de la mamá, que también tiene límites, sea del centro o de la periferia, tiene también que adaptarse a las políticas públicas<sup>137</sup>.

Lo anterior se conecta con los ecosistemas naturales, que me hacen pensar en las *otras* especies mamíferas, las que están en las periferias. Madres de especies no humanas que requieren atención y cuidado.

Nuestras acciones como seres humanos depredadores acaban con *otros* hábitats. <sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> En Colombia existe, el Plan Decenal de Lactancia Materna y Alimentación Complementaria 2021-2030 del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF; así como el Proyecto acuerdo 422 del 2017, por el cual se establecen estrategias para amamantar; y el Decreto No.1.397 del 1992, por el cual se promueve la lactancia materna.

<sup>138</sup> ...los ganaderos han ordenado desplazar y si no se dejan de matar indígenas también han ordenado iniciar incendios  
en esa selva malva micos familias de micos  
manadas de micos hay mucha selva quemarla el tipo  
tiene una familia de niños hambrientos de panzas  
redondas sin calzones que juegan en aguas pútridas  
aguas defecadas el ganado le va a dar una buena plata

Por otro lado, también se propone pensar en estas hembras que sostienen ecosistemas complejos a través de sus formas únicas de reproducir la vida, de compartir el primer alimento; amamantar.

Siguiendo con nuestro análisis sobre el cuerpo –el diverso, heterogéneo, mamífero y raro– estas son algunas líneas de esta investigación, de las cuales se sostienen los deseos de las ~Pamínomivas. Estas líneas dejan al descubierto diversas corporalidades de la mujer indígena del Vaupés aquí escuchadas, expuestas, observadas y descritas (según mis sentidos).

### 1. El cuerpo humano y sus miradas.

Entonces, ¿qué es el cuerpo humano? Según David Le Breton (1998), es un espacio físico donde se encarnan las desigualdades sociales; un espacio individual en el que circulan discursos, normas, productos e imágenes que moldean no solo la presentación, sino también la acción corporal. En esta línea, estructurada a partir de un ambiente cultural que conquista el cuerpo, se anudan los sistemas de sentidos y emociones que se reciben del lugar; como lo denomina el mismo autor: un *sistema simbólico* que representa un lenguaje, su gestualidad, la expresión de sus sentimientos, sus percepciones sensoriales y demás; todo en función de la cultura corporal de su grupo (Breton, 1998).

En este orden de ideas y, según Le Breton, la forma misma de nuestro cuerpo y muchos otros rasgos dependen de un medio ambiente y una cultura particular. Por esto se propone pensar la manera en que el ser ~Pamí'ko debería dar cumplimiento a lo “normativo”; ajustándose a uno o varios lugares, mismos que permitan desarrollar habilidades y destrezas según sus actividades.

En este caso, pensar en el cuerpo de las mujeres inicia con un entendimiento de su historia personal. Esta nos sitúa en un tiempo, un espacio y en una experiencia que cuenta

---

con eso le echa cemento al piso de tierra le compra  
un vestido a la bebé una pistola de juguete al menor se  
toma sus guaros él sabe dónde conseguir la gasolina y  
empezar un buen fuego... (Guerrero M. P., Dios también es una perra, 2022:15)

historias en función de lo que hace en su cotidiano; lo cual me hace pensar en *el cuerpo chagrero*: atlético, hábil, fuerte, sabio, sensible.

Siguiendo con estas observaciones, cabe mencionar que en los estudios del cuerpo hay aspectos que dependen siempre de la subjetividad. Tal es la metodología misma para estudiarlo. Esta abarca el desarrollo físico, sexual y psicosocial del cuerpo, e incorpora disciplinas corporales que despliegan grafías bioculturales y un complejo entramado de vulnerabilidad, desigualdad, violencia y racismo; que contrapone luchas en lo cotidiano, dentro y fuera de sus territorialidades corporales, *afuera de la piel*.<sup>139</sup>

Si aceptamos las teorías para pensarse el cuerpo, los cuerpos; entonces, en la medida en que se elabora el sistema categórico de análisis ~Pamí'ko, ¿se delinean las emociones? ¿La lucha por los derechos propios corporales, está libre de violencias?

“Tomar conciencia de la obsesión física, de los músculos rozados por la afectividad, equivale como en el juego de las respiraciones, a desencadenar esa afectividad potencial, dándole una amplitud sorda pero profunda, y de una inusitada violencia” (Artaud citado en Guerrero, 2021).

En relación con la desagregación del cuerpo de la mujer, madre e indígena de las amazonas, se propone ahora desarticular la personificación del *sistema simbólico* del que habla Le Breton, el cual nos ayuda a entender el acercamiento a lo que perciben las ~Pamínomiva desde los diversos lugares que transitan y conviven.

Para este acercarse, la palabra resulta ser el vector de aproximación a través del historial vivido. Con la ayuda de la saliva se resucita la voz, la experiencia habitada con el corazón; órgano que bombea sangre, al igual que las mamas, que también bombean emociones al propio cuerpo y al de las otras personas nacies.

Entonces, este sistema de símbolos que se forma a través del relato, deja al descubierto las contingencias socioculturales y las emotividades en cada etapa de la vida de la mujer, donde su cuerpo está expuesto a un sistema tradicional del saber hacer, así como de responder con actividades de cargas físicas.

---

<sup>139</sup> Las reflexiones en torno a los estudios del cuerpo abordan textos clásicos de la sociología, psicología, antropología, historia y filosofía; así como los estudios feministas, que aportan discusiones a la academia con varias maneras de dilucidar los modelos, representaciones, mentalidades, imaginarios, discursos y prácticas corporales en el campo social y cultural (Cruz, 2014).

En este apartado vamos a empalabrar estas corporalidades ~Pamínomiva, y vamos a hacer énfasis en el sentido del gusto, el sentido del *corazonar*.

Este espacio físico, carnudo, huesudo, sexuado, amado y segregado; que produce leche; con poros y pupilas; babeante y con musculatura lingual, siempre tiene historias por contar viviendo en la selva. La sensible lengua y sus palabras; la encargada de sacar todo lo impensable. Pensar en el órgano sensible, ¿afecta?

En este pensar lo sensible de cualquier órgano, mis emotividades regresan para exponer esas doctrinas culturales que generaron movimientos internos en las voces, en el corazón y el fuera de éste (pensar el cuerpo intrínseco); para aceptar la menstruación, el encierro y el hambre por menstruar (sentipensar las papilas gustativas, sin sal); así como parir sin quejarse, solo adentrar el dolor para parir (sentipensar en retener la palabra, tragársela). Pensar ahora en el retrato, parir.

“Se dicen cosas. Siempre. No se para de decir cosas. Nada para, nunca. Es posible que algo se suspenda, se quede callado, pero ese silencio no es para siempre. Algo se muere, pero no es para siempre. El tiempo está repleto de cosas que se dicen. El tiempo no alcanza a deshacerse del todo de todo lo que se dice. El tiempo se hincha como una hernia. El tiempo es rojo o rosado, no se sabe” (Guerrero, 2021)

#### A. Corporalidades de las ~Pamínomiva

La ~Pamí'ko sitúa una doble imagen donde el cuerpo concibe, por un lado, la vida agrícola y productiva; y por el otro, el físico de la académica.

Las habilidades corporales se comparan y permiten recrear la vida en la selva desde varios cuerpos. Esto da lugar a dos horizontes, por ahora, corpóreos: primero, la mujer chagrera y segundo, la mujer académica o de liderazgo político.

Aclaro: no deseo encasillar los cuerpos y las actividades de la mujer, pero de esta manera puedo hacer un acercamiento a la identidad ~Pamí'ko.

Ambos perfiles se subdividen y dejan al descubierto grafías del lenguaje: el cuerpo expresivo, que puede decir de manera libre lo que piensa (y a veces lo que siente); y el cuerpo silenciado, que solo trabaja y habla con los ojos (el lenguaje no verbal).

Así mismo, deseo señalar que cuando se habla de esta división corporal y expresiva, también se habla de tiempos diferenciados y limitados. Por un lado, está el tiempo que la ~Pamí'ko le dedica al estudio académico y, por lo tanto, no le permite tener chagra porque donde se ofrece el estudio académico está lejos de su comunidad. Por otro lado, la ~Pamí'ko que se queda en su comunidad por no tener acceso a la academia desarrolla su vida agrícola, se convierte en chagrera. Tiempos en contravía, opciones limitadas.

Hay que considerar que las mujeres con chagra deben madrugar y trabajar toda la mañana en este lugar y, de regreso, cocinan y limpian la casa, en combinación con la educación de sus hijos e hijas, sumado a los cuidados de las personas mayores.

Ser ~Pamí'ko chagrera abarca actividades de todo un día. Labores que implican agotar su energía corporal en las más de 18 horas de trabajo, lo cual impide que logren participar en los espacios académicos. Pensar en moverse de las comunidades a la capital Mitú (único lugar en donde hay instituciones de educación secundaria y universitaria), representaría horas de su día, por lo que no podrían distribuir su tiempo en hacer una chagra y estudiar.

Las largas distancias en la selva no admiten que las mujeres puedan estar en ambos espacios; la chagra y la academia no son compatibles según las territorialidades.

A lo anterior se le suman los elevados costos de estudiar cuando se llega a la educación superior. Debo mencionar que en el Vaupés no hay acceso a la educación universitaria gratuita, a menos que se viaje a otras ciudades al interior del país. Se abre entonces otro panorama sobre lo que implica ser mujer indígena, académica y migrante en un país donde la educación pública superior está en crisis.

Por esto, cabe señalar que las mujeres que estudian en las comunidades lo hacen hasta la primaria. Cuando llegan al bachillerato o a la educación media, deben moverse a Mitú para internarse por la falta de ofertas educativas en su lugar de origen, lo cual cambia drásticamente sus actividades culturales agrícolas y la forma de alimentarse<sup>140</sup>, sin hablar de los encuentros con otras culturas y la llegada a la adolescencia.

---

<sup>140</sup> Las escuelas y colegios tienen menús dirigidos por nutricionistas. Estos menús involucran granos y verduras que no son de la región y que cambian las dinámicas alimentarias de las personas que se internan a estudiar. Bajo el régimen de un internado, los estudiantes viven en el mismo lugar que estudian bajo normas determinadas. Ellos y ellas son orientados con el aprendizaje a través de currículos escolarizados y procesos de convivencia, donde se resalta la limpieza de las áreas comunes y la organización de espacios agrícolas como



Entonces, las ~Pamínomiva que se quedan en sus comunidades se encargan de ser reconocidas por su trabajo en la chagra y la manera en que producen la comida tradicional. La mujer que tiene una chagra con gran número de plantas de yuca, con una considerable producción de fariña o casabe, genera respeto y reconocimiento social en su familia y comunidad (algo que había mencionado anteriormente). Se muestra como una persona físicamente sana y con la capacidad de producir comida en abundancia. Esto, ratifica la distinción que tiene dentro de la comunidad por su papel de productora que, a la vez, puede trascender a un rol político y de representación social.

Una ~Pamí'ko chagrera en las comunidades de resguardo representa a una mujer con las capacidades simbólicas de poder. El poder se define como la manera óptima de sostener a una familia sana; es decir, con una calidad alimentaria generosa. El valor de la vida se pone en consideración de lo saludable, "corporalmente robusto/a".

La interpretación, a partir de ese quehacer agrícola, devela un camino de análisis para considerar lo femenino dado por los dones ancestrales. Esto permite formar códigos de expresión que están anclados en la praxis, el cosmos y en la manera en que éstas se organizan bajo un repertorio cultural, vigente en la transición al cambio de lo globalizante en la alimentación.

Por otro lado, en la estructura social de las comunidades, se aprecia un reconocimiento hacia las mujeres académicas después de completar su formación universitaria. Este logro se materializa cuando la mujer se vincula a una institución u organización activa en el territorio, generalmente relacionada con el gobierno colombiano. Esta es una de las formas en que la mujer indígena académica puede obtener reconocimiento en el ámbito político o comercial.

No obstante, en el ámbito cultural, se produce una separación de las actividades tradicionales, especialmente en la producción de la chagra, debido a los diferentes

---

las chagras escolares o huertas caseras pequeñas. Los internados en el Vaupés, tienen una historia desde el tiempo de la evangelización de los monfortianos. Ellos fueron los primeros organizadores y administradores de los internados en las comunidades y determinaron la manera en que se organizó la educación religiosa y del idioma español, impuesto en las comunidades indígenas. En la actualidad siguen en funcionamiento los internados que construyeron los monfortianos, pero ahora son manejados por la secretaría de educación. Estos se encuentran especialmente en la zona del Papurí.

tiempos requeridos para ambas esferas, sobre todo por la cantidad de tiempo que demanda la chagra y la academia. El logro académico brinda a la mujer acceso a empleos remunerados, lo que a su vez les facilita el acceso a los alimentos a través de la compra. Los roles, condiciones y división sexual del trabajo de las mujeres indígenas experimentan cambios significativos al migrar de la comunidad a la ciudad, lo que puede resultar en una disminución del conocimiento y las tradiciones culinarias. Estas transformaciones no se alinean con la base cultural original y pueden afectar la preservación de las prácticas culinarias tradicionales.

El lenguaje, tiene el poder; el cuerpo, tiene el poder; la chagra, tiene el poder; y la academia tiene un camino que hasta ahora se está descubriendo por las mujeres indígenas ~Pamíva y está en proceso de reconocerse.

Gracias a Dios estudié, la verdad sufrí mucho para tener el título profesional. En algún momento pensé que estudiar no daría frutos, pero ahora estoy bien donde trabajo, me pagan bueno, como profesional. Ahora ya puedo tener dinero para construir mi casita de material y poder pensar en una vida bien para mis tres hijas. Ellas podrán vivir bien... Yo ya cambié la vida de ellas, ya les aseguré un futuro (Arcelia, 2021)

Realizar una lectura de lo que implica ser mujer indígena y profesional, en relación con el dinero, determina la importancia de acceder a la educación media o superior. De esta forma, se establece el crecimiento de la capacidad financiera, lo cual permite comprar alimentos diferentes a los que se cultiva. Esto presenta otras realidades y verdades en relación con los deseos y percepciones de las ~Pamínomiva hoy en día: formar su vida sola, en la chagra o más allá de ella; con las actividades asignadas tradicionalmente y orientadas al hogar; o con acceso al dinero que les admite comprar alimentos, ropa, útiles escolares y algunas cosas para la casa, especialmente para la cocina (cuchillos, ollas, etc.).

Por otro lado, las maneras en que se teje la identidad ~Pamí'ko en una comunidad, en términos agrarios, se manifiestan en los discursos sobre cómo debe ser una mujer respecto a la carga de trabajo. Esto pone en discusión la corporalidad de la mujer indígena chagrera.

Como refiere Frantz Fanon (2009), la estructura corporal que procede del trabajo, actividades y habilidades no van más allá de la fuerza física.

Es fundamental entender que los patrones culturales son elementos formados en las crianzas. Estas ya son diferenciadas según las normas femeninas y masculinas que construyen la identidad aceptada en la cultura y que desde la niñez cobran vigencia.

El inicio de la participación agrícola de los ~Pamíva empieza aproximadamente de los 10 años en adelante, momento en el que los niños inician con la educación masculina en el río y las niñas en la chagra y la cocina.

Para el caso de las mujeres chagreras, las normas culturales les exige cuerpos sanos, activos, madrugadores, fuertes y protegidos, a través de rezos y dietas, de las enfermedades que se puedan adquirir en la selva; todo medido a partir de la corporalidad, como indicador de resistencia desde la niñez hasta la adultez.

Se dice que varios años atrás las abuelas, cuando parían, le daban sus bebés al Payé (sabedor) para que éste lo revisará inmediatamente. El Payé miraba al detalle el cuerpo del bebé que nacía y revisaba las características físicas: se contaban los dedos de sus manos y pies, se revisaba por completo su cabeza, ojos y boca; cada parte del cuerpo se inspeccionaba detalladamente por el sabedor para comprobar que, el niño o la niña que nacía, era una persona completa y sana. A los bebés que nacían con alguna anormalidad o deficiencia física no se les permitía vivir. Los enterraban inmediatamente, porque no resistirán la vida en la selva.

Cuando nacía un bebé que estaba incompleto, le faltaba algo del cuerpo, o tenía características diferentes como un mico, o un animal, el payé lo enterraba, por eso él, era el primero que veía a los bebés.

Yo recuerdo que mi mamá nunca nos decía cómo nacían los bebés. Cuando yo era pequeña, mi papá le hacía una maloquita chiquita a mi mamá, y a los días amanecíamos y había un bebé. Mi mamá decía: una señora pasó por aquí y nos dejó este bebé para criar, ahora será su hermano. Nunca vi el nacimiento de mis hermanos, nunca estuve en un parto de mi mamá, no sé si ella perdería algún bebé, no sé cómo la revisaba o rezaba mi abuelo o mi papá, son cosas que ella nunca nos permitió. Después que llegaba un bebé mi mamá hacía dieta, solo comía carne. No podía comer piña, y todos los alimentos, se tenían que rezar por mi abuelo, por eso mi mamá no era feíta, ella era gorda.

Ella, en ese tiempo no iba a la chagra porque antes que llegara bebé ella tenía dos baláis llenos de casabe, el que se seca en el sol, por eso no iba en un mes a la chagra. Ella rayaba yuca, cocinaba, pero no iba a la chagra. Abuelo la rezaba con caraña, la

rezaba a ella y el bebé con humo, como sahumero, para que el alma del bebé no se pierda, su alma no se quede en la selva, cuando ella volvía a la chagra siempre se rezaba a los dos...Lo que sé de qué enterraban a los bebés es algo que escuchaba de otras mujeres, pero ya cuando estaba adulta. Y eso se hacía porque el bebé crece y será una persona enferma, ¿cómo podría vivir así?, una persona que le falte algo del cuerpo no puede trabajar, ni hacer nada, es una vida que no es buena para trabajar (Jacinta, 2021).

La corporalidad desde el nacimiento es fuente de resistencia al territorio y lo que éste les ofrece para vivir.

## B. Corporeidad y chagra

Por lo que se refiere a las implicaciones de tener chagra, me define como académica la manera en que concibo este espacio en mi corporeidad hoy día. Así lo describe Arcelia: “siento que solo caminar entre el sol y la humedad tan fuerte ya me cansa”.

Interpretar este espacio con esta concepción de dificultad, me hace reflexionar sobre la dimensión del cuerpo como un todo de la chagra; desde la semilla viva que hay que tener año a año, hasta un cuerpo resistente al trabajo pesado.

La semilla misma es una realidad tangible para concebir la chagra; el contexto agroalimentario que se ha cuidado a través de la palabra y cuerpos trabajadores. La semilla lleva implícito un discurso, como una apuesta política de resistencia. Esto, dada la complejidad que tiene la expresión agroalimentaria en la selva húmeda tropical: metafóricamente puede denominarse el “discurso comestible”<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> El discurso comestible va en sintonía con el cuidado del alimento y la suma de acciones que son coherentes con el cuidado de la madre tierra, cuando se consume local; asimismo, con la organización de una dieta coherente con el uso de productos frescos y responsables en su producción para obtener cuerpos humanos sanos. Pensar y fortalecer el “discurso comestible” va en contra de discursos de politiquería, donde el alimento no es base fundamental de la vida. Lo que se planifica o desarrolla en los territorios, no debería organizarse a través de alimentos hiperprocesados o de una hegemonía del sabor, basada en conservantes y químicos nocivos para la salud. Se resalta el caso de los mercados escolares en el Vaupés. En estos, la base de la comida que se le entrega a los niños y niñas es enlatada y ultra procesada, además de vencida; este panorama es dirigido por el gobierno local a través del Programa de Atención Escolar (PAE), que se ha denunciado en reiteradas ocasiones por corrupción. (Canal 13, 2021)

Pensar en la conformación de lo que no se puede obviar, respecto a mantener vigente las prácticas agrícolas, incluye las manifestaciones de las exigencias sobre el cuerpo de las mujeres que trabajan en este espacio.

Sin embargo, el panorama ~Pamí'ko en etapas de la vida, como cuando se es madre y gesta un embarazo, es más complejo: la mujer requiere más energía corporal para dar vida y, en estos espacios de producción agrícola, se mantiene la fuerza y energía necesaria para seguir con sus actividades cotidianas, que en muchas ocasiones terminan hasta los últimos días del embarazo. ¿Se puede hablar sobre exigencia corporal en las ~Pamínomiva?

Es común escuchar de ~Pamínomivas que trabajan en sus actividades diarias hasta sus últimos días de gestación, pues hay una claridad importante de que la maternidad no es una enfermedad. Pero también hay una conciencia de trabajo chagrero y de parir, un mismo tiempo que se organiza, como lo cuenta Jacinta: “ella en ese tiempo no iba a la chagra, porque antes de que llegara el bebé ella tenía dos baláis llenos de casabe, del que se seca en el sol; por eso no iba en un mes a la chagra. Ella rayaba yuca, cocinaba, pero no iba a la chagra.”

Lo anterior me hace pensar en lo profundo que es ser mujer chagrera. Especialmente cuando la dimensión del cuerpo es una identidad compartida entre chagreras y académicas; polos inversos que se entrecruzan en las necesidades y exigencias distintas de cada área, lo cual implica una adaptación de corporalidades y pensamientos. Así mismo se refleja la maternidad.

En este proceso de descripción hay una *identidad compartida, territorializada y situada*. Esta se acondiciona con la práctica a través de habilidades que son establecidas por el aprendizaje generacional de conocimientos tradicionales, los cuales constituyen los roles de las ~Pamínomiva desde lo agrícola. Dichas habilidades están directamente ligadas a lo corpóreo y al cumplimiento de la división sexualizada del trabajo: condición y posición ~Pamí'ko.

Se puede observar esta formación de identidad en la historia del origen de la chagra, donde la mujer es la indisciplinada y por esto debe encargarse del trabajo agrícola ya que, según la historia oral, ella se ganó este trabajo por ser imprudente, *desobediente*.

(...) las mujeres que quedaron impresionadas al ver la chagra completamente dotada de todos los alimentos y de la emoción de ver tal maravilla se orinaron y lloraron de alegría. Por esta acción de orinarse y llorar en la chagra se brotaron inmediatamente toda clase de hierbas y malezas, también se encascaron las yucas. Por eso hoy en día a las mujeres les toca raspar las cáscaras de la yuca y desyerbar la chagra todos los días; son trabajos que deben realizar como forma de castigo por orinarse y llorar en este espacio (...)<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Parte de la historia del origen de la chagra ~Pamíva.

## 2. Hijas de la anaconda.



*Foto 14: Un día de siembra en la chagra. Mano de Jacinta. 2021.*



Foto 15 La sombra de la mano de Jacinta.

Un día en la chagra se cosecha yuca, caimito y coco.

También hablamos, entre el sol y la sombra.  
Sembramos tu ombligo.

Tu tía abuela, Jacinta, abre la tierra de la selva, ahora nuestra.

Aquel ombligo viajero, se entrega al año de tu nacimiento.

Se yace el centro del cuerpo, el tuyo.

Una raíz de naranjo en Chimalhuacán con tu placenta, una raíz de Copoazú en Vaupés.

Tu ombligo, nuestro.

Piel erizada, una pequeña lágrima, un respiro profundo; salieron las palabras ocultas, tierra amarilla, raíces del cacao amazónico abrazan tu centro; las manos de todas tus ancestras también.

Un ritual del linaje materno, mis palabras, tu inocencia, profecías.

Venas que brotan como el río, somos anacondas.

Mano de Jacinta





*Foto 16 La protección ancestral que recorre geoméricamente el cuerpo.*

*Carayurú en espalada de mujer Pamíva. Mitú. Celebración semana del adulto mayor. 2019.*

“Nos crecen los brazos como crecen las ramas  
Como crecen las hojas nos crecen las manos  
Como crecen los días cuando se madruga temprano  
Los segundos, los minutos y las horas  
Germinan, así como los días empiezan y terminan  
Los meses se disfrazan según el meridiano  
Otoño, invierno, primavera, verano  
Y se ajusta el camino a nuestros pasos  
Así como el agua se adapta a su vaso  
Nuestro corazón se aclimata a la altura  
Y nos adaptamos a cualquier aventura”<sup>143</sup>



Sentido gráfico:  
¡Saber la receta!

Foto 17 Sentido gráfico de 65 años.

<sup>143</sup> Rene de Calle 13. Respira el momento [canción].



Este momento:  
olor a humedad  
calor profundo  
sudor permanente  
fortaleza del brazo, la  
columna, la cara y las  
extremidades.  
Ojos llenos de sudor  
salmuera que también  
sazona.  
Tostar el viento y las  
palabras.

Foto 18 Sentido gráfico del Casabe.

#### **Sentido gráfico 65 años:**

Mi tía Beatriz cada vez que hace Fariña instaure cuantificaciones exigentes de producción;  
en un día llega a tostar hasta veinte kilogramos.

Es una mujer  
de espíritu y fuerza  
jovial  
en un cuerpo  
de  
sesenta y cinco años.

#### **Sentido gráfico del Casabe:**

La sensibilidad, la fuerza, su agarre, hacen una y otra vez la receta. El almidón en su punto, la candela también, todo este articulado para que se saboreé bien: grosor, color, olor, sudor... Todos los sentidos expuestos, cada uno articula al otro y allí está una torta de Casabe, inconfundible sabor a casa, mi hogar.



*Foto 19 Se raya la yuca brava en la cocina de Jenny.*

La cocina de Jenny se encontraba en la comunidad de Nueva Reforma. Año 2019. En ese momento todo está ahí, en su máxima expresión: el sentido de la continuidad generacional, acompañada de su suegra; la yuca, el rayo, los canastos a tope; todo en la cocina preparándose para ser comida. Jenny ya no está en su cocina, ni en su comunidad, la violencia la alejó. Ella es valiente.



*Foto 20 Verónica en la limpieza del solar, a candela viva.*

Es tiempo de verano y fin de año. Comunidad de Mituseño Urania. Año 2021.

*Sin palabras...*



*Foto 21 Chagra recién sembrada.*

Comunidad de Nueva Reforma año 2019.

“Kuwai llegó a esta tierra, vio que no había qué beber, no había agua; solo se veía el agua cuando llovía, pero no tenía un lugar donde reposar, la tierra la absorbía toda.

Kuwai regresó, volvió nuevamente donde vivió primero.

Otro viejo lo recibió y le preguntó:

“Bueno, ¿cómo es allá, bueno o malo?”

Él respondió:

“No se puede vivir allá”.

Ahí donde estaban ellos primero sí se podía vivir, había agua, había de todo.

**Ellos conversaban:**

“Pero si allá no hay nada, ¿de qué va a vivir la gente que va allá?”.

Respondió: “pero allá no hay gente, no hay pájaros...No hay nada. Allá lo que hay que hacer son esas cosas para vivir”.

El viejo le entregó a Kuwai una anaconda; él la cogió y se vino, era poderosa esa anaconda; con ella él iba a crear el cauce de los ríos de esta tierra para que la gente pudiera tomar agua”.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Relatores: Mendoza, José; Jaramillo, Roberto; López, Ramón; Vargas, Luis; Giraldo, Daniel. Bogotá 1992. *Relatos Míticos Cubeo*. Servicio Colombiano de Comunicación. Recuperado del *Plan Integral de Vida Indígena Pueblo Cubeo – ZONAL UDIC*. “MAHJE APUEDE VORI JIPOKATEINO”, *En busca de nuestra vida futura*. Convenio CDA – Pastoral Social.



Foto 22  
**Baile de carrizo**

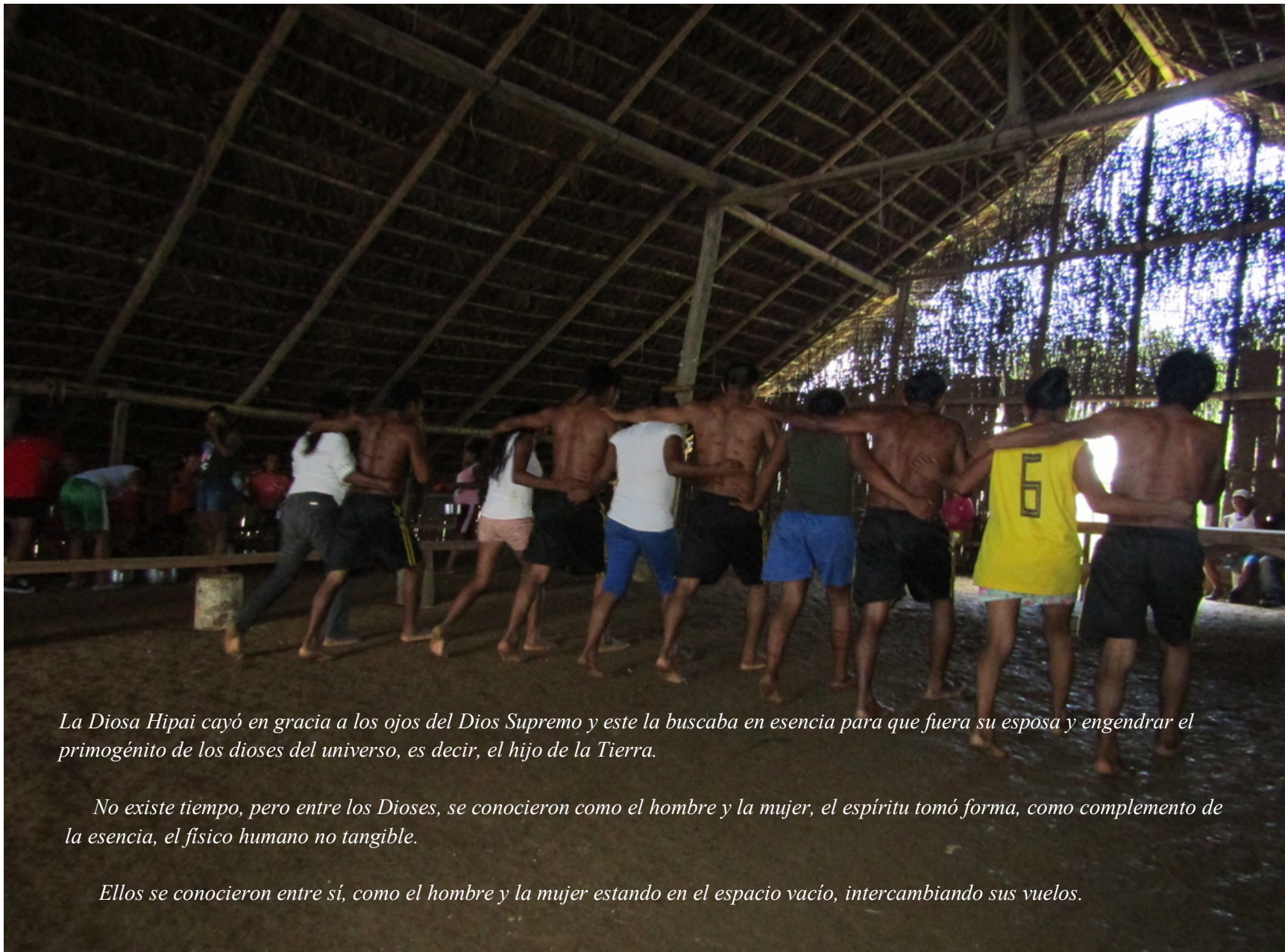
Comunidad Camutí en el intercambio de semillas. Maloca. 2019

(...)Se resalta la biología del amor. Sí, del amor, que celebra el recorrido del pueblo ~Pamíva en esta gran selva, que ha sido cuidada con amor desde el sentir y pensar de cada una de las personas que nos encontramos aquí; y que disoñamos (diseñamos y soñamos) un buen vivir desde nuestras actividades en las chagras, en el río, en la selva, en los hogares, que hacen parte de nuestro diario vivir en armonía en este territorio y que permite que seamos pueblos soberanos en nuestra cultura, nuestro alimento y nuestra espiritualidad(...)<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Un pequeño fragmento de mi intervención en esta maloca (casa ancestral). Fue el primer intercambio de semillas tradicionales de la zona UDIC y que yo lideré. Llevo un profundo aprecio por este momento en mis recuerdos; ese día las lágrimas afloraron en cada palabra, me retiraba del territorio, iniciaba mi camino doctoral.





*La Diosa Hipai cayó en gracia a los ojos del Dios Supremo y este la buscaba en esencia para que fuera su esposa y engendrar el primogénito de los dioses del universo, es decir, el hijo de la Tierra.*

*No existe tiempo, pero entre los Dioses, se conocieron como el hombre y la mujer, el espíritu tomó forma, como complemento de la esencia, el físico humano no tangible.*

*Ellos se conocieron entre sí, como el hombre y la mujer estando en el espacio vacío, intercambiando sus vuelos.*

**Foto 23:**

Ceremonia del Dabacurí. Intercambio de semillas. Maloca de Camutí. UDIC. 2019. Fragmento (Valencia, 2019)

Planta tus pies como dos raíces'  
Con ese tumbao' puede que me hechize'  
Cuidao' que no te pise, mamita con cautela  
Sacude la tela en el nombre de tu abuela.<sup>146</sup>



**Foto 24:**

*La bienvenida o despedida a los visitantes*  
Caño Cuduyarí. Año. 2021.

---

<sup>146</sup> Calle 13. (2009). La Jirafa [canción].

### 3. Etapas ~Pamínomiva.

Este apartado expone las etapas en el cuerpo de las mujeres ~Pamíva, que se han configurado en diferentes épocas, lo que mantienen vigente la manera en que se transmiten los conocimientos; además, se expone el cómo se acompañan estas etapas por las madres, abuelas y las familias. Para comprender el cuerpo de la mujer y las tradiciones que lo impactan, es necesario adentrarse en segmentos de las historias de vida que son comunes a las mujeres aquí escuchadas. Aunque estas etapas no se viven en el mismo momento (tiempo calendario), se viven en las etapas de la vida de cada una de nosotras.

Hay que determinar la manera en que pueden entenderse las etapas del cuerpo femenino, las cuales transcurren con normativas y experiencias que detallan el sentir. De igual manera, hay que asumir las responsabilidades complejas que se presentan en las etapas de la menstruación, de conseguir o tener pareja y de ser madres; así como la manera en que se supone se debe cumplir con los formatos tradicionales de crianza, además de llevar una familia que comunitariamente aporta alimentos y trabajo.

Cada experiencia que se escucha de las mujeres abre recuerdos y anécdotas dolorosas, que dejan en evidencia la importancia de hablar de estos eventos intensos y traumáticos para comprender cómo se vive hoy la concepción de lo tradicional que no esté ligado a la desesperanza.

#### A. Avía: Sol de noche, sol de día. La menstruación.

Las niñas (hiédoko) pertenecientes al pueblo ~Pamíva atraviesan diversas etapas que están estrechamente conectadas con su cuerpo. Estas etapas y emociones comparten elementos comunes, como el orden de los sentimientos que dan forma y estructuran la figura femenina, las costumbres que emergen en el momento en que tienen su primer periodo menstrual, y la cultura que las aísla y les prescribe un esquema de dietas alimenticias especiales.

Estas estructuras de atención hacia las adolescentes van evolucionando con el paso del tiempo y las generaciones ~Pamí'ko.

### **Esperanza**

A mí me bajó eso, yo no sabía que era el periodo...

Cuando le conté a mi mamá ella me dijo que yo estaba mirando hombres y me encerraron quince días en la casita.

No me mandaron a tomar agua, ni comer; mejor dicho, me castigaron por brincona. Por no hacer caso me llegó el periodo; eso decía mi mamá.

A los quince días mi papá me rezó.

Yo me quedé encerrada, no me dieron toallas higiénicas, no existían en ese tiempo; me dieron unos trapitos. Y yo les dije: ¿por qué ni siquiera puedo tomar agua? Y me dieron poquita agua rezada, todo era rezado y mi mamá me repetía que era mejor así, o era peor cuando tuviera hijos.

Yo salí casi verde del encierro, salí muy pálida sin fuerza.

Mi hermana mayor fue la que me explicó todo lo que sabía sobre el periodo menstrual y cómo usar los trapitos.

La verdad por eso yo ya les tenía miedo a los hombres.

(Esperanza, 2022)

### **Carmen**

Mi mamá era muy secreta y nunca nos habló del período menstrual.

Imagínese que un día estábamos en la comunidad y a la casa llegó un lagartijo que suena de noche y llegó a cantar a la cocina. Sonaba pin- pin, pinnn-pinnn (onomatopeya), y estábamos nosotros cocinando manicuera para tomar, cuando la prima que estaba en la casa le dijo a mi mamá:

-Mire tía, está sonando el guio (culebra).

Entonces mi mamá dijo:

- ¡Ay seguro esta chinita ya le llegó el periodo!

Y me miró y me dijo:

- ¿A usted ya le llegó el periodo? ¡Usted no me quiere decir!, ¡Le voy a pegar!

Y yo le dije:

- ¿Qué es esooo? ¿qué es eso lo que dice usted? ¡yo no sé nada de lo que usted dice!

Y entonces, me dijo la prima: es cuando le sale sangre del cheché (refiriéndose a la vagina).

Yo le dije:

- ¡Yo no sé nada de lo que está diciendo usted!

Y entonces el bicho seguía sonando y entonces me fui de la cocina, así quedó eso ese día.

Resulta que mi papá y mi mamá se fueron al otro día al monte a mariscar; se fueron a esperar la danta al salado y allí fue cuando el bicho regresó a la casa a cantar. Entonces, yo le pregunté a mi hermano mayor y le dije que mi mamá me quería pegar con cáscara de guama. Yo tenía rabia de que me fueran a pegar. Y le conté lo que había pasado y fue mi hermano el que me dijo que cuando la niña se desarrolla, le va a llegar sangre en el cheché: “usted tiene que decirle a alguien que está orinando sangre. Todas las mujeres sacan sangre. Usted pasa a ser señorita.”

Ese día nos reunieron en la noche a las tres hijas y desde allí no me dejaban tomar mingao con sal, ni lulo con sal, nada de sal.

...Cuando tenía diez y seis años, una noche soñé que yo me estaba pintando Carayurú<sup>147</sup> en los pies y en las manos, que yo estaba bien bonita con Carayurú; como ese es el lujo de nosotros los indígenas. Y ese día me desperté mojada, y yo dije: pero cómo yo me oriné ¿cómo me oriné?

Cuando fui hacer chichí (orinar) al patio, me bajaba la sangre entre las piernas y yo me abracé de un estantillo que había allí y me puse a llorar.

Mi papá me escuchó llorar y bajó a donde yo estaba. Entonces yo le dije que estaba orinando sangre; en ese momento no recordé de lo que me habían dicho mis papás y mi hermano.

Entonces, mi mamá y mi hermano bajaron y me dijeron que se debía hacer.

No se me olvida que cogieron una toalla vieja, mi hermano la cortó en cuadritos y me explicaron cómo ponérmelas y de una vez me subieron a la pieza (habitación). Mi mamá calentó agua y me bañaron con agua calientita. Y no me dejaron bañar en el río; esos días tocó agua caliente y estuve todo el tiempo en la pieza. Me decían que tenía que estar encerrada y bañarme así porque si no después iba sufrir de dolor de oído y dolor de hueso, de todo eso se sufría y me encerraron los tres días, lo que me duró el periodo.

También recuerdo que mi mamá llamó a mi abuelo, el papá de mi mamá, para que me rezará.

Me rezaron con Carayurú y mi mamá solo me daba hormigas y casabito delgadito para comer, nada más. Nada de ají, nada de sal; estos tres días fueron así. Mi abuelo me rezaba todo, todo lo que me comía.

Los tres días me castigaron.

Mi mamá decía: si usted se porta juiciosa, usted toda la vida va a ser juiciosa. Usted no puede salir de la pieza donde está encerrada.

La segunda vez que me llegó también tocaba contarle a mi mamá, ella decía: qué tal que usted vaya a la chagra y se tropiece con algo y se le hincha el pie. Eso decía mi mamá. Tiene que contar, y también decía que los gusanos de plátanos se convierten en hombres y él se acuesta con usted.

---

<sup>147</sup> El Carayurú es una pintura natural de color rojo que se usa como maquillaje tradicional para proteger el cuerpo. El Carayurú es rezado por cada persona que lo usa.

Ella me decía que el gusano se convierte en un hombre y en el sueño, él le viola a uno para tener un hijo que se va a arrastrar en el suelo.  
Cuando usted sueña con un hombre bonito, tiene que contar para protegerla rápido, toca rezarla.  
(Carmen, 2021)

Según la etnografía Makuna, en su texto *“Tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua en el Vaupés”*, la menstruación es una sangre diferente al resto del cuerpo y a la que corre por las venas; es algo malo que viene de la naturaleza del aire. Sin embargo, la menstruación es un cambio de cuerpo y vida por medio de la cual, la mujer se fortalece y revive el pensamiento y su cuerpo.

La menstruación es para que las mujeres sirvan sus etapas de curación; por ejemplo: cuando se casan, cuando tienen hijos, cuando están embarazadas, o cuando dan a luz (Arhem, 2004).

Así como las mujeres Makunas, las ~Pamíko en su etapa de menstruación manifiestan cambios a través del cuerpo. Las etapas de reproducción y maduración física inician en la mujer y reflejan las emociones que, según sus historias de vida, se basan en el miedo, pues llegan enfermedades o maldades al cuerpo; llega la desconfianza de hacer cosas, estar en lugares o mirar a los hombres.

También hay un aspecto que se desea resaltar y es el alimento en tiempos de la menstruación, el cual juega un papel esencial en el cuidado del cuerpo. Esto parte de las emociones establecidas por valores sobre la forma de actuar como mujer, y coincide el inicio de la etapa reproductiva (la mujer que ya puede tener hijos/as, y ya puede casarse y hacer un hogar). También están presentes las dietas para las mujeres que no comen en los días de menstruación, las que no cocinan en este tiempo y las que se les mandan a rezar cada uno de los alimentos.

Entonces, si una niña está encerrada cuando le llega su primer periodo menstrual, con dieta o sin ella, cada parámetro establecido les permitirá en un futuro mantener la cultura y tener bienestar corporal, familiar y comunitario.

Lo anterior resuena cuando Le Breton habla de la dimensión cultural, que desarrolla direcciones precisas en el inmenso campo de lo posible contenido biológicamente por el

cuerpo (Breton, 1998:152). Se crean rasgos comunes cuando se establecen las dietas y las limitaciones de las mujeres menstruantes. Son varias las maneras de reflexionar sobre la menstruación en estos lugares de resguardo; lugares que con el tiempo y las generaciones cambian o se mantienen, según la cercanía con la concepción de lo bueno y malo, frente a los preceptos o formas en que las madres e hijas transmiten y reciben la información sobre cómo funciona su cuerpo y cómo se transforma con las etapas.

#### **Luz Élida**

A los 15 años fue mi primera regla. Estuve en San Javier, allí estudiaba y estaba internada (se refiere a que vivía en el colegio). Mi abuela me explicó cómo le pasa a uno eso; yo ya sabía que me iba a llegar.

En ese tiempo no se conocía las toallas higiénicas. Mi abuela me dijo que buscara un trapo y me dijo cómo tenía que ponérmelo; yo lloré la primera vez, tenía mucho miedo.

Mi abuela me dijo que ya podía quedar embarazada, con eso. También me decía todo el tiempo que tenía que respetar a los hombres.

Ella me contó todo lo de las relaciones sexuales, de todo eso, de cómo tener hijos.  
(Luz Élida, 2021)

#### **Beatriz**

La primera menstruación es un peligro, es de mucho cuidado. En ese tiempo mi papá nos llevó a la cauchería, yo tenía como 13 años y me bajó cuando estábamos en la cabecera de Carurú. Yo lloraba y mi mamá también lloró ese día. Mi abuelito me rezó, me sopló para protegerme.

Con los caucheros no pude hacer mi dieta, los caucheros eran malos y no pude tener dieta.

Con mi interior y toallitas, trapitos, así pasaba eso, y en el río lavaba y secaba todo. Yo tenía tristeza porque estábamos en pleno monte. Me dio miedo de no hacer la dieta y por eso mi papá me rezó con cigarrillos que tenía y también me rezó con Caraña<sup>148</sup>.

(Beatriz, 2021)

Le Breton tiene razón al hablar del cuerpo y su existencia en la generalidad de sus componentes; esto, gracias al efecto conjugado de la educación recibida y a las identificaciones que condujeron al niño o niña a asimilar los comportamientos de su

---

<sup>148</sup> La Caraña, es la resina de un árbol sagrado. Se usa como protección cuando es rezado e intencionado a través de la palabra. Cuando se revuelve con Carayrú, se unta en el cuerpo y es un tatuaje temporal que puede durar varias semanas.

entorno (Le Breton, 1998:161). Este debate se abre sobre la corporalidad y los ciclos naturales que tienen las mujeres pertenecientes al pueblo ~Pamíva. Es decir, aquello que causa la condición de ser mujer en el mundo sociocultural, entre los valores y las restricciones que se deben seguir al amoldar la figura femenina, digna de un reconocimiento masculino y, también, femenino por parte de las otras mujeres mayores.

El pueblo ~Pamíva propone, desde la corporeidad de la mujer, posiciones y condiciones sobre cómo organizar la vida a través de los modelos de comportamientos ideales de una ~Pamí'ko, modelos que incluyan su cuerpo y vida. Cada etapa responde a un aprendizaje que se anuda a la cultura y suprime sentimientos o emociones que pueda concebir la mujer. Lo importante para la familia, es enseñar a la mujer cómo llevar el periodo menstrual de manera responsable; así como la sexualidad o el embarazo. El compromiso está en cuidar el cuerpo físico para no verse afectadas en las siguientes etapas o con la llegada de los años. A esto se anuda los valores de cuidado espiritual. El proceso del rezo en esta fase, se aproxima a su deber ser social, así como a su entender espiritual que legitima cómo actuar y cómo sentir; tomando en cuenta que, desde los relatos, este sentir ha sido desde el miedo, el desconocimiento y otro reconocimiento de la mujer que ya menstrua.

Estas líneas ponen en reflexión cómo la corporalidad de la mujer se conecta con lo colectivo o comunitario y se ajusta según las creencias y valores. Parte del saber colectivo de lo que se debe hacer en la menstruación, es guiado por los consejos de los abuelos y abuelas que guían en la palabra, el rezo y en los lineamientos de cómo se debe sobrellevar estas etapas.



Su cara te deja claro que ella te mira.  
La belleza aquí no es aquello que disfrutas  
mirando,  
sino aquello que te gustaría que te mirara.  
La belleza es la esperanza de que te reconozca  
y te incluya en la existencia de lo que estas

mirando.

(Berger, *Para entender la fotografía*, 2015)

*Foto 25 Jacinta, mi tía en una tarde de verano,  
comiendo Casabe de almidón con hormigas  
Manivarás. 2021.*





*Foto 26 Ñekó María López. Mi abuela, madre de Jacinta, mi genética, mi ancestra paterna. Archivo familiar.*

## B. Casarse, ser madre ~Pamí'ko. La vida adulta.

Cuando yo iba a la chagra y llegaba a la casa, él siempre me saludaba:

- ¿Ya llegó?

- ¡Sí, ya llegué!

Eran los momentos más felices para mí.

(Gilma, 2022)

El presente apartado desea exponer la vida de las mujeres, quienes describen sus etapas en la adultez, y cómo perciben el tener una pareja, tener un hombre a su lado, compartir lo cotidiano con el compañero de su vida. Además, se va a hablar de la construcción de sus hogares, la percepción del querer, el paso por el embarazo, sus cuidados y las responsabilidades agroalimentarias afectivas y destrezas de la corporalidad que abarcan estos tiempos.

Hacia varias voces nos dirigimos, con el radar en lo que Graciela Montes propone como *la palabra misma o el juego de la palabra* o, mejor dicho: la significación. Esta encarna en ella y se vuelve a su vez cuerpo sólido y perseverante, menos fugaz que la voz, más capaz de derrotar al tiempo. Una conquista de la inmortalidad en cierto modo (Montes, 1999).

El destino mío era eso porque conocí al profe, a mi esposo. Yo ya veía al profe de antes, él era practicante de la Normal. Cuando lo conocí, él me buscaba a la casa. Yo no sabía qué era novio, ni nada, y a los quince días me fui a vivir con él.  
(Esperanza, 2021).

Al hablar de las relaciones de pareja, el amor y lo que conlleva crear una familia en el pueblo ~Pamíva, se exponen semejantes entre las mujeres, con el abordaje de sus sueños, deseos y formas de querer.

Para comprender este apartado se propone, por ahora, ahondar fuera de las perspectivas teóricas que encasillan, en una primera instancia, la vida cotidiana ~Pamínomiva. Más bien, la intención es conocer de primera voz los sentires de estas mujeres en estos lugares y la manera en que se perciben estas emociones. Entonces, de momento, la idea es no sombrear con el paraguas "objetivo" sino, en cambio, escuchar estos matices emocionales situados que buscan comprender o, más bien, contar las miradas

de quienes construyen la identidad femenina ~Pamíva a través de la cultura, la maternidad, y el ser pareja.

Esta escritura anhela recoger, reflexionar, ampliar o limitar estas apreciaciones a través del cuidado y respeto que cada mujer se merece.

En este orden de ideas, el sentir ~Pamí'ko se traduce en las vivencias que proporciona la representación de la construcción femenino/masculino, sentir/cuerpo, cumplir/hacer, razón/emoción, tiempo/palabra, niña/mujer, y mujer/madre/indígena amazónica.

Habría que decir también que el inicio de esta sección se conecta con el apartado anterior, el cual habla sobre la primera menstruación y el cuidado del cuerpo. Estos detalles abren cuadros que ratifican las normatividades comunitarias y ordenan la maduración del cuerpo y pensamiento de la mujer, ya considerada adulta. Por lo tanto, la esposa debe conocer las actividades que se requieren en el hogar y la chagra.

La transición en la formación ~Pamí'ko se debe saber y hacer en los tiempos, formas y situaciones que les corresponden para vivir correctamente junto con su compañero (según lo establecido por la cultura, por el consejo de mayores). Lo anterior, corresponde a las responsabilidades directas de la mujer sobre la producción de alimentos con sus propios cultivos, con el fin de aportar la cuota en casa, cocinar, conocer las recetas tradicionales y familiares; además de comprender los quehaceres de la casa para, de manera garante, lograr el legado generacional, tener esposo y tener hijos que sigan con la herencia como clan, pueblo, cultura.

Todas estas observaciones nos transportan a estas *grafías* identitarias y agroalimentarias.

\*

### **Beatriz de 65 años.**

Es tiempo de verano, amanece más temprano, desde las cuatro a.m. estoy de pie para iniciar a empacar. Salimos de viaje. Vamos para la comunidad de Ceima Cachivera, a la casa de mi tía Beatriz, a su chagra.

Ya son las seis treinta a.m., llegamos temprano.

Es sábado, día en que ella descansa de sus actividades agrícolas, lo hace con la esperanza de recibir a la familia, atender a quienes la visiten.

Llegué con mi bebé y una muchacha joven llamada Camila, ella me ayuda con el cuidado de mi hija, me apoya en los tiempos que necesito hacer cosas<sup>149</sup>.

Viajamos las tres en una vieja moto marca Auteco Bajaj 125 (me la prestó mi padre). Manejé por carretera destapada; entre barrancos y arenas, llegamos.

Llevamos un pan fresco, un kilo de pescado (cachama roja) y una bolsa de 5 litros de agua potable. Son las siete y tanto de la mañana y allí estamos en la cocina. El lugar preferido de ambas, de mi tía y el mío.

Ella aviva la candela de su fogón y me pregunta:

- ¿Hija, quieren tomar mingao de piña?

- ¡Delicioso!

Le respondo con entusiasmo pues es la receta de Ñekó (mi abuela), es mi favorita. El mingao se hace a base de almidón de yuca y piña madura.

Mientras se calienta el mingao, busco un espacio en la cocina para guindar la hamaca y darle teta a mi bebé.

Mientras amamanto, mi tía me pregunta por la familia y cómo está todo por Mitú. Nos ponemos al día en lo presente familiar.

Acabo de darle leche a mi hija, quien luego se va con su cuidadora Camila a ver los pollos y los pescados.

En ese espacio comienzo a tomarme el mingao y le digo:

-Tía, me gustaría hablar contigo, que hablemos de tu vida, ya sabes, para mi trabajo y para saber los chismes ocultos de la familia.

Ella suelta una sonrisa por el comentario; y me dice: “sí hija está bien.” Mi tía se sienta, sin afán.

Siempre la veo trabajando, la veo ocupada, pero en este momento, se sentó para hablar conmigo de manera plácida.

Iniciamos hablando de algunas vidas ajenas antes de entrar a sus recuerdos; el chisme allí estaba fluyendo.

Hasta que llegamos al tema de la vida con los hombres, cada una con su experiencia y sentir.

En este espacio calentito al lado del fogón, en una mañana fresca, tomando mingao y mirándonos a los ojos, me cuenta:

---

<sup>149</sup> El ser investigadora y madre de una bebé, pone a mi decisión el contratar una “niñera”, alguien que me ayude a cuidar a bebé. Así pude hacer campo acompañada de mi criatura; lo cual se hace más cansado y complejo, pues en cada movimiento somos tres personas, tres para hacer en campo: la mamá que amamanta e investiga, la bebé y la persona que ayuda a cuidar a la bebé mientras la mamá trabaja.

Cuando era joven los hombres nos perseguían, a mí y a su tía Jacinta, pero nosotras decíamos que no, no queríamos saber nada, pero nada de hombres. Allí cayó mi esposo (se refiere a que él también la perseguía).

La verdad yo no quería hombres.

¡No quiero hombres!

Eso pensaba yo de joven.

La viejita donde trabajaba me decía: “Unos hombres son buenos y otros malos...”

Y con ese pensamiento yo miré a mi esposo tres años. Yo lo miré ir y venir; pero nada más.

Él era lechero, así lo conocí a él.

Él me decía: “usted es hija de Kubea”.

Él me llevaba tres años de edad. Yo en ese entonces tenía 16 años más o menos.

El papá de él vino a pedirme a la señora donde yo trabajaba, la viejita, la señora Gilma; ella me preguntó: “¿usted se quiere ir con él?”

Yo le dije asustada: yo no quiero ir.

Yo pensaba: ¿qué tal que sea malo?

Y le pregunté a la viejita.

- ¿Si es malo ese hombre, yo me regreso?

Entonces ella me dijo: “Bueno hija, usted puede regresar”.

Así fue que me fui con él, su tío. Él me dijo: “hasta que yo me muera la voy a dejar a usted”.

Y apenas me vio mi papá que tenía marido, él se puso a llorar.

Yo le dije:

-Papá este hombre me sacó a vivir.

-Ustedes las mujeres son así, no como los hombres.

Así me dijo mi papá.

-Allá usted, sólo usted sabe.

Ya después con los días me dije: “¿qué está pasando? ¡ya me encarté!, ¡ya qué está pasando!”

Es duro.

En este instante le pregunto:

-Tía, ¿cómo duro? ¿qué era duro?

Me responde:

-Esas cosas de grandes.

Se refiere a personas adultas. Pienso que habla de sus primeros encuentros sexuales. No pregunto más aquí, la percibo incomoda con la consulta.

Ella sigue contándome:

Nosotros vivíamos bien, él me decía qué hacer. Siempre hacíamos todo juntos.

Él me hacía bien, mucha gente me dijo que estaba muy joven, pero así yo me casé después con él.

Igual yo mantenía mi chagra, nunca paré, tenía todas las frutas de la chagra. Yo le hacía comida de blancos (él era blanco/mestizo), yo hacía quiñapira, todo se hacía, un día hacía una cosa y otro día cocinaba tradicional...

En ese momento entra a la cocina Camila con mi bebé y se pausa la conversa. Se pone la atención para mi hija.

Luego de un tiempo nos vamos a recoger uvas caimaronas, caminamos unas horas entre la chagra, recogiendo piña, frutas silvestres y semillas para hacer artesanías y palos de leña. Así se pasó la mañana y parte de las horas de la tarde.

Nuevamente llegamos a la cocina –es una casa–. Mi tía coloca la leña y la olla para hacer quiñapira con el pescado que le llevé.

Mientras tanto, me voy a un riachuelo que está cerca de la cocina y ahí baño a mi bebé, jugamos y nos refrescamos de la caminata tan larga. Con la frescura del baño, el cuerpo de la bebé se relaja y se duerme; la pongo en la hamaca. Pasados unos minutos comemos la quiñapira que ya estuvo.

Mientras comíamos, empezamos hablar sobre los hijos de mi tía, mis primos, y la vida de ellos, así como historias de la abuela; salen a relucir otras situaciones familiares que no conocía. Ya pasó una hora y media.

Se levanta mi hija. Ya son más de las tres de la tarde, debemos regresar al pueblo. Organizo todo para nuestro retorno. Antes de regresarnos al pueblo, en el momento de despedirnos, le pregunto a mi tía Beatriz:

- ¿Tía cuál fue su momento más feliz con mi tío?

Ella, me mira y se ríe. Suspira un poco y me dice:

-Mi momento más feliz era cuando salíamos al parque los domingos, a dominguear. Así me gustaba a mí.

Le pregunto nuevamente:

- ¿Por qué te gustaba ir al parque?

-Íbamos a la santa misa, salíamos y comíamos algo. Estábamos con los niños, nos arreglábamos bien el domingo. Me gustaba mucho ese momento.

Nos abrazamos, le agradezco por su tiempo y también por las uvas y fariña que nos empacó para llevar. Ya es tarde y nos regresamos antes de que anochezca; los zancudos ya hacen su trabajo de picarnos el cuerpo. Regresamos por la carretera; el tiempo se mantuvo fresco, el ruido de las chicharras nos acompañó en el regreso.





Foto 28 Recolección de uva caimarona, caminos entre chagras. El límite de la chagra quemada, la chagra en producción. Mi semilla humana presente en este caminar. Comunidad de Ceima Cachivera en tiempo de verano. Año 2022.



Foto 27 Camila baja las uvas caimarona en una chagra de yuca brava, plátano y piña. Uva caimarona (*Pouroma cecropiifolia* Mart.) Ecología: se desarrolla en zonas de bosque húmedo tropical, primario o secundario, a una altitud entre los 100 a 1.100 m.s.n.m. De origen nativo. Distribución geográfica: Colombia, Ecuador y Brasil. 2002. (Agronet, 2022)

Carmen 63 años.

Es de noche, Mitú está calorosa. Visito a Carmen en casa de su hijo menor; mi hija me acompaña, llevamos pan.

Carmen esta acostada en su hamaca con su nieto de 6 años, quien está viendo videos en un celular. La hamaca esta colgada entre el patio y la cocina, es un espacio abierto. Nosotras nos sentamos del lado de la cocina; allí entra viento fresco y podemos entablar una buena charla con ella. Me organizo en el espacio y le digo:

-Voy a comenzar a grabar, pues hoy estoy con acompañante y anotar en el cuaderno con bebé en brazos está complicado.

A lo que ella responde:

-Así es cuando uno es mamá, le toca buscar las maneras de seguir adelante.

Le respondo:

-Efectivamente, nos volvemos recursivas.

Damos inicio a la conversación.

-Bueno, querida Carmen, me gustaría seguir escuchando su vida. Me encantaría que habláramos sobre su experiencia de enamorarse y cómo vivió y sintió usted el enamoramiento.

Ella suspira. Le pide a su nieto que juegue con ese aparato en otro lado (se refiere al celular), él se va del lugar y ella empieza hablar:

-Yo nunca supe qué era enamorarme. A los tres días el señor le pidió la mano a mi papá y es ahora el papá de mis hijos.

En ese entonces, las monjitas nos explicaban a uno cómo se recibía al hombre y cómo venía la criatura y todo eso; la escuela nos explicaba cómo debía ser uno en la casa con la familia. Yo estudié hasta quinto de primaria con las monjas.

Bueno, recuerdo bien ese tiempo con las monjas, la comida del internado era fea. Me hizo erizar el recordar

Carmen pone cara de asco y se toca los brazos con la piel erizada, con la piel de gallina.

-Ellas nos daban comida dañada; era comida con gorgojos, era feo.  
Yo estaba con las monjas y en las vacaciones me conocí con el papá de mis hijos.  
Yo creí que él era un amigo, para uno jugar. Yo no sabía qué era un marido, creía que era para jugar; en esa época yo tenía 22 años.  
Para mí era un fuego (juego).  
Y él me decía que tenía que lavarle la ropa y hacer oficio.  
Mi esposo era blanco y yo lo atendía como decía mi mamá. Yo me sentía como una niña, que hacía las cosas de la casa.  
Al año, quedé embarazada, mi suegra me cuidaba a mí.  
¿Qué es el embarazo? ¡yo no sabía que era eso!  
Me daban jugo de remolacha porque yo vomitaba mucho.  
Yo no podía comer casi la comida de los blancos y la que le gustaba a mi compañero.  
Mi suegra me decía que comiera eso, pero yo hacía mi comida aparte. Hasta que mi suegra me enseñó todo (se refiere a cocinar con recetas diferentes a las ~Pamíva).  
Yo recuerdo que una vecina me dio un remedio para que tuviera el bebé rápido.  
Mi mamá me dijo que abriera las patas y me colgó en una hamaca.  
Y luego me llevaron al hospital.  
Yo era como una niña consentida y las mujeres indígenas no pueden consentirse.

- ¿Por qué consentida? - Le pregunto.

-Eso decían los chismes, eso fue dañando todo porque decían que yo era consentida.  
Allí comenzaron los problemas y así mismo, cuando yo vivía con él, yo ya no chagriaba más. Así fue, cuando me fui con el señor (se refiere a su pareja).  
Yo ya cocinaba todo lo de los blancos y luego me fui a vivir a Villao.  
Pasó el tiempo y parí a cuatro mujeres y mi esposo me dijo que me iba a matar por no tener varones.  
Y menos mal, mi quinto hijo fue varón. Él me dijo que iba cambiar cuando naciera un hijo varón. Y pues nada cambió, todo empeoró.  
Yo regresé a Mitú e hice mi ranchito acá en Mitú, esta casa, cuando este pueblo era pequeño como una comunidad.

Con el tiempo acá, mi mamá me dijo que yo tenía que andar dónde estaba el papá de mis hijos. Y pues yo no quería, él me pegaba, él me quería matar. Yo vendía quiñapira en la maloca. Cuando me separé, y por el consejo de mi mamá, me fui nuevamente a vivir con él.

Cuando yo llegué Arauca donde estaba él, pues me encontré que el señor tenía dos mujeres y me toco criarle una niña.

Yo andaba con todos mis hijos y luego tuve otro hijo varón.

Él me quería quitar a dos de los hijos varones. entonces le dije, que lo iba a demandar pues él quería vender a mis hijos...

Carmen empieza a llorar en ese momento. La nostalgia llega a mí, así como la angustia de no saber cómo manejar mi llanto frente a ella. Me quedo sin palabras, muda. Ella se sienta en la hamaca y se limpia sus lágrimas con su blusa; yo me atraganto mi llanto. Queda un momento en silencio. Mi hija se quedó dormida entre mis brazos, yo solo la miro a ella y agradezco por nuestra vida. Casi un minuto de silencio. Carmen se recuesta nuevamente y sigue hablando.

-Para sacar adelante a mis hijos, yo vendía comida, hacía de todo para mis hijos.

Yo vendía quiñapira, casabe, almidón, vendía las piñas grandes, vendía lo que necesitaba y también las piñas pequeñas para hacer manicuera.

Regresar y coger nuevamente el ritmo, el hábito de hacer las cosas en la chagra, es duro. La verdad yo me sentaba llorar, me sentaba a llorar por la noche y decía: "Virgen santísima, como voy a mantener tantos chinos (hijos), ¿con qué los voy a mantener?".

Y yo, gracias a Dios, a ningún político ni a nadie le pedí.

Mi mamá siempre me decía que uno nunca se moría de hambre, y la abuela de ellos, mi suegra, también me decía: "usted es una mujer muy berraca, usted es capaz de vender un tercio de leña para comprar una panela".

Y yo siempre le rogaba al alma bendita de ella que me diera valor.

Yo regresé a vender quiñapira en la maloca. Yo conseguía el pescado y una vez un señor me prestó treinta mil pesos, para yo comprar un pescado. Y él me dijo que me apoyaba y me dijo que me regalaba los treinta mil pesos. Eso fue un regalo de Dios.

Con su tía Beatriz yo saqué casabe, fariña y allí saqué comida para mis hijos. Yo decía: "yo tengo que ser berraca, como decía mi suegra. Ella, desde el cielo, me ayudaba".

Yo tenía puras hamacas aquí en casa, yo crie a mis hijos con puras hamacas.

Un día me hice cien mil pesos con la venta de una lapa.  
Yo lavaba ropa a los policías y les cosía la ropa.  
Yo hacía empanadas, pasteles y me iba al colegio a vender y hacía también  
avena.

En ese momento su hija menor nos dice que está servida la cena, que nos invita a comer.  
En ese instante se para la conversación.

Carmen se levanta de la hamaca, va al lavadero que está en el patio y se lava la cara. Nos organizamos en la mesa que está en la cocina; comemos arroz con huevo y tomamos chivé (agua con Fariña). Terminamos de cenar. Son más de las nueve de la noche. Organizo mis cosas, me despido de las personas del lugar y le digo a Carmen: “espero seguir la charla en algún momento”.

Ella me abraza y me dice: “siempre bienvenida, allá es su casa también”. Se refiere a su chagra, donde vive y vende comida tradicional. Nos despedimos con miradas tristes.  
Me voy con mi bebé, quien duerme entre el cargador, cerquita de mí. Mientras voy de camino a casa, llevo un nudo en la garganta, seguramente es el llanto que acumulé. El aire de la noche me ayuda a respirar y a pasar la saliva salitrosa. (20/01/2022)



**Foto 29**  
*Carmen haciendo comida tradicional para vender.*  
Comunidad Ceima Cachivera. 2022.

\*

## **Afecto**

Estos espacios de conversas, en el que emergen palabras que recuerdan emociones, me dejan sentir un acercamiento íntimo a la escucha. Esa cercanía que remueve mis emociones personales, especialmente las tristes, y que describen un sentir compartido. O simplemente se entiende el dolor de la otra persona sobre mí: el abrigar o descubrir esta emoción que se acompaña de las lágrimas, expone un panorama en el que *soy afectada*<sup>150</sup>.

No solamente es la historia de vida de Carmen la que me deja un sin sabor. Hay otros momentos e historias de mujeres, donde escucharlas me hace imaginar y pensar en lo difícil y dolorosas que son estas situaciones de ser pareja, madre, o simplemente ser mujer indígena no escuchada.

El llanto está presente, se retiene el agua, sale disimuladamente, luego brota por partes y allí está: el sentimiento que se desagua por los ojos, las lágrimas, es lenguaje no verbal.

Agua salada, cruzando nuestros espejos del alma. Se comunica la emoción a través de la salmuera humana.

Como dice Graciela Montes:

Somos nuestro lenguaje. Significar es nuestra actividad fundamental desde el comienzo. Y, si bien la palabra no es el único modo de construir sentido, como trataré de recordar en todo momento (a veces se construye sentido con un acto), no cabe duda de que, a lo largo de nuestra historia, termina por ocupar casi por completo el territorio. Que era lo que decía Wittgenstein:  
“Mi lenguaje es mi mundo, y, acerca de lo que no es lenguaje, se debe guardar silencio” (Montes, 1999)

\*

---

<sup>150</sup> “Ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico” (Favret-Saada, 2013)

Esperanza 44 años.

-Bueno, Esperanza, gracias por permitirme este espacio para hablar de su vida. Empezaré a grabar. ¿Está bien para usted?

-Sí, Indira. Pues gracias a usted por venir hasta acá.

Después de un tiempo de conversar con Esperanza, sentadas en la sala de su casa, llegamos al tema del enamoramiento y el embarazo. Después de casi media hora de conversación, salió este tema:

-Mi papá me entregó al profe y le dijo a él que me enseñará todo.

La verdad yo pensaba que el marido era vivir con un amigo, como el papá de uno; en esa época yo no sabía nada de relaciones sexuales.

Para mí fue una experiencia dura. Yo no sabía qué era tener relaciones (se refiere a la sexualidad). Yo me puse a llorar, ¿qué voy a hacer con ese señor 10 años mayor que yo?

Y pues mi marido me enseñó y me dijo qué hacer. Me dijo que no tuviera miedo; él me habló y me enseñó muchas cosas. La verdad al principio a mí me daba pena vestirme delante de él, pero él me enseñó muchas cosas (se refiere a la sexualidad).

Él me decía: "no tenga miedo, yo no soy su papá".

Pero yo tenía miedo.

En este tiempo no existía la planificación.

Mi primer hijo que nació, yo le preguntaba a mi mamá como era y ella me decía: cómo usted lo hizo, va a salir y va a saber cómo mantenerlo.

Mi hermana fue la que me habló del embarazo. Yo tuve una hermana soltera y mi papá decía que eso era mala seña (así dicen las personas mayores cuando algo malo esta por suceder). A los seis meses de vivir con el profe quedé embarazada. Yo ya no quería comer, ni que él me tocara. Yo decía: ¿qué es lo que está pasando? Y los que saben, me dijeron: "usted está embarazada". Y sí, estaba embarazada. Pues a mí me dio muy duro, porque no estaba preparada para tener hijos, y pues así yo acepté el embarazo.

La verdad, en mi primer embarazo yo me enfermé mucho y él (su esposo), me mandó para Mitú.

Cuando llegué a la casa de mis padres, mi mamá lloró cuando me vio embarazada, pero yo sentí que en ese momento me quisieron más.

Cuando llegué a Mitú, ellos pensaron que él me estaba devolviendo. Pero yo les dije que no, que él me mandaba para que me revisarán en el hospital porque me sentía enferma.



Allí estuve unos días con mi familia, luego me fui para donde mis suegros. La experiencia de los suegros fue de miedo. Yo tenía miedo porque yo no sabía la lengua Siriano, la que ellos hablan. Pero luego aprendí y nos entendimos bien.

-Esperanza, ¿cómo fue el momento del parto?

-El parto fue muy duro; los dolores, pensé que me iba morir (hace cara de asombro, y al tiempo se toca su estómago). Yo estaba sola porque él se fue a trabajar a la comunidad. Él iba y venía. En este tiempo yo estaba con mis suegros.

En ese momento mi suegra y cuñada estuvieron pendientes de mí, de todo lo que necesitara y me llevaron al hospital.

En el hospital decían que yo era madre soltera, porque no veían al papá del bebé. Me decían cosas: que yo por qué me dejé embarazar tan joven, que por qué metí las patas y cosas feas. Yo les decía a las enfermeras que yo sí tenía marido, pero no me creían.

Cuando nació el bebé, mi suegra me llevó las cosas; la ropita y todo para el bebé. Y entonces los médicos decían: "aahh, ella como que sí tiene marido, porque tiene todo, las madres solteras no tienen nada para sus hijos".

Y así fue. Tuve a mi primer hijo, a Felipe.

Con este primer hijo me sentí más madura, me empecé a sentir como mamá (sale una sonrisa en Esperanza).

Mi suegra me enseñó a bañar al bebé. Ella me enseñó a ser mamá.

Tengo que aprender a ser mamá, decía yo; aprender a atenderlo, a darle comida, a todo lo que se debe saber.

La verdad, en ese tiempo yo fui muy guapa (fuerte físicamente) para tener chagra; yo trabajaba duro, para tenerle comida a mi hijo.

Yo traía yuca, hacia mi casabe, tenía mi almidón, pero a veces no me sentía contenta. Era muy duro estar haciendo esas cosas, pues caminaba tres horas (se refiere al tiempo de camino hacia la chagra), y me sentía cansada.

¡Yo para qué quise esta vida tan dura de la chagra!

Eso pensaba cuando estaba sola en la chagra; mientras que antes trabajaba bien, tranquila.

¡El sol, era muy duro!

Mi mamá me decía: "no sufra tanto en la chagra, que su hijito pequeñito no va a comer tanto y usted se mata haciendo eso".

-Esperanza, ¿y ahora te gusta hacer chagra?

- ¡A mí me gusta cocinar! Nunca he dejado que otra me atiende. A mí me gusta hacer mis propias cosas, mi comida.

Yo empecé a atender todo yo misma cuando me fui a vivir con él; mi suegra me entregó unas ollitas y cosas para que yo atendiera bien a su hijo.

Ella me decía que, cuando un hombre conseguía mujer, él tiene que comer la comida que prepara la esposa; la mujer, no la mamá. Eso me decía mi suegra. La verdad Indira, a mí me gusta la cocina, yo disfruto la cocina, cocino bastante.

- ¿Y cómo te fue con el resto de los embarazos y partos?

-Al segundo bebé yo ya sabía tener hijos. No fue difícil ese embarazo. Yo trabajé en la chagra, hacia mis cosas, ya no tenía miedo; me gustó estar embarazada, por eso tengo cinco niños y una niña. Yo no sé cómo tuve tantos hijos sin pensar que necesitaban cosas, que ellos crecían y que necesitarían más cosas.

¡Yo no sé porque tuve tantos hijos!

En los embarazos, yo me sentía feliz. Yo tuve como si fuera algo sencillo, me sentía feliz de hacer hijos (*risas*).

Ahora siento que ellos son muchos y que requieren mucha atención, y no puedo darle todas las cosas que yo necesito y que ellos necesitan.

Mi sueño era tratar a mis hijos diferente a lo que me trataron a mí, quería darles todo lo que no tuve cuando era niña.

Creo que a veces sí logré hacer eso, darles amor.

En este momento Esperanza deja salir unas pocas lágrimas de sus ojos. El silencio es mínimo, pues rápidamente se seca sus lágrimas y continúa hablando con su voz baja y un tanto entrecortada por el llanto acumulado.

-Yo creo que quiero a mis hijos, pues a mis hijos les enseñé a hacer y trabajar en la chagra. Yo les hablo de la vida y lo difícil que es. De todo les hablo y les aconsejo.



*Foto 30 La cocina de Esperanza. En la mesa uvas Caimarona. 2022*

Luz Élide 50 años.

Esta conversación se realizó en el patio de la casa de Luz, debajo de palmas de Wasai, en las horas de la tarde. Se hablaron de varios temas hasta llegar al embarazo.

-Mi abuela me dijo que ya podía quedar embarazada con eso (se refiere a las relaciones sexuales). Mi abuela me decía que tenía que hacer respetar de los hombres. Ella me contó todo lo de las relaciones sexuales, todo de cómo tener hijos. Todo eso me decía mi abuela.

Hasta los 24 años que encontré a mi esposo.

...Yo estaba aburrída allá en la comunidad y mi tío, el hermano de mi mamá, me acompañó acá a Mitú y empecé a estudiar en la Normal. En la nocturna, pues trabajaba en el día limpiando una casa, y en la nocturna conocí a su tío (su esposo, mi tío).

Él estaba terminando la Normal y allí lo conocí.

Allí estuvimos saliendo; hasta los 24 años yo salí con un hombre.

Su tío era muy respetuoso con uno, no como la nueva forma de los muchachos.

Él respetaba mucho a uno y nos enamoramos.

Al año y medio él me quería llevar a su comunidad, pero yo quería estudiar. En esa época había muchos chismes y me toco salir de estudiar y mi finada abuela me recibió nuevamente en la comunidad de Arara.

Su tío me llamaba desde Fonia hasta allá. En los chismes me decían que él tenía otra esposa, decían que era una profesora. Él me dijo que me quedara allá un tiempo pero que no escuchara chismes, pues él me dijo que me iba a mantener.

Ya me regresé a Mitú y me fui con él para la comunidad de ellos (se refiere a la comunidad de Puerto Tolima) y después de dos años, quedé embarazada.

-Tía, y ¿cómo fue esa etapa?

-Cuando estaba embarazada me dio miedo, yo no pensaba que doliera tanto tener bebés.

Yo estaba en Puerto Tolima, duré dos días así (se refiere a la labor de parto). Me tocó caminar y remar por el río en canoa. Fue un día y medio y llegué al hospital de Mitú y a las dos horas tuve la bebé.

El primer hijo siempre uno lo quiere mucho, siempre es así. Yo quería mucho a mi primera hija, yo sentía que era todo para ella.

Regresé a la comunidad y ya todo era diferente. Con la bebé me tocaba ir a la chagra, con la bebé ya casi no podía hacer cosas. A veces su tío me ayudaba.

Yo me arrepentí de tener bebé y conseguir marido. Era mi culpa el hacer chagra y tener marido. Yo me arrepentí de tener marido. En esa época era muy joven y pensaba así.

Nunca he parado de tener chagra. Mi primera semilla de la chagra me la dio mi suegra. Ella me dijo que debía sembrar todo, las frutas y todas las semillas. Mi suegra era como mi mamá.

Ella me enseñaba todo, lo único que me faltó fue hablar Curripaco.

Yo tenía mi yuca, hacia mi casabito (se refiere a la torta de yuca pequeña), y mi Fariña. Cuando él no estaba era duro, porque mi esposo me ayudaba a cargar leña, a traer yuca a la casa y en todo eso me ayudaba. Me ayudaba a deshierbar y a sembrar.

Jacinta 60 años.

-Yo no quise tener marido, siempre tuve claro que no quería encartarme. Cuando yo fui niña a mí me tocó cuidar los hijos de los caucheros. Ahí, la señora a la que le trabajaban me dijo: "nunca tenga marido, los hombres son malos". Y así me quedé.

Cuando joven, le dije a mi papá que no quería tener marido; él me dijo que al final yo terminaría casada: "así son las mujeres", dijo.

Mi papá se equivocó, nunca me casé ni tuve hijos. Yo le dije a mi papá: "si me toca trabajar como un hombre para mantenerme pues así lo voy a hacer, porque no quiero ningún marido". ¡Y así fue!

“Y sin embargo la lengua es, también, la que habla. Los muchos y muy sutiles músculos que la atraviesan permiten que, en su arquearse, aplanarse, ahuecarse, frotar, rozar, sopapear y cercar el paladar, los dientes y los labios, la lengua module el aire vibrante que sale por la boca en ruidos y sonidos que alimentarán la cara audible de nuestra señal humana: la palabra. Pero como la palabra tiene, además de ese sustento material, hecho de impulsos de aire modulados por sutiles y sabios rozamientos y vibraciones de la carne, otra cara, la invisible, que es la que la convierte en lo que es –un signo–, y esa cara está hecha de ideas, imágenes decantadas, pensamiento o espíritu, y no de músculos, membranas y hueso, resulta ser que la lengua, a la que comenzamos presentando como puro cuerpo, húmeda sensualidad, avanzada de nuestras entretelas, termina por ser, en una metáfora vigorosa y trascendente, no solo lo que es sino también lo que parece favorecer: el lenguaje. Lengua, lingua, langue, glossa, tongue, Zunge... A la vez cuerpo y alma. Con la lengua susurramos y bramamos nuestras ideas. En la lengua y con la lengua, auténtica frontera hecha de saliva y espíritu, se construyen los sentidos. Y construir sentidos es la señal de lo humano”  
(Montes, 1999)

Jessica 31 años.

Conozco a Jessica desde hace ocho años, aproximadamente. Ella es la única mujer en el gabinete del gobierno propio. Es una joven líder que aprendió el liderazgo de su padre. Ahora es madre de dos niños; uno de seis años y su último hijo tiene tres meses. Jessica es oriunda de la comunidad de Mituseño, Urania. Esta comunidad está a veinte minutos de Mitú en motocicleta.

Para esta conversación visité a Jessica en su casa, en la comunidad. Ese día fui con mi bebé y Camila, la joven que me ayuda a cuidar a mi hija.

Cuando le pregunté Jessica si me daba este espacio de charla, lo hice en la oficina de gobierno. Ella me manifestó que le gusta más su casa para hablar estas cosas, pues la oficina es otro espacio en el que toca trabajar.

En su hogar pude conocer a sus dos hijos, a su papá y a sus primas; dos mujeres jóvenes que la apoyan con el cuidado de su bebé recién nacido.

Al llegar a su casa nos ubicamos en la sala que es un salón encerrado y, en el siguiente piso, están la cocina y dos cuartos.

En la sala hay una hamaca en la cual se sienta y me dice que me siente en una silla. Mientras tanto, mi hija y Camila se distraen con unas gallinas que hay en el solar (patio), por lo que aprovecho para sentarme hablar.

Mientras me organizo con mis cosas, cuaderno, grabadora y demás, Jessica me dice:

-Siéntese allí (me señala una esquina de la sala), aquí nos acompaña mi mamá finadita. Ella está enterrada ahí, en ese lugar.<sup>151</sup>

Me impacta saber esto sobre su mamá, ¡me sentaré encima de su tumba! Continúo desempacando mi maleta, saco un pan y se lo doy mientras procuro sentarme no tan a la esquina.

-Gracias, estaba antojada de pan. Desde que nació este niño (se refiere a su bebé) no comía pan. Saca un poco, se lo come y el resto lo deja al lado de su hamaca. Luego Jessica llama a su prima para que le pase a su bebé, dice que va a amamantarlo mientras hablamos.

Damos inicio, empiezo a grabar.

-Quería decirte que sí algo te incomoda o no quieres hablarlo está bien, no tocamos esos temas. La idea es que me cuentes de tu vida, con algunos puntos que vamos tomando según te sientas cómoda, ¿te parece? Es una charla, tranquila.

---

<sup>151</sup> La muerte de la madre de Jessica fue inesperada. Un día, en el centro de Mitú, la señora estaba pasando una calle de un lado al otro cuando una moto la estrelló. Era un vehículo de alto cilindraje manejado por un policía; la colisión la desnucó y falleció. El tema quedó en los juzgados, se hicieron marchas por esta situación, ya es la quinta persona que pierde la vida de esta manera.

-Sí, está bien (Jessica sonríe).

-Bueno, Jessi. Cuéntame de ti, ¿qué haces?, ¿qué te gusta hacer?

-Bueno, pues yo estudié 5 semestres de Contaduría Pública en la UNIMINUTO; no terminé, me di cuenta que no me gustaba. Yo soy bachiller, hice un técnico en el SENA de servicios alimentarios. Tengo un niño de 6 años y un bebé de tres meses. Yo nací en esta casa, aquí en la comunidad de Mituseño, Urania. Como yo nací acá, mandaron a rezar a mi mamá y pues yo nací rapidito. Tengo cuatro hermanos. Mi mamá falleció hace tres años, usted ya sabe (se refiere a que conozco la historia de la muerte de su mamá). La vida después de mi mamá ha sido lo más duro, pues después un hermano se fue a trabajar con la guerrilla y nunca más supe de él.

-Jessi, ¿qué es lo que más recuerdas de tu niñez?

-Recuerdo que lo que más me gustaba de niña era bañar. En verano me mantenía mucho en la playa, me quemaba, pero no pensaba nada (se refiere que se quema el cuerpo con los rayos del sol).

Duraba toda la tarde en la playa, aquí hay una bocana para bañar en el río. El agua en verano, como ahora, es poca; para cocinar en verano es poquita el agua (me señala el río Vaupés, que se ve desde una puerta de la sala). Por este lugar hay un caño del cerro con agua limpia, allí sacamos agua para cocinar.

Y de niña yo aprendí a cocinar lo de los paisanos; lo más sencillo que es agua y sal, la quiñapira. Ahora también estoy aprendiendo a cocinar otras cosas de fuera, la comida que no es de nosotros los indígenas.

- ¿Y tienes chagra?

-No, no tengo chagra propia, siempre estuve en la chagra con mi mamá. Este año le mandé a mi papá hacer chagra y un mitasaba (maloca pequeña) para poner la hamaca. Recuerdo que con mi mamá nos íbamos a la chagra desde la seis hasta el mediodía; en esa época mi hijo mayor era bebé, un jijiyo, un miquito (chango pequeño). Recuerdo esos tiempos en la chagra.

Momento de silencio.

-Me da nostalgia recordar, hablemos de otras cosas (respiramos profundo, cada una en su lugar).

-Jessi, cuéntame ¿cómo llegaste al Gobierno Propio?



-Al gobierno propio llegue por el congreso. En esa época, mi papá era capitán de esta comunidad y yo estaba asignada por la Zonal AATIAM. Yo era la representante del área mujer; entonces, me invitaron al congreso de la maloca de la normal y allí estaban haciendo la votación del consejero mayor de gobierno propio, el presidente de la zona me postuló. Eso fue en el 2014, cuando se hizo ese congreso. Yo no gané en ese momento, pero el que me seguía no quiso el cargo, no aceptó, entonces yo quedé como secretaria suplente. Estoy allí desde el 2015 hasta que nos hicieron el reconocimiento legal.

En esa época me daba susto hablar y todo, pero bueno fui aprendiendo y ahí estamos todavía. Usted los conoce y sabe cómo es ahí en la oficina, así se trabaja ahí.

-Sí, creo que hacen un buen equipo, percibo que hay un buen ambiente y respeto; ante todo, mucho respeto- le respondo.

-Sí, hay buena comunicación, estamos unidos y hemos tenido diferencias como todo, pero siempre estamos ahí, en la causa; no por plata, pues no hemos tenido un salario. La verdad a mí me ha tocado trabajar en otros lados, porque al tener un hijo, pues me toca buscar la plata para comer. Yo participaba desde siempre y estaba presente en todo, en ese tiempo no teníamos oficina ni nada.

En los momentos de crisis, no sabía qué hacer en el gobierno propio y me tocó trabajar en varios lugares, como en la gobernación del Vaupés o en el aeropuerto en el área de contrabando.

Jessica se pone de pie, el bebé llora y se pausa la conversación. Pasan unos minutos y continua:

-Llegó un momento que yo no quería seguir. Tener trabajo y participar en gobierno propio era muy cansado y además no tenía con quién dejar al niño. Yo soy madre soltera porque tuve muchos problemas con el papá de mi hijo mayor. Yo ya estaba vieja cuando lo tuve a los 25 años. Pero es duro ser madre sola, como usted.

-Sí, te entiendo. Pues a mí me pasa con mi hija; tengo que multiplicarme para todo y ahora que no está mi mamá, es difícil la cuidada. Hacer la comida, responder con el trabajo, ellos tan pequeños que requieren muchas cosas y ¡todo a tiempo! ¡Ay, Jessi! esto es un panorama complicado cuando no está el papá de las criaturas, sobre todo si hablamos en términos del apoyo en el cuidado. Bueno, así me pasa. Quisiera dormir más o que alguien me ayude a cargarla por lo menos; eso ya es una gran ayuda, por eso me acompaña

Camila. Es duro todo esto, desde el embarazo, el nacimiento; y la crianza, ni se diga. ¿Cierto?

-Sí, es duro. Yo al comienzo no sabía qué hacer con el embarazo de mi primer hijo, pero bueno ya lo asumí, igual se iba a notar la panza. En el momento de parir, casi me muero. Me dio preeclampsia y el bebé se hizo popó adentro ¡Me hicieron la cesaría bien fea!

Esa vez mi mamá me mandó a rezar con lulo, con agua; ella hizo de todo, pero no pude parir (se refiere al parto natural, vaginal).

Yo sentía que me iba a morir, mi mamá me acompañó todo el tiempo. El bebé no bajaba, se me endurecía la barriga. Yo no quería cesárea y a la fuerza me hicieron esa cesárea.

A mi mamá le dijeron que, si se salvaba el bebé, yo me moría. Y pues, yo no le tengo miedo a la muerte.

En esa época de mi vida quería morirme por todo lo que me estaba pasando, por ser madre sola. Pero mi mamá siempre estuvo presente.

A mi segundo bebé, pues nació prematuro, lo tuve normal (parto vaginal). Y me pude recuperar más rápido, no me maltraté, no sufrí tanto.

De la adolescencia recuerdo que, al ser mamá, es duro; ya uno no duerme, hay que dar teta y es duro ¿cierto?

-Pues para que te digo que no, así es. Es mucho tiempo de cansancio que se acumula, por ejemplo, al no dormir. Yo recuerdo que la Frida dormía toda la noche, desde el día uno. Pero en el día era cansado cuidarla, cargarla y darle teta; eso creo que es lo que más me cansa el cuerpo. Y sabes, no solo en la adolescencia. Yo tengo 34 años y me cansa mucho la crianza. Así es, siempre es cansado, creo yo.

Jessi, te pregunto ¿tienes algún sueño para tus dos hijos?

-Mi sueño es que mis hijos trabajen y estudien, pues a mí ya me da pereza el estudio. Yo quiero enseñarles la cultura. Yo hablo español, pero a veces le hablo en ~Pamié a mi hijo. Yo creo que quiero darle tiempo a mi hijo (se refiere al menor), yo descuidé mucho al primer hijo. Pues aún no sabe leer. Yo no le puse mucho cuidado por el trabajo, yo solo quería descansar; mi mamá es quien lo criaba. Ahora mi papá es quien me ayuda con él.

Cuando trabajaba en el aeropuerto, trabajaba todo el día y no tenía tiempo para él.

Hay una pausa, mi hija se cae en el patio y llega llorando. Después de más de 20 minutos retomamos la conversación, pero ahora en el patio, frente al río Vaupés. Entre llanto y abrazos con mi hija por la caída, comenzamos a hablar del amor.

-No me gusta la etapa de ser esposa y mamá, pues mi compañero está saliendo de otra relación y eso es duro; todo eso es duro y no me gusta. Es muy estresante el amor. Al inicio es bueno, pero luego ya no.

Pero lo que quiero es que mi hijo tenga un papá, no como el primero que creció solo; lo importante es que él, como papá, esté pendiente de su hijo.

-Sí, el amor es algo complejo. Yo ni me complico más la vida en este tema (risas).

-Yo recuerdo muchas cosas con mi mamá y mi papá. Ella traía mucha comida de la chagra y así ella demostraba el amor. Como que las mamás no sufrían tanto como uno.

Mi papá se emborrachaba mucho, después de la muerte de mi mamá, pues ella era el centro de todo este hogar.

Ella me regañaba también. Ella me regañaba porque me embaracé y no había un papá para mi hijo, un compañero para mi vida; ella quería que yo siguiera estudiando.

Mi mamá era muy buena conmigo, ella me acompañó en mi primera parida. Ahora mi tía, hermana de mi mamá, me acompañó durante el primer mes de parida de este bebé (señala a su bebé).

Es duró estar hospitalizada y mi mamá me llevaba el mingaó. Mi mamá me llevaba rezos, está más al pendiente; en cambio mi tía no. Ella me ayuda, pero no es igual, el amor de mi mamá era así.

-Jessi, ¿y tu mamá te hablo en algún momento de la sexualidad?

-En el tema de la sexualidad, mi mamá nunca me habló de eso. Con mi mamá no hablamos de eso, ¡menos con mi papá!

Mi mamá era de las que criticaba a la gente que tenían hijas siendo madres solteras. Yo creo que por eso ella sufrió conmigo.

- ¿Y cómo fue el momento de tu primer periodo menstrual, lo recuerdas?

-Cuando me llegó el periodo, mi mamá si me advirtió de eso.; que eso era muy peligroso, decía ella. Me mandó a rezar y toda la cosa, ella creía mucho en eso de los rezos.

Ella me dijo: ahora que usted va a ser mujer, hay que mandar a rezar la comida, rezar todo lo que se tome, también cuando se bañe, para todo. A mí me llegó a los 15 años y yo estaba asustada. Estuve 5 días encerrada, totalmente encerrada, y me rezaban con cigarrillo para bañarme en el río. Con los días ya entendí cómo era eso.

- ¿Y tú mamá te explicó el manejo de las toallas higiénicas?

-Lo de las toallas, ella no me explicó nada; me dieron un paquete y no sabía qué hacer con eso (se refiere a las toallas higiénicas).

Mi hermana mayor fue la que me dijo cómo se ponía y me explicaba todo.

Recuerdo que una compañera del colegio me decía: “me llegó la regla”. Pero yo no sabía qué era eso, ¡qué era la regla!

Yo hablaba con las compañeras del colegio y hablaban de la regla y yo pensaba: ¿qué será eso? Hasta que supe que era el periodo menstrual.

Por la cultura, mi mamá no hablaba mucho del tema. Ella sí me habló un poco más del parto; me decía cómo debía hacer y me mandaba a rezar para que todo fuera más rápido, pero sufrí mucho.

A mi mamá yo no le hablaba de mis relaciones. Por eso yo siempre andaba a las escondidas, eso fue la embarrada.

- ¿Crees que el diálogo de madre e hija en la cultura indígena en general es así, que no hay buena comunicación?

-Los temas del área mujer son muy complejos. Ahora en las comunidades, la secretaría de salud habla del tema de planificar; es bueno y a la vez malo. Ya muchas peladitas chiquitas (niñas) de trece y catorce años, planifican; ya no van a tener miedo de estar con uno y con otro (se refiere a los hombres). Hay cosas buenas y malas con eso de la planificación. Ahorita ya, hoy en día, no se quiere hablar de la planificación y sexualidad, no se toca; en esta comunidad no se habla del tema. Incluso acá (se refiere a su comunidad). Ha habido maltrato a las mujeres y se habla con la capitana, pero ella no habla nada de eso. Por acá no se puede hablar de eso. Eso está pasando, pero no se dice nada de eso.

Yo tengo niños pequeños y yo pienso que hasta a los niños pequeños los violan, es preocupante. Siempre ha habido abuso. Mi mamá decía que mi abuelo decía que tocaba decirle a la comunidad que eso era importante (se refiere al no maltrato), y mi abuelo le pegaba mucho a mi mamá, él abusaba en ese aspecto de ella. Lo que pasa con las mujeres es que no se dice nada.

La mujer indígena no se queja. El marido le pega y abusan de ella y no dice nada. He escuchado casos que el padrastro viola a las hijastras, pero las víctimas no denuncian. Por lo mismo que todos se conocen y las comunidades son pequeñas, por eso no se denuncia, por miedo, por pena a que la gente se entere qué es lo que pasa.

El guarapo (jugo de caña de azúcar fermentado), ese es el detonante de todas esas violencias. El paisano borracho es agresivo, ahí está todo lo que pasa; el trago es el problema, es la perdición.

Unos segundos de silencio.

-La que denuncia es otra persona. Yo tengo una prima a la que le pegaban. La policía se llevaba al marido y ella estaba amenazada; nunca lo denunció y él no fue a la cárcel. Ella lo dejó y dejó a sus hijos por la misma violencia. Los niños crecen con ese trauma. A mi prima la encerraban y la maltrataban y él la denunció de abandono a los hijos ante el bienestar (ICBF)<sup>152</sup>.

Yo le he dicho a las mujeres de la comunidad y la zona que denuncien, que hablen. Ahora se hacen varias actividades de la gobernación y la alcaldía, con las promotoras de vida, para aprender sobre eso. Así como la oficina de la mujer, para que las mujeres aprendan todos los derechos.

Antes, en los congresos solo participaban los hombres, hasta en eso se ve más el machismo.

Yo veo que ahora hay más participación de las mujeres, ya cada zona tiene su área mujer. En la mesa de concertación, ya ellas están pidiendo al gobierno, tener la casa de la mujer; pidieron un centro de acopio para las mujeres, para ellas tener dónde llegar cuando las maltraten, en donde ellas tengan sus espacios para vender sus productos sin sufrir. Porque están regalando sus productos. Traen productos de tan lejos y no venden los productos a buen precio.

Usted sabe bien cómo es el trabajo de la chagra, es duro. Mire: primero sembrar, esperar que crezcan, deshierbar, sacar leña, exprimir, rayar; eso es un sufrimiento, es duro. Yo no sufro porque compro la Fariña.

Mire, ahora mismo que es verano es tiempo de pupuña. Ahora toca cargar de lejos la pupuña pues el caño está seco y pues toca caminar bien lejos, como una hora. Eso es muy duro para las mujeres. Desde pequeña cargaba mi canasto pequeño; mi mamá siempre nos llevaba a sembrar y a recoger las frutas de la selva y eso es duro.

Interrupción, se pausa la conversación. Ahora llaman a Jessica para atender algo en la cocina. Se para la grabación, pasan varios minutos.

Jessica regresa y me dice que tiene que irse a arreglar unas cosas que surgieron en un terreno de la comunidad. Ella me pregunta:

- ¿Hay algo que falte por hablar? (se ríe). Todo ¿cierto?

Muevo mi cabeza diciéndole que sí.

- ¿Qué más quieres saber?, mi vida es larga, muchas cosas pasan. Será que soy muy habladora; eso dice mi compañero (su pareja; risas).

Sí, me dicen que hay un problema con una gente que se entró a la comunidad sin permiso y no sé qué es lo que están haciendo, toca acudir a ver qué pasa.

---

<sup>152</sup> Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

-Está bien así, en otra ocasión seguimos. Gracias por recibirnos en tu casa. Me gustaría tomarte unas fotografías, ¿te molesta?

-Ay, estoy sin arreglar ¡Qué pena! Bueno una aquí afuera.

Ya no se graba más.

En este espacio tomo algunas fotos del lugar y de Jessi; contemplamos el río Vaupés que se ve desde su solar.

-Jessi, ¿y cómo te sientes ahora viviendo aquí, en este paraíso?

-A mí me gusta mucho, lo disfruto, pero ya pronto nos iremos. Mi compañero empezó a construir una casa del otro lado del puente, allí donde está como quemado, se ve el lugar apenas uno entra a la comunidad. ¿Sí lo vio?

-Sí, creo que sí.

-Bueno, allí vamos a vivir. Pues ya vamos a tener lo propio, lo de uno. Ese es el consejo de mi papá y pues mi compañero me dice que allí estaremos bien. Yo solo quiero estar tranquila, porque las relaciones son difíciles; eso será cuando él salga de su otra relación (se refiere a su compañero), será mejor. Imagínese que, hasta ahorita en diciembre, la familia de él conoció al bebé; pues ellos no me querían por todo lo que pasó y pues ya me recibieron sus hermanas y su mamá. Pues uno sabe que es difícil llegar a esa familia, porque no me quieren, pero con el bebé yo creo que cambia todo. Esperemos a ver qué pasa con el tiempo. Y ya luego usted llega allí, a mi casa.

-Sí, te visitaré con gusto.

Regreso a la sala, recojo mis cosas y nos despedimos. Jessica ya está afanada pues se tiene que ir. Tomamos nuestro camino.

### *Silencios profundos*

Todo lo anterior que se escuchó de primera voz, expone otra arista sobre la violencia en el territorio y que se manifiesta en estas vidas: los espacios de dolor, esos momentos que se han mencionado a través del llanto silencioso o el mismo silencio que no susurra nada. Simplemente miradas. Entre ojos y entre llantos que atascan palabras en la garganta.

En este sentido, la corporalidad vista desde la carne y su eficiencia física alimentaria, también producen sensaciones y emociones. Sensaciones y emociones que, a juicio de esta investigación, no se abarcan con detalle en los relatos porque la sexualidad está silenciada; se quedó en la faringe. ¿Por qué? Simplemente, silencio.

Se acumula el agua salada a través de los espejos del alma; nuevamente se desagrega los sentidos emocionales y el organismo físico.

Con esto quiero decir que el cuerpo y la sexualidad, en las ~Pamínomiva, no se escucha, no se deja ver entre líneas directas; los deseos sexuales que expone cada cuerpo no aparecen. Es, simplemente, un espacio que se da para reproducir vida, una conclusión afanada que no deja ver más allá de las emociones que pueden involucrarse con dicha carnosidad.

En este orden de ideas, lo corporal en la identidad femenina ~Pamí'ko, deja como reflexión el adoctrinamiento del cuerpo bajo normatividades socioculturales que limitan o imitan los comportamientos basados en la producción y reproducción de la vida.

Así mismo, el sistema simbólico corporal ~Pamí'ko se nutre constantemente de las necesidades prácticas de la sociedad, donde se limitan los espacios de incidencia y reconocimiento. Lo anterior circunscribe las relaciones de poder a partir de los estereotipos culturales de la mujer y el hombre, en donde el ~Pamí'ki lidera los espacios políticos y las ~Pamí'ko se restringen al trabajo doméstico, en privado. Esto último, no desde la emocionalidad sino a partir de las responsabilidades y funciones asignadas en la esfera de lo productivo y reproductivo.

La historia de origen de la ~Pamíva, expone un sistema cultural que decide sobre el cuerpo de las mujeres para ser identificadas como "indígenas", porque obedecen al orden de lo cosmológico y espiritual que deja una identidad común ~Pamíva, según su manera de pensar y verse. Esto, no solo en la manera en que se representa al cuerpo físico, con sus roles, condiciones y posiciones; sino también en la manera de relacionarse con el entorno.

La corporalidad vista desde la écfrasis seguramente dejará salir a la intimidad. No lo sé. Una o varias conversaciones que penetren en el sentir, permitirán comprenderlo con el

asomo de lo simbólico de la sexualidad en las ~Pamínomiva; por ahora oculto o desconocido.

Podemos resumir todo lo expuesto diciendo que, al explorar el cuerpo desde el adoctrinamiento en las etapas de la niñez y adultez, se alberga, en la educación del trabajo agrícola y el hogar, parte esencial de la vida de la mujer. Esto fortalece las habilidades, las visiones, la fuerza física y el desarrollo de destrezas que permiten resistir a diversos ambientes en la selva y en la cocina. Estas mismas formas corporales permiten tener una relación con una pareja masculina y criar a sus hijas e hijos con normas que sigan las tradiciones sobre las condiciones de ser ~Pamí'ko. Esto último, sobre todo, para el caso de las niñas.

\*

### *Íntima*<sup>153</sup>

Bakó: madre.

En mis realidades, también experimento una exploración única que llega con el surgimiento de una nueva vida desde lo más profundo de mi ser; un árbol simbólico que se manifestó a través de mi placenta, nutriendo la semilla humana que llevaba en mí. Esta sincronía especial trajo consigo alegría y placer, pero también desafíos, temores y agotamiento; momentos de llanto y una inmensa transformación.

Durante cuarenta y dos semanas, fui la proveedora de alimento para mi semilla a través de nuestro lazo umbilical, ese cordón vital que amenazadoramente se enredó alrededor de tu cuello al nacer. Cada momento en esas semanas me llevó a imaginar y pintar la vida con

---

<sup>153</sup> Es necesario, como autora de esta investigación, dar un espacio a mis pensares y sentires que están permeados por mi cotidianidad, especialmente en mi etapa como madre. Estas líneas las escribo como fuente para exigir una posición humana y sensible que vaya más allá de la objetividad en una investigación. Se plantea desde los conocimientos situados, que involucran a un nosotrxs, en el caminar investigativo y que materializa lo ausente que no se expresa en la rigidez del método científico. Lo quiero expresar desde un espacio vivencial, como académica auto reconocida como ~Pamí'ko urbana, así, como una mujer que está transitando la maternidad y una pandemia. La necesidad en estas líneas es de no excluir el pensamiento y voces de las mujeres indígenas, y no acallar mis sentires profundos en este ejercicio de “razonar” sobre la humanidad; entender en lo plural lo que significa el ejercicio de expresar la vida de las demás personas, específicamente de mujeres, y no acallar la voz de los sentires propios desde el afecto.



un profundo respeto por mi cuerpo, reconociendo que este territorio tenía la asombrosa capacidad física y química de crear alimento para una pequeña persona, ¡una humana en desarrollo!

Y así, llegaste al mundo, mi amada hija. El desafío continuó con la alimentación a través de mi leche materna, perpetuando el valioso linaje femenino que nos une. Ahora, formo parte de la cadena de alimentación, produciendo nutrición desde mi cuerpo, a través de mis senos, impulsada por mis pensamientos y sentimientos; siguiendo el ejemplo y el acompañamiento amoroso de mi madre, quien también me alimentó en su momento. Es una cadena de cuidado y salvaguardia que se manifiesta a través del acto vital de comer.

Sin embargo, nuestra realidad es compleja y desafiante; naciste en medio de una pandemia, lejos de nuestro hogar ancestral. Tu nacimiento ocurrió en un contexto en el que el miedo se entrelazó con una abrumadora cantidad de información. Como mujer que decidió ser mamá y papá al mismo tiempo, me enfrento a explorar nuevos espacios, tiempos, formas y temores. Me encuentro con reproches y tradiciones colombo-mexicanas que se entrelazan mientras me cuido en el proceso del parto y el posparto.

En esta danza de realidades inimaginables, adquiero fuerza para enfrentar los desafíos que la vida nos presenta. Como madre, me convierto en un faro de amor y protección para ti, mi hija, guiándote en este mundo incierto y lleno de posibilidades. Juntas, forjamos nuestro camino en medio de la complejidad, abrazando nuestras raíces y abriendo nuestras alas para explorar nuevos horizontes.

Los cuatro puntos cardinales se entrelazan con la luz resplandeciente de velas de colores, la magia de los caracoles y la esencia del agua, la tierra, el humo del copal y el carayurú<sup>154</sup>. Estos elementos sagrados son guiados por cuatro mujeres poderosas: nuestras parteras, quienes nos abrazan amorosamente y son acompañadas por un coro de mujeres ancestrales que nos protegen y guían.

---

<sup>154</sup> Pintura de protección ~Pamíva. Se extrae de un árbol sagrado de la selva, su sabia se convierte en resina de color rojo.

Después, nos encontramos en un quirófano, rodeadas de espectadores y una brillante luz artificial. Tu llanto se mezcla con mis lágrimas y mi miedo, mientras enfrentamos juntas el nacimiento en un mundo confrontado por una pandemia y una placenta congelada y rota.

En medio de este escenario, nos vemos atrapadas en un caos burocrático, sumidas entre papeles y certificaciones, tratando de demostrar con cada trámite que nuestro vínculo es inquebrantable: ¡eres mi hija, y yo soy tu madre!

En el vasto cosmos, experimentamos cambios profundos de vivir-es, nutriéndonos desde su esencia energética, el alimento primordial. La noción de "cuerpo" y "pensamiento" se entrelaza con las grafías del nacimiento de la madre/tierra (Hipai), símbolo plural que sostiene la especie humana, en mi útero.

Soy portadora del legado de una cultura megadiversa, la multiplicidad de culturas que coexisten en mi ser y que ahora se enriquece con tu adición genética, hija mía.

Caminar entre el tiempo implica conectar con pensamientos académicos y las diversas maneras de expresar el sentir ~Pamí'ko desde el rostro y el alma de ser mujer y ahora madre.

En el proceso de ordenar mis realidades y posturas, encuentro espacio para expresar mis sentimientos a lo largo del camino de crear vida y desplegarme académicamente. Los tiempos pausados se entremezclan con hormonas, creando un caos mental y corporal, una angustia que se despliega en las cuatro paredes donde también nos cuidamos.

Comienzo este viaje de manera libre, entre la urbe y las periferias, acompañada de otras mujeres que, como yo, caminan con sus rebozos, portando sus semillas humanas. Asimismo, me permito imaginar correr y reír en bosques frondosos y selváticos, al lado de ríos serpenteantes, conectando profundamente con mi ser presente.

Compartimos un sentimiento profundo de cuidar la vida; nuestra vida. En este recorrido investigativo, deseo plasmar un discurso que sea tangible, que se pueda sentir y saborear.

Así, seguiré fermentando mis realidades y sentimientos, encontrando en este proceso una forma de expresión que trascienda las palabras, una forma de comunicar lo más

auténtico de mi ser. Año 2020. Lugar-es: Iztapalapa, CDMX y Cuxtitali, San Cristóbal de las Casas.

En este año, en estos lugares, me sumerjo en la tarea de abrazar mis raíces, asumir mis retos. Cada día, busco la manera de expresar con autenticidad lo que late en mi interior, dejando que mi voz se eleve y se mezcle con el murmullo de la vida que me rodea.

El camino de la autenticidad es a veces desafiante, pero también es enriquecedor y liberador. A través de esta travesía, descubro que el verdadero poder de la comunicación reside en la conexión emocional que trasciende en/con las palabras. En cada lugar, en cada experiencia, en cada encuentro, dejo un pedacito de mi ser y recibo una parte de los demás. Y así, con cada paso, tejó la red de vivencias compartidas que ahora nos unen en la esencia misma de la vida.

\*

### C. Huellas ~Pamínomiva

En este capítulo me acerqué a diversas gráficas que aportan al conocimiento de las ~Pamínomiva, sus percepciones y la manera en que su voz se interconecta con la profunda existencia de vivir en la selva amazónica colombiana. Lo anterior, se evidencia en marcos epistemológicos que respetan pluralidad-es a través del cuidado de la diversidad de la vida; como lo propone la ecología Queer. Son estas razones que me llevan a preguntar: ¿qué es el cuerpo ~Pamí'ko? ¿qué es el cuerpo chagrero? Hay varias miradas, hay varias aristas; comencemos.

Desde la historia de origen ~Pamíva, donde la mujer con su cuerpo ambicionó el poder de la fuerza de los dioses al esconder la piedra preciosa en su vagina; o la mujer emocionada que se orinó en la chagra y generó las malezas; así como el no cocinar con la menstruación, hacer dietas, rezar la comida, pintar su cuerpo con Carayurú después de parir, ir a la chagra con rezos, dietas y cuidado de no exponer la carne corpórea a los animales salvajes de la selva<sup>155</sup>; todo esto, da como resultado el amoldamiento de la corporalidad en el sistema de símbolos físicos y emocionales.

---

<sup>155</sup> Cuando se vive en el Vaupés, hay varias recomendaciones de los consejos de mayores que deben tenerse en cuenta. Cuando se es mujer indígena con el periodo menstrual, no se debe ir a la selva; ya que el olor de la

La contención de las emotividades a través de normativas está entrelazada con la producción de alimentos y su transformación, pero también con un relevo generacional de las creencias y la aceptación de normatividades, según la cultura, sobre el cuerpo de los bebés, las niñas y las mujeres. Todo esto se ve complementado por la convivencia con los hombres que también intensifican estas creencias con las maneras en que se trata a la ~Pamí'ko. Los hombres también cumplen con las condiciones y posiciones asignadas en la división sexual del trabajo.

En este orden de ideas, cada mujer está marcada por sucesos especiales que ayudan a que ella pueda mantener su vida en equilibrio, en el lugar en donde vive y con quien vive; así como atender a sus necesidades y las del resto de personas a su alrededor.

Los “moldes” o normativas, aportan prácticas a través de la estructura familiar sobre cómo cuidar su cuerpo, lo cual permite establecer la *condición* aceptada como mujer indígena que vive la cultura. En su membrana sexuada.<sup>156</sup>

Entonces, el habitar este espacio corporal ~Pamí'ko, envuelve esos otros sentires que desde los hombres también hablan, cuentan, conversan y exponen qué es ser indígena y cómo se debe ser mujer.<sup>157</sup>

Según el sabedor tradicional, Juan, ahora hay un desequilibrio en la vida de las mujeres por no llevar las reglas culturales como son:

Ahora, ellas son madres solteras, ellas están con hombres blancos y mestizos, no se les enseña las cosas de la casa, de la chagra, el saber cuidar a los hijos desde nuestro conocimiento. Hay un desequilibrio por eso y no se le presta atención, esto acabará la cultura indígena.

---

sangre llama a los animales salvajes, a las energías y a los espíritus negativos. Por esta razón, la mujer debe ser rezada por un sabedor. Además, debe cumplir restricciones que le impiden visitar determinados lugares como el río o la chagra; así como limitar el contacto físico o sexual en este tiempo, para no generar enfermedades en las otras personas.

<sup>156</sup> La condición y posición social, desde un enfoque o perspectiva de género, va a la par de las características históricas que definen una sociedad; en este caso, un pueblo indígena que determina en su contexto el cómo ser mujer o cómo ser hombre. La condición y posición son dinámicas que se identifican con funciones asignadas por la condición biológica (en función de su sexo). (Farah, Maya, & Ramos, 2016)

<sup>157</sup> Las siguientes voces y comentarios, salen de los pensamientos de los hombres indígenas del resguardo que asistieron a los eventos donde se realizó la planeación agropecuaria del Vaupés, por medio del PIDARET. En este espacio se habló sobre el rol de la mujer indígena, como una oportunidad para reconocer y trabajar con un enfoque agropecuario y cultural. Este evento se realizó a través de mesas de trabajo; de las cuales, dos tenían la asistencia de hombres y una de mujeres. Según el reporte de esta actividad, la participación fue de 41% mujeres y el 59% hombres (en estos datos se incluye la participación de todas las personas que asistieron al evento, incluidas instituciones) (FAO Colombia, 2022).

Según el consejero mayor del gobierno propio, el rol de la mujer indígena es:

Reconocer lo que ella sabe. Yo creo que es un valor que ella lo trae como ser humano y cada cultura tiene un principio. Y desde los principios de cada pueblo, de cada cultura, ella tiene su quehacer dentro de una sociedad. Yo creo que nosotros, los indígenas, no tenemos esclavas porque el rol de la mujer indígena es muy importante, porque es la procreadora, es la que une. Los antiguos, nuestros abuelos, hacían alianzas que antiguamente se hacían a través de la mujer. Un ejemplo: Moisés (señala a la persona que tiene al lado derecho de la mesa) es de otro grupo (se refiere a otro pueblo indígena) y tiene hijas; yo, siendo de otro grupo, hablábamos para intercambiarnos las hijas de ambos; yo le pedía las hijas de este señor y yo le daba mis hijas. Ese era un lazo muy fuerte y allí está la importancia de la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas de acá. Entonces, el rol de la mujer hoy en día no sé si mantiene este valor. Pero desde la cultura, ellas son el eje de reproducción de la vida, del trabajo en la chagra, de unirnos como pueblos.

El sabedor Juan insiste en la cultura y el legado de la mujer indígena:

Las mujeres son las madres del cultivo, de todo, por ellas vivimos. Por ellas, todo es posible. Pero hay que recuperar las enseñanzas de las abuelas para las nietas. Ellas tienen que estar enseñando las cosas del derecho de vivir con hombres y trabajos tradicionales.

El consejero de medio ambiente Jorge Navarro comenta:

Sí, está bien lo que dice el sabedor, pero creo que también hay que hablar de que las mujeres ahora también tengan todas las oportunidades que nosotros tenemos; mayor respeto, porque hay mucho maltrato.

Es de notar que somos una población aproximada de 70% indígenas en el departamento ahora, porque hay mucho mestizaje. La genética se está perdiendo porque llegan otros hombres mestizos que se llevan a las mujeres y ellas se van con ellos, dicen que no hay tanto machismo con ellos. Es de pensar qué está pasando, por qué se van las mujeres con ellos.

Los pueblos indígenas hemos sido machistas y ahora, con equidad de género y todo eso, queremos mujeres lideresas que ganen espacios; mujeres ganando exposición en estos lugares, defendiendo la cultura con la palabra, hablando; no allá sentada al lado del marido. Hay que permitir ese espacio de surgimiento propio de la mujer, que no sea en la esquina hablando sola, que tengan mando de escucha, que no tengan miedo.

A lo que agrega Diego, un representante de los jóvenes de la zonal UDIC, que dice:

Nosotros respetamos a las mujeres, la valoramos. Lo importante es que no sean celosas (risas en la mesa).

El cuerpo ~Pamí'ko entonces, expone varias aristas. Una de ellas es su trabajo productivo alimentario, la manera en que el cuerpo trabaja hábilmente en el cuidado de la semilla humana. Pero también las mujeres son vistas como el eje esencial de las sociedades indígenas y, cuando "toman" la decisión de vivir con hombres no indígenas, pueden alterar la transmisión del legado cultural a las generaciones próximas.

De aquí resulta una combinación de la fuerza física del trabajo en la selva, en el río, limpiando las arvenses, cargando en su cabeza varios kilogramos de alimentos, haciendo vida humana, alimentando con su leche este otro cuerpo; con una búsqueda por mantener el cuidado del ser ~Pamí'va, ya que en el territorio transitan otras culturas, otras personas no indígenas, otros modos de ver, sentir y vivir.

El cuerpo ~Pamí'ko no necesariamente es chagrero. La manera en que se muestra la historia del territorio con sus particularidades (la mayoría violentas), deja al descubierto que el cuerpo, los pensamientos y las necesidades de las mujeres también han cambiado en el sentido de las emociones. Como lo dice el señor Navarro: "¿por qué se van a vivir con hombres no indígenas?"

D. Ensueño: mujer de carne y hueso.

En relación a los momentos que nos llenan de ilusiones y motivación en la vida, encontramos aquellas acciones que nos impulsan y nos hacen sentir mujeres plenas. A través de pensamientos esperanzadores, vislumbramos un futuro lleno de posibilidades, donde encontramos la verdadera felicidad como ~Pamí'ko, como seres auténticos y genuinos; ahora se exponen otro tipo de conversaciones, unas más alegres, más brillantes en el lenguaje no verbal.

Cuando se inicia a escuchar y hablar, con la palabra tomada, sobre aquello que fue y se sintió en la vida de cada ~Pamí'ko, surge la pregunta: ¿cuál es tu sueño?

Vincular los deseos personales comienza a delinear otras necesidades, otras pasiones y futuros alcanzables que afloran en palabras y destacan en las sonrisas. Se mira al cielo, miramos el cielo con profundidad, seguramente buscando la felicidad; aquello que me permite cumplir un sueño. Soñar. Las facciones en la cara cambian; surge una sonrisa. Los dientes se asoman y el ambiente es otro.

Mirar al infinito, luego taparse la sonrisa con las manos, grandes; algunas ya tienen la respuesta en la punta de la lengua, otras hacen de tripas corazón por tener sueños extravagantes o, un trago de saliva, porque ya cumplieron lo que deseaban. Simplemente agrada saber que hay un sueño por el cual seguir existiendo. Desear también está presente en la vida ~Pamínomiva.

...Que la única forma de reencausar el camino, es desde la fuerza del corazón y para ello, hay que tener siempre encendido fuego en el corazón, que no debemos dejar que nunca este fuego se apague...

...Que tenemos la gran responsabilidad de ser guardianes del fuego del corazón, para que esté siempre encendido, iluminando nuestros pasos y caminos por la vida... (Guerrero Arias, 2010)

La autenticidad del momento: ver los cambios de ánimo cuando se nombra el sueño. Algo en la pregunta proporciona felicidad.

**Luz Élida:**

-Mi sueño era tener una familia grande, ¡ya la tengo!  
(su sonrisa es profunda, muestra sus dientes).

**Beatriz:**

-Mi sueño ahora es estar tranquila. Yo cocino de todo, me gusta cocinar y compartir. ¡Eso, me gusta compartir! (mirada tranquila, minúscula sonrisa).

**Esperanza:**

-Mi sueño, mmmmmm (piensa, mirada hacia arriba, sonrisa presente): un día tengo que tener una casita bonita, no siempre puedo vivir así, tengo que tener mi casita. Voy a tener también mi casita, voy a luchar por mi casita, para cuando sea más viejita tener una casita y descansar de mi trabajo, porque ya estoy cansada de mi trabajo.

**Jessica:**

-Mi sueño es estar tranquila, eso sueño (respiro sonoro, profundo).

**Arcelia:**

-Tener mi casa ya terminada, estar bien. Usted me entiende (mirada a los ojos).

**Carmen:**

Llanto. Carmen llora unos segundos. Se seca los ojos, no quiere llorar. Le cuesta retomar la palabra:

-Mi hijo me hace feliz, eso es bueno. Mi sueño: sentirme bien. Él me ha dado mucho gusto de disfrutar; gustos, ropas, viajes. Lo que no me dio su papá, él me lo dio.

Hasta que mi hijo no cumplió los 35 años no tuve una vida bonita.

Es muy duro ser papá y mamá, pero como les digo a muchas personas, mis hijos no salieron con malas mañas. Yo no quería tener un hijo o una hija muerta.

Lo primero que dicen es que una mujer es mala madre o descuidada. Y mire ahora: yo cocino los fines de semana, en mi casita en la chagra, hago lo que me gusta, vivo en la comunidad con tranquilidad; yo en Mitú ya no me amaño, porque ya es otro Mitú. Toda la bullaranga, ya no puedo dormir tranquila.

Allá estoy bien, ¡feliz!

Se dibuja una sonrisa, muestra sus dientes, sus ojos aun retienen lágrimas, brillan profundo.

**Jacinta:**

-Sueño siempre con tener mi chagra bien, llena de todo, de frutas, yuca brava, de todo; eso es lo que me gusta. Hacer mis cosas, tranquila y ya.

**Ce:**

-Mi sueño es ya terminar mi casa, estudiar y tener bien a mis hijos.

Ce pregunta:

-Indi, ¿y cuál es el suyo?

- ¿Mi sueño?

-Sí, el suyo- afirma Ce.

Sale una risa un tanto nerviosa de mi parte, no esperaba la pregunta

-No está claro en realidad en este momento. Son múltiples cosas que se pueden materializar, como un espacio propio para vivir, una casa en donde pueda cultivar, tener gallinas y varios perros (sonrío). Pero, desde lo más profundo ahora, quiero terminar mis estudios y estar tranquila en un lugar con mi hija. Ahora creo que mi sueño es estar tranquila y disfrutar a mi bebé.

**Jenny:**

-Que mis hijos salgan adelante, que estudien y trabajen.



**Gilma:**

-Mi sueño es no estar sola, tener compañía. Sólo eso (tono triste, mirada al infinito).

## El jugo de la palabra en las interconexiones corpóreas: reflexiones

Este capítulo permitió hacer un acercamiento profundo al cuerpo de las ~Pamínomiva, donde la escucha fue la clave para comprender el sistema de símbolos de los que habla Le Breton (1998). Pero también para remover varias emociones que han surgido en etapas significativas de la mujer, en un cuerpo sexuado que menstrua, se embaraza, vive con hombres y sueña.

Cuando se empieza a entender el cuerpo desde la condición cultural, se comienza a vislumbrar una identidad más clara, basada en la producción y reproducción de la vida, que en ambos casos está conectada con lo agrario.

Este sistema simbólico expone normas que moldean el pensamiento, el lenguaje y la manera de sentir; representación que, aunque son subjetivas, son compartidas y dejan expuesta la identidad aceptada en la familia y en la cultura.

Con este contexto hay varios puntos que salieron de las conversaciones y que me gustaría recoger para sus reflexiones.

Uno de estos puntos tiene que ver con las prácticas corporales, asociadas al castigo, cuando llega la menstruación; ser castigadas en un momento donde el cuerpo tiene un cambio natural y es visto como algo negativo. Es en esta misma etapa, como un espacio silencioso, donde no se habla sobre la menstruación hasta que llega y se hace de manera misteriosa.

Aquí las prácticas de cuidado del cuerpo, donde se limita el alimento y el compartir con el resto de las personas por el encierro, deja varias acciones que marcan la manera de sentir y de cómo se puede transitar el menstruar con miedo. Así mismo, es una etapa que se reconoce de manera espiritual cuando se reza el cuerpo y los alimentos a consumir. Pero es importante también, se imagine desde un espacio informado y que no se viva sobre el miedo; más bien desde un lugar prevenido y cuidado a partir de lo que la mujer pueda sentir.

La afectividad del cuerpo inicia desde la aceptación de por qué menstruo y por qué pasa esto en el cuerpo. Retomo a Artaud cuando dice que “la conciencia del cuerpo físico es afectiva pero pasa por la violencia” (Artaud, 2014).

La menstruación es una etapa trascendental que acompaña a la mujer gran parte de su historia, misma que desagrega al cuerpo de lo reproductivo; pero también de la maduración de órganos, los cuales generan cambios físicos y sensoriales en el cuerpo.

Esta identidad ~Pamí’ko menstruante se ha contado desde el miedo, algo que también proporciona cargas sobre lo que debe ser aceptado como ~Pamí’ko.

Otro momento de reflexión es cuando la mujer vive con su compañero de vida, su esposo. Aunque sus temporalidades y etapas han sido en diferentes tiempos, algo que marca esta etapa es la fase del no enamoramiento. No hay previos pasos, sentires, acciones, encuentros, consensos, antes de vivir juntos o, como en el caso de Jessica, cuando ya está embarazada.

El vivir con hombres y quedar embarazadas, sin saber cómo es la construcción real de una familia y lo que se requiere en términos de tiempo y práctica, es algo que no es muy claro en esta conformación de la familia. Es un momento, como han dicho, que no se dan cuenta cómo pasó o por qué están en esa etapa de su vida. Hay confusión y hasta limitación de las cosas que no les gusta y no entienden, pero se resignan a seguir adelante. Así mismo, se habla de la no aceptación a ser madre soltera; la concepción de una mujer que pueda criar y sostener una vida normal en términos de aprobación comunitaria, cuando no hay una representación masculina en el hogar.

De esta misma forma, hay varias situaciones de tensión y de violencia que se dejan ver entre líneas y que Jessica expone cuando habla sobre la violencia que es silenciada por el “qué dirán”. Esto se refleja en los espacios de embriaguez, de maltrato y de violaciones que no son expuestas por un tema de silenciamiento social; tema que no se deja salir de las familias y que se perciben en la vida de las mujeres, pero no se habla de ello.

Así mismo, la manera en que los hombres perciben negativamente a las mujeres, porque no acatan las reglas culturales al irse con hombres que no forman parte del mismo grupo

social, deja ver también temas de maltrato; algo que no se expone de manera constante, pero surge en momentos determinados.

Parte de este escuchar y charlar, tiene como objetivo identificar esas tensiones que, aunque algunas veces se exponen con palabras, otras veces se exponen con el lenguaje no verbal. Lo que sí se deja en claro, son las relaciones de poder entre hombres y mujeres, especialmente cuando se habla de los hombres mayores.

Estas relaciones de poder, aunque son dadas por los roles de género y son vistas desde lo conflictivo –y es claro cuando la mujer se somete a reglas y normas que les hacen sentir miedo–. Aquí hay situaciones tensas y complejas que no quisiera describir de manera rígida o despectiva, pero sí con un sentido valorativo para que, cuando se hable de poder, se logre volcar las representaciones que hay sobre la auto aceptación y el cooperativismo de hablar entre iguales (Farah, Maya & Ramos, 2016). De esta forma se podrían utilizar las prácticas narrativas y relaciones de poder desde espacios de oportunidades para hombres o mujeres que se escuchan, que permiten soñar, tener motivaciones por cumplir donde lo tradicional no lo impida y, más bien, que sea la empatía y el respeto por el otro lo que permita un acercamiento a eso que tanto se desea.

Estas relaciones de poder en las esferas productivas y reproductivas que ya existen desde la manera de sentir y poder expresar esto sin maltrato. Para esto es clave comprender las nuevas maneras en que las mujeres actuales conciben el mundo indígena, con sus dolores y esperanzas, sus aspiraciones y encuentros sobre la vida ~Pamíva.

En este orden de ideas, más que estereotipar la vida de la ~Pamí'ko, el objetivo es encontrar esos discursos deseados sobre la vida, el cuerpo, el pensamiento, sentires y formas de comprender las relaciones de hombres y mujeres ~Pamíva. Esto, a partir de las historias, pero también de la comprensión de lo que invade y violenta.

Por lo anterior, el sistema de símbolos se puede revisar desde varias aristas y, en esta ocasión, desde los cuerpos sentidos de las mujeres que cuentan sus relatos y que construyen una historia compartida del territorio. Una historia que, desde la “ecología queer”, explora la diversidad de los ecosistemas, de los cuerpos y de las relaciones que aportan a la interconexión de la vida. La construcción social, se propone, de una aceptación

de las relaciones con la reproducción de lo político y de lo financiero en esta interconexión; del uso de los recursos comunes; lo productivo agrícola, social y ambiental; y la reproducción de la vida desde relaciones donde todas las personas participan de manera igualitaria y donde se puede beneficiar también a los ecosistemas con los que convivimos. Es decir: relaciones de poder que partan de la cooperación y de la comprensión de lo otro que, aunque sea diferente, hace parte de un nosotros como sociedad, comunidad y como ecosistema humano y no humano; desde la corporalidad misma, con sus interconexiones que hacen un todo complejo pero que le permite a cada órgano situarse, a cada emoción sentirse, a cada dificultad experimentarse.

Entonces, esta representación de las corporalidades, las emociones y la manera en que se siente la cultura en el cuerpo debe ser más cercana al diálogo, al juego de la palabra. Finalmente, pensar en el cuerpo ~Pamí'ko despliega la fuerza física tal como lo expresa Frantz Fanon, donde se reduce al cuerpo a una representación de fuerza de trabajo, de parir, de dar de comer. Aquí se expone el cuerpo sudoroso, caliente, con la piel irritada al lado del fogón y el fuego, con la lumbre que queman las pestañas.

La piel permite refugiarse en el agua salada; lámina minúscula que protege la carne humana, desplegada en la candela viva, al hacer comida por más de dos horas. La faraña ya está tostada.

Posiblemente, el cuerpo se adapta al ambiente a través de las actividades que cotidianamente realiza. La ~Pamí'ko se adiestra en ambientes extremos. Tal vez hacer una vida, o cuidarla, agota. Sin embargo, se sigue haciendo de los días un espectáculo culinario para quienes lo valoramos; ellas, con esposo blanco o indígena, están dejando huellas en la selva húmeda tropical y su cuidado.



## V. Grafías: Comunicación a través de huellas (Yávahara)

“Húmeda, carnosa, rosada, erizada de pezones diminutos, a la vez recóndita y audaz, la lengua es una avanzada del cuerpo sobre el mundo. Hay algo inquietante siempre, incluso algo procaz en el asomarse de este órgano más allá de la frontera de los labios. Hasta algo obsceno, diría, que es la palabra con que nombramos lo que se muestra y suponemos que no debería ser mostrado (las vísceras, todos sabemos, no se muestran). Una lengua que asoma provoca, escandaliza, que se lo pregunten, si no, a la buscona, o al niño callejero, burlón y desafiante. Hecha para saborear, lamer y deglutir, intensamente ligada a la materia, parece recordarnos siempre nuestra animalidad y nuestros sentidos”. (Montes, 1999)

## Pensamientos encarnados

Dar apertura a las voces y los sentires es la forma de interpretar la cultura del pueblo ~Pamíva, este vehículo oral afectivo construye parte de las identidades de las mujeres. Y es a partir de esta línea afectiva, se envuelve la experiencia íntima y trasciende a la palabra y el lenguaje no verbal; hablar con gestos, mímicas, silencios, posturas, movimientos faciales y miradas lagrimosas, que comienzan en el enfoque fisio-biológico, interpretando los *pensamientos encarnados*.<sup>158</sup>

En este orden de ideas, la identidad ~Pamí'ko esta encarnada en la vida cotidiana, desde aquí se concibe el sentipensar femenino, su corporalidad, la producción, reproducción y sus percepciones sobre como conciben el mundo indígena y no indígena.

Con esto quiero llevar a la palabra y el cuerpo a reconocerse como espacios para comprender a las ~Pamínomiva. Lo anterior, otorgan comunes formas de actuar, pensar y sentir desde los comportamientos tradicionalmente aceptados. Por ahora no quiero encasillar el pensamiento y las emociones, y decir que son igualitarias en todas las ~Pamí'ko, pero en cambio sí señalar que hay comunes sociogeohistoricos que permite que ellas expresen sentimientos habituales en los que se desprenden una misma conducta.<sup>159</sup>

Lo anterior, retoma una de mis primeras preguntas de este trabajo y es: ¿qué emociones, sentimientos y afectos están vinculados a estas etapas de vida de las ~Pamínomiva?

A lo mejor, la construcción de las identidades ~Pamí'ko está asociada a sus corporalidades y emociones, a las gestiones propias del territorio, así como los planes de vida, y la manera en cómo se interpreta la cultura desde la cuestión afectiva. Posiblemente se caracterizan en lo que propone Michael De Certeau en *“La invención de lo cotidiano”* (1986) y David Le Breton con *“Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones”* (1999) encaminadas al reconocimiento de las conductas de los individuos desde una mirada

---

<sup>158</sup> Pensamientos encarnados, hace referencia a lo que Rosaldo (1984) denomina como los pensamientos que se interpretan involucrando el cuerpo. (Bolaños, 2016)

<sup>159</sup> Deseo aclarar que los sentimientos y emociones se diferencian en la manera en que la emoción es espontanea, no se controla, en temporal y los sentimientos son la respuesta a la interpretación de la emoción, y puede ser más duradera. Ampliaciones en *“El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX”* (Bolaños, 2016)

en donde las mujeres son las portadoras de las emociones, o que en cierto grado son quienes se les condicionan a la expresión de los sentimientos.

Estos determinantes teóricos sobre el cuerpo y pensamiento de las mujeres, se pueden observar desde una arista que prioriza el sentido de la palabra, sin encapsular sus experiencias como monotéticas.

En realidad, el caso ~Pamí'ko a partir del quehacer cotidiano, su experiencia emocional y corporal, encuentran lenguajes consientes e inconscientes en la noción de los sistemas de símbolos, que intuyen esta diversidad identitaria ~Pamí'ko representada en mujeres chagreras, académicas, lideresas políticas y migrantes. Esta última asumida desde la relación exogámica y patrilineal.

Es posible que la manera en que el desarrollo político, académico y ambiental son hegemónicos, en la manera en cómo deben comprenderse los cuerpos y las etapas de las mujeres, así como sus emociones.

Quizás las condiciones que propone el desarrollo globalizante son complejas y tensionan estos lugares –casi siempre por la violencia y por el modelo de desarrollo socioeconómico extractivista– lo que no deja entre ver lo propio de las condiciones sentidas y representadas en los cuerpos de las mujeres indígenas amazónicas. ¿Realmente importa el cuerpo de la mujer indígena dentro o afuera del resguardo? ¿hay derechos que protejan el cuerpo de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana cuando de derechos y políticas corporales se trata?<sup>160</sup> Esta última pregunta expuesta en el reconocimiento de los recursos internos o interiorizados como: los psicológicos, cognitivos, de valor propio, de autoestima y confianza en sí misma.<sup>161</sup>

Precisamente en la gestión del trabajo agrícola, la familia, la comunidad y la cultura, se encuentran las comprensiones sobre el territorio de resguardo, desde múltiples emociones y corporalidades; claves para incluir las visiones sentidas “adentro de la piel”

---

<sup>160</sup> Ampliar más en Wendy Harcourt (2011) *“Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo”*.

<sup>161</sup> Según Irene López Méndez, los recursos internos son aquellos que permiten a las mujeres empoderarse, este como un incremento de libertad “poder adentro”. Lo cual el empoderamiento hace frente a los poderes interiorizados que permiten que cada mujer tenga la facultad, habilidad y autorización de hacer las cosas con autoridad, reconocimiento, además de ser valorada (López, 2006).



que describen lo que realmente pasa en estos lugares, la manera en cómo se desarrolla la vida a través de prácticas que pueden dignificar o tensionar territorialidades.

Un ejemplo de esto es como se ha contado la historia del territorio desde la biodiversidad, pero también existe el territorio yuxtapuesto del “*Mihí Yagé*”, que expone múltiples miradas, historias y maneras de vivir violencias, espiritualidades, enamoramientos y crianzas en este mismo lugar. De manera puntual me refiero a las dinámicas del territorio minero energético, religioso, militarizado, corrupto, suicida, y sobre todo con *experiencias desnudas* que desempeñan una función visible o invisible en este sentir individual y colectivo, así como en la construcción de identidades no solo femeninas.

### 1. Palpitar agroalimentario ~Pamí'ko

Las categorías en las que se desenvuelve la mujer en el resguardo van en el orden reproductivo, productivo y comunitario, los cuales contribuyen al desarrollo de la vida en la selva. Estas condiciones sobre el desarrollo propio de la mujer en la cultura, exponen necesidades prácticas e intereses estratégicos como *respuesta inmediatamente percibida a la alimentación o atención sanitaria*, con espacios subordinados a través de la división sexual del trabajo en este caso agrícola (López, 2006).

Sobresale el cuidado e inmediatamente la separación de hombres y mujeres, en donde ellas son quienes prevalecen en los espacios privados, con prácticas y experiencias vividas que identifican su capacidad y límites de poder frente a su familia y comunidad, a través de lo que hace y cómo lo hace en cuestiones agroalimentarias.

Lo anterior, expone varias situaciones, la primera es ser una mujer reconocida por su saber quehacer en el orden gastronómico, lo cual le puede dar poder sobre su familia y la comunidad, en términos de lo que dice, y la manera en que pueda ser escuchada. Lo segundo es que en muchas ocasiones las etapas de la vida ~Pamí'ko son subordinadas a las categorías del trabajo, y se limitan en toda medida los recursos internos (entiéndase como aspectos de autoestima, cognoscitivos y de confianza); y por último, conocer las prácticas y narrativas tradicionales desde sus experiencias de vida, lo cual se traduce a que ellas puedan explorar su propio desarrollo como mujer, y así descubrir y liderar espacios de autogestión

para la exigencia de derechos propios y colectivos. Esta última parte puede trascender a lo político.

Hay un carácter inclusivo hacia el poder que puede llegar a tener la ~Pamí'ko, en el orden agroalimentario, y es la manera en que las mujeres sostienen actividades, tácticas, tecnologías y saberes agrícolas que logran mantener en vigencia el ecosistema selva y la cultura desde un aporte biológico, ecosistémico, social y ambiental.

La divergencia de lo personal vivido de las ~Pamínomiva en estos ecosistemas megadiversos, puede dimensionarse en lo profundo y delicado que es hacer alimentos en condiciones especiales; por ejemplo: comprender y conocer las especies tóxicas; como la yuca brava, principal alimento del resguardo. La yuca brava se vuelve comestible, con un tratamiento y tiempo de transformación que está en el saber hacer alimentos con especies venenosas.

“Si no se maneja bien la yuca brava, uno se puede morir. Allí tengo mi manicuera, está tapadita, pero es veneno. Los perros y los niños no pueden jugar allí, si toman eso se mueren”:<sup>162</sup>

Estas palabras las pronuncia Luz, al tiempo que señala con su mano derecha la manicuera que está en un platón metálico en un rincón de su cocina. Orgullosa de su conocimiento de las recetas tradicionales, sonrío de manera tímida cuando ella cuenta que maneja el “veneno” adecuadamente, y lo convierte en alimento; su saber tiene poder. Luz también cuenta con orgullo que mantiene viva la semilla de yuca brava que su suegra le dio hace 29 años cuando se fue a vivir con su esposo.

“La yuca brava es la perdición, ahora si queremos vender la fariña, tenemos que tener yuca brava, es lo que la gente quiere comer, no yuca blanca. Ellos quieren yuca amarilla, fariña amarilla”:<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> La manicuera es el jugo de yuca brava que se extrae de su masa y actúa como cianuro. Cuando la manicuera se separa de la masa de yuca se debe cocinar muy bien, porque este tiene un activo químico mortal. Conversación con (Luz Élda, Conversa parte 1, 2021).

<sup>163</sup> La Fariña es la harina de yuca, base principal de la alimentación indígena del Resguardo, el color varía según el tiempo de fermentación y la especie de la yuca. Conversación con Celina perteneciente a la comunidad la libertad de la zonal OZICIMI, sobre el comercio de fariña en la Ciudad de Mitú (21 de septiembre 2021).

Estas palabras las pronuncia Celina cuando se habla de la fariña (principal alimento de las comunidades) en los espacios abiertos sobre la planeación estratégica del plan agropecuario del departamento. Celina es una líder indígena que dirige una asociación de mujeres en su comunidad llamada la Libertad, ella como representante y lideresa participa de la creación del plan agropecuario, con la dirección de instituciones públicas y privadas. Es una mujer de contextura delgada, ojos rasgados, estatura baja, y cabello liso de color negro profundo. Cuando Celina habla, su tono de voz no está acorde con su contextura física, es una voz resonante y transmite poder.

Ella, cada vez que interviene en los espacios en donde se concretan las estrategias que estarán en este plan proyectado a 20 años, habla con seguridad sobre lo que realmente se necesita en el territorio, además de usar un lenguaje local, también deja en evidencia la importancia de reconocer el trabajo de la mujer indígena en el departamento, así mismo Celina pone a discusión que las mujeres indígenas puedan tener ingresos económicos, pues para ella la violencia empieza por no tener cómo mantener a la familia; vender la fariña o la comida tradicional, es la manera en que las mujeres pueden trabajar sin descuidar su vida en la chagra, en la comunidad y el cuidado de la familia.

-Nosotras estamos dejando algo bueno para nuestras comunidades, de aquí a 20 años. Por eso hay que pensar bien el futuro de nuestros hijos y nuestras familias, para que ellos no tengan dificultades y necesidades como nosotros veníamos teniendo tiempo atrás. La alimentación es muy importante, pero también tenemos que tener productos con valor agregado para comercializar.

Las mujeres indígenas en el departamento del Vaupés hoy día participan de espacios políticos de manera pública junto a los hombres y jóvenes, en asambleas, mesas de concertación y reuniones de planeación en donde se están escuchando.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Actualmente en el departamento existe la oficina de la mujer, direccionada por la gobernación del Vaupés. Esta oficina funciona con los recursos públicos y está encargada de re orientar la participación de las mujeres indígenas y no indígenas para ser reconocidas en los procesos de construcción de la política pública como es el caso de la construcción del plan agropecuario. Esta oficina también reorienta el apoyo a las mujeres víctimas de la violencia, principalmente a la violencia del conflicto armado a través de acompañamiento psicológico y contención emocional. Según datos de la unidad de víctimas en el Vaupés se han registrado 3.722.196 mujeres violentadas, cifra que se reporta del conflicto armado (Unidad para las víctimas, 2023).

Éstas son algunas de las intervenciones de las líderes del área mujer en la construcción del Plan Integral de Desarrollo Agropecuario con Enfoque Territorial–PIDARET<sup>165</sup> espacio en el cual dispuso una mesa exclusiva para escuchar a las mujeres indígenas, los temas se direccionaron a la producción, transformación y comercialización de productos tradicionales<sup>166</sup>.

-Mi punto de vista sobre los factores que ayudan a la producción en el territorio, es saber qué terreno se tiene, pues, todos no contamos con un mismo territorio, hay unos en los cuales se dan buenos productos y otros en los que se dan otros, el suelo es distinto, cambia. Por eso yo creo, que no reconocer los terrenos se da por la pérdida de los saberes ancestrales, porque anteriormente para escoger una chagra, para hacerla y limitarla en el espacio los sabedores rezaban, para que dieran buenos productos, pero hoy en día ya no se práctica eso, se ha acabado bastante, que a mi punto de vista es por eso que también ya no se dan buenos productos (Nally, zona ASATRIZY).

-Una de las limitantes en la producción de alimentos es el cambio de las prácticas de cultivo, se ha perdido el conocimiento, ejemplo: primero para sembrar se quemaba, hoy en día no se puede quemar (*se refiere a la normatividad ambiental que no permite quemar en áreas determinadas*), pero entonces hoy hay otras alternativas que hay que aprender, son limitantes y al tiempo necesarias; asimismo la diversificación de alimentos ya se está perdiendo, por ejemplo: hay zonas que son aptas para el maíz y eso sirve para criar pollos, el maíz de aquí es de buena calidad, más que el de afuera, pero se produce poco para sostener los pollos, lo digo porque tengo pollos (risas). Necesitamos ingresos, hay que reconocer otras alternativas para producir más (Mercedes, Municipio de Carurú)

-Mi abuelo me decía que las mujeres que les baja el periodo no podían ir a la chagra nueva, tenían que rezarla antes de ir a la chagra, porque los productos que uno tenía se dañaban. Entonces la mujer que tiene el periodo no podía pasar por la chagra, después que pase el periodo, el rezador dice que la mujer no pise mucho donde está quemada (*se refiere al espacio en donde se sembrará*) ... el monte bravo es el que da buenos productos, no el rastrojo, el monte da buenos productos como el plátano,

---

<sup>165</sup> Los Planes Integrales de Desarrollo Agropecuario con Enfoque Territorial - PIDARET son un instrumento de gestión para el desarrollo agropecuario y rural de los territorios del país, mediante el cual se determinan objetivos, metas, prioridades y estrategias del departamento y sus subregiones para los próximos 20 años, como producto del trabajo consensuado con los actores en el territorio (ADR, 2023).

<sup>166</sup> Este encuentro territorial se realizó el 21 y 23 de noviembre 2021 en la ciudad de Mitú y fue liderado por la Agencia de Desarrollo Rural, FAO Colombia y la secretaría de Agricultura del Vaupés, con la participación del Gobierno propio y las 19 zonales del departamento. Se resalta que en este espacio se escucharon mujeres de diferentes edades de los pueblos ~Pamíva, Tucano, Curripaco, Piratapuyo, y Desano.

ñame, yuca; si uno cultiva, claro, si uno es buen productor, se da todo (Doris, zona AATIVAM)

-En la chagra ya hay plaga, la guara llega a la chagra (*se refiere al ratón de monte*), entonces son otros problemas que se tienen para producir, en muchas ocasiones, se debe poner medicina tradicional. Toda la comunidad tiene que decirle al sabedor, pues es el único que hace la prevención para controlar la guara, y la hormiga y otros animales que dañan. Pero yo he escuchado que hay comunidades que ya no tienen sabedores, no sé cómo hacen entonces... (Lenin, Zona ACURIS)

-Antiguamente nuestras abuelitas sabían trabajar la chagra, bien, bien, entonces a ellas no les hacía falta nada, pero hoy en día hemos perdido la costumbre de trabajar tal y como trabajaban ellas. Yo he visto que cuando llegan proyectos de agricultura los técnicos van a enredarnos, pues ellos tienen otras costumbres a las de nosotros. Los apoyos técnicos no saben cómo se hace tradicionalmente, porque meten semillas que en el territorio no nace, no dan, entonces qué es lo que pasa, se pierde el tiempo, se pierde todo, porque esas semillas no sirven (Carmelya, Comunidad de Timbó)

-Las semillas que envían de los proyectos no sirven con el calendario ecológico, pero también las semillas de acá se pierden. Yo sembré como dos mil plantas de yuca y con ese invierno tan verraco perdí todo, es que ahora está cambiando todo hasta el clima, entonces así es muy difícil. Pues uno manda a rezar y todo, pero, hay que saber cómo manejar los cultivos de otra manera, es mi pensamiento, y mi vivencia, sé que hay muchas maneras tradicionales de hacer las cosas, pero también hay que conocer otras maneras de hacerlas (Giselle zonal ACTIVA).

-Yo creo que es importante fortalecernos entre nosotros, haciendo intercambios de semillas, eso es lo que hay que hacer, eso es lo que nos hace falta. Nos toca organizarnos también para controlar la entrada de colonos al territorio, pues ellos se están apropiando de todo, ahora hay lugares que son turísticos y uno ya no puede ir a bañar al río porque son zonas turísticas y nos cobran. Los mismos colonos encierran, hacen potreros y nos quitan los caminos, y se molestan cuando uno pasa por allí, eso es lo que nos está pasando, eso es lo que estamos padeciendo (Ana Cristina, zona de la carretera).

-Las mujeres somos chagreras, somos de la parte agropecuaria, milenariamente hemos vivido de ese trabajo. Hoy en día no queremos estar pidiendo trabajo, nosotras queremos trabajar lo que nosotras sabemos, lo que nosotras queremos en nuestros territorios, en nuestras tierras, entonces nosotros sufrimos con el cambio climático y otros factores que nos afectan hoy en día, eso nos ha limitado. Son problemas por naturaleza, de pronto uno ya no puede confiar jen tal mes va hacer verano! Y si no hay

verano uno no puede quemar, y la semilla se va perdiendo ¿sí?, entonces llega un verano grande y uno empieza a tumbar monte bravo. Nosotros sabemos que nos da una mejor producción el monte bravo, nos permite conservar nuestras semillas nativas, completas. Pero si el monte bravo no se quema bien no se puede cultivar, allí es donde se pierde mucha semilla, si la chagra está mal quemada no se da la producción que uno espera, entonces uno no puede sembrar la variedad de cultivos, por eso se sufre y se pierde la chagra y frutos de buena calidad, son cositas que uno sufre, diariamente es nuestro trabajo, eso nos sucede... Sería bueno reunirnos con los abuelos, tradicionalmente ellos saben, ellos le diagnostican a uno el calendario anual, se sabe cuándo está lloviendo mucho, cuando se crece el río, o cuando hay eclipse de luna. Entonces sería bueno reunirnos con nuestros viejos, decir venga abuelo, papá, venga siéntese y díganos qué va pasar estos años a ver si solucionamos nuestras chagras, a ver si podemos hacer monte bravo, sería bueno para fortalecernos en la parte cultural (Celina, comunidad La Libertad).

Se resalta que las mujeres lograron expresar sus pensamientos y comentarios sin temor a represiones o señalamientos, ellas mismas argumentaron que en los espacios de planeación es difícil hablar, porque los hombres se toman mucho la palabra. También comentaron que este tipo de encuentros les permite conocer otras mujeres de comunidades muy lejanas, así como sus procesos y la manera en que están haciendo algunos proyectos comunitarios o formas de comercialización de sus productos<sup>167</sup>. Este encuentro, también permitió exponer que hablar español es parte de lo cotidiano en los espacios públicos, que las lenguas en estos sitios son rezagadas, por la misma facilidad de poder transmitir los comentarios a las instituciones.

Hay que nombrar, además, que estas mujeres viajaron con los recursos de las instituciones organizadoras, ellas, dicen que ser una mujer líder es difícil, porque están varios días fuera de su casa y solo les pagan los viajes y comidas, no ganan más dinero por ser líderes, en cambio al estar lejos de su comunidad se deja de hacer el trabajo de la chagra o la casa, y cuando regresan están más cansadas y con trabajo acumulado.

---

<sup>167</sup> La planificación que nace en estos espacios se convertirá en política pública direccionada a través de Consejo Seccional de Desarrollo Agropecuario, Pesquero y Forestal Comercial y de Desarrollo Rural -CONSEA del departamento del Vaupés, artículo 88 de la ley 160 de 1994, cuya función es coordinar las acciones y el uso de los recursos en los planes y proyectos rurales y de reforma agraria, en concordancia y armonía con las prioridades establecidas en estos espacios de construcción colectiva. Es necesario nombrar, además, que en este consejo participa el gobierno propio y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas AATI's, en las que se encuentran las comunidades de Querarí y Cuduyarí.

También en estos espacios se vio mujeres con sus bebés, jóvenes, otras mayores, unas con recorrido político y otras era la primera vez que salían de sus comunidades; se escuchaban de manera atenta unas a las otras, algunas con tonos de voces fuertes, otras con voces muy apagadas, algunas de las mujeres tenían experiencia hablando en público, y hacían uso de terminología técnica, y otras con discursos más tradicionales.

Cuando llegaban los tiempos para comer en estas jornadas de planeación, las mujeres seguían juntas, es como si la mesa de discusión continuaba trabajando, pero ahora hablaban de sus vidas personales y como le hacen en el diario vivir, hablaban de sus hijos, de las artesanías, consejos de algunas plantas medicinales y cómo le hacían para el Covid-19, pues algo que se les dificultó en el espacio fue el uso del tapabocas (requisito del evento). Ellas al momento del almuerzo y los refrigerios, iniciaban charlas como si se conocieran de tiempo atrás, algunas decían que estaban muy felices de conocer mujeres indígenas que tenían buenas ideas.

Finalmente, este tipo de espacios deja entre el ambiente las necesidades, posibles soluciones, fortalezas y debilidades que existe en el territorio y que desde las actividades y saberes de las mujeres propone la posible ruta a establecer un plan con enfoque territorial, comprendido desde las diferencias pluriétnicas del Vaupés, pero sobre todo de la necesidad de reconocer las características bioculturales de estos lugares. Participar de este tipo de espacios, deja reflexiones sobre cómo lo político se materializa en propuestas y problematización de la vida indígena y que desde las voces de las mujeres de todas las zonales del departamento expone una radiografía agropecuaria diversa y compleja del territorio amazónico.

A. Cocinar con las dueñas de la comida (**Hatíoino**)



*Foto 31 Masa de yuca brava comprimida en el matafrío (exprimidor).*

“Yo soy de la tierra y a la tierra volveré  
Las raíces de mis piernas en el suelo sembraré  
Y con agua entre mi vena y e´ que tengo mucha sed  
Dame agua, dame viento y así sobreviviré”<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Fragmento canción “Agua” Bomba Estéreo año 2021.





Foto 32 Panorámica de la cocina de Beatriz.

\*

### *Cocedura del Casabe*

El casabe en la lengua ~Pamié es: ~aúro; es una torta que se hace a base de la yuca brava, es uno de los principales alimentos de la cocina ~Pamíva. Su preparativo inicia con el cuidado de la semilla de yuca, la siembra y mantenimiento durante el ciclo vegetativo.<sup>169</sup>

Luego de varios meses que necesita el cultivo se cosecha al ritmo de la mujer conforme va necesitando, y el traslado de la yuca se hace en un canasto que logra un peso

---

<sup>169</sup> El tiempo de producción y transformación del Casabe es de trece meses, contando desde el momento en el que se escoge la semilla de yuca, se siembra y se le permite al cultivo tener su maduración completa y natural, sumada a la cocción de alimentos que varía según la preparación de cada mujer. Hablar del ciclo del Casabe u otro alimento tradicional, desde la semilla hasta el comer, propone reflexiones sobre los ciclos naturales. Lo anterior tiene un flujo importante de las gestiones propias del territorio, las autonomías agroalimentarias y las resistencias al capitalismo de la alimentación, además de la manera de pensarse lo saludable en tiempos de crisis sanitarias. Más que hablar de los volúmenes o tiempos “eficientes” y óptimos en la producción en un cultivo, o el dinero que éste pueda generar en una cadena comercial, es reconocer todo el panorama crítico de las sociedades para tener acceso a los alimentos sanos; libre de pesticidas. Reconocer los ciclos naturales, agroecológicos. El valor del alimento inicia desde el conocer los tiempos que requiere cada especie, de cada productora/a, el tiempo de almacenamiento, el tiempo de transformación, hasta el plato final.

de hasta 40 kg (carga que la mujer lleva físicamente en su cabeza). Después de estas etapas se inicia un proceso de maduración de la yuca brava de hasta una semana en el agua, y luego se pela, se le quita la cáscara. Esta maduración es muy precisa y tiene unas características especiales; se realiza en un riachuelo o caño, se abre un espacio al lado de este y se surca con madera, se crea una clase de estanque natural en el que se pone la yuca, esta queda entre el agua y se tapa con hojas de árboles grandes, al final se le pone más madera para que ningún animal de monte se robe la producción. Este espacio es el lugar donde la yuca se pudre y toma un color amarillo y un olor característico de fermentación.

Seguidamente, se lleva esta yuca madura a la cocina para pasarla en el rayador. El rayador es de madera y piedrilla, es un objeto tradicional que lo construyen los hombres, está hecho de piedrilla de río muy fina, sus cortes y posición en la madera permite que la fricción de la yuca en este objeto genere la masa.

En la actualidad este objeto se ha modernizado y ahora venden los rayadores con motor, es una hibridación de tecnologías; tiene una clase de embudo y un cilindro, que roza el producto con unas pequeñas cuchillas, y funciona con un motor de gasolina. Este tipo de tecnologías se utiliza en el Brasil, y ha llegado al Vaupés, para aumentar la producción de fariña y casabe.

El rayador moderno es proporcionado a las familias indígenas por la ejecución de proyectos agropecuarios gestionados por empresas públicas o privadas. Un argumento para suministrar a las comunidades este tipo de tecnologías es optimizar el tiempo de producción de los alimentos.

El tiempo de rayado de la yuca de manera manual con el rayador de madera es de una hora y media –según la experticia de la mujer– cuando hablamos de cuarenta kilogramos, y el tiempo de rayado de esta misma cantidad en una máquina que funciona con gasolina es de quince minutos.

Lo complejo de este tipo de máquinas es que la gasolina en las comunidades tiene un valor elevado al normal, sin contar que los repuestos, mantenimiento y arreglo de este tipo de equipos no se consigue ni se hace en las comunidades. Son ventajas y desventajas según la necesidad y forma de cocinar el alimento.

Siguiendo con la preparación del casabe, después del rayado se pone la masa de yuca en el matafrío, objeto que tiene la estructura tubular y deja la masa como la Foto 31 Masa de yuca brava comprimida en el matafrío (exprimidor).

El matafrío está hecho de fibras naturales, es tejido por varios días, lo tejé los hombres, y físicamente se parece una culebra, sus medidas superan los dos metros de altura; este objeto contiene una carga histórica cultural que se debe conocer y utilizar con precaución, en especial las mujeres deben conocer su usanza, para no afectar su salud.

Para hacer uso de este objeto hay que tener un palo de madera, de aproximadamente dos metros de largo, que sirve como torniquete, lo que permite ejercer presión entre el interior del matafrío. El peso del cuerpo humano, que acciona el matafrío a través del palo (hace de palanca) y logra sacar toda el agua que se encuentra en la masa de yuca.

Luego se calienta el tiesto para obtener la temperatura deseada, para esto se debe tener una buena cantidad de leña, la suficiente para tener el calor deseado al momento de hacer la torta de casabe. El tiesto es un sartén grande, de barro o hierro, su forma es redonda o cuadrada.

Mientras se calienta el tiesto la mujer hace varias actividades en la preparación de la masa de yuca, el último paso antes de la cocción es darle la forma a la harina, y este se hace a través del cernidor; en la parte izquierda está sentada Luz Élida, con un cernidor cuadrado en la Foto 32 Panorámica de la cocina de Beatriz.

Cada una de las fotografías, son tiempos y espacios que se yuxtaponen con saberes, habilidades, objetos, que cargan ricas territorialidades, cosmovisiones, y corporalidades que hablan de las realidades del comer y que las mujeres a través de su saber hacer, recrean estos lugares. Lo interesante de todo este trabajo y conocimiento de la chagra y la cocina, es como están presentes las recetas conocidas desde el cuidado de la semilla y la transformación del alimento a través de pasos específicos que permiten recrear las recetas tradicionales, en cada uno de los hogares.

\*

*Hablando con mis tías (Yávaiye hi mia parimo)*

Son las siete de la mañana, la cocina arde.

Beatriz, mi tía (Parimo) ya tiene sus platonos llenos de masa de yuca. Ella, hizo trabajos previos de varios días que le permite tener allí su masa lista. Mientras se calienta el tiesto, empezamos a hablar de su vida. Hablamos de varias cosas. En ese mismo momento ella sigue moviéndose rápidamente en el lugar; organiza todo para este momento de cocción.

- ¿Quién te enseñó a hacer casabe?

- ¡Mi mamá! Ella era muy exigente con todo lo que tenía que ver con la cocina. Todo el tiempo teníamos Casabe y Fariña. Buen Casabe y buena Fariña, harto.

Eso lo recuerdo muy bien de mi niñez. Mi papá decía que por eso a mi mamá la envidiaban las otras familias.

Mi mamá tenía guardado casabe todo el tiempo. Ella lo ponía al sol para que le durará más, así hacen los brasileros.

¡Desde esa época me quedé así! (se refiere a que le gusta hacer Casabe y tener buena cantidad guardada en la cocina)

En ese momento mi tía Beatriz sigue cerniendo la harina de yuca, se mueve rápidamente y al mismo tiempo voltea a ver el tiesto, controla la leña con su mirada.

-Le pregunto: ¿Te gusta cocinar?

-Responde: Sí (su tono de voz es seco)

Segundos de silencio, mientras ella se levanta de una banca. Se va a mover la leña del tiesto. Con su cara arrugada por el humo, continúa diciendo:

-Pues es bueno tener Casabe para mojar con quiñapira (*sopa de pescado con aji*).

Yo cocino desde los nueve años, o menos, por ahí de siete. Mi mamá desde muy pequeña nos dijo que teníamos que aprender a cocinar, esa es nuestra labor, pues no servimos para nada más... Mi mamá siempre decía que “la mujer no sirve para nada”, por eso como mujer toca aprender a cocinar bien.

-Cuéntame sobre tu vida con tu esposo ¿él no era indígena, entonces qué le preparabas de comer? ¿él comía comida tradicional?

Beatriz se pausa un poco, regresa a la banca pequeña y me responde:

-Él comía como blancos (se refiere a las personas no indígenas) al principio no comía nada tradicional. Lo bueno es que cuando era joven trabajé para una gente blanca en Mitú, allí aprendí a cocinar para ellos. Con el tiempo él se acostumbró a nuestra comida de paisanos (se refiere a los indígenas), bueno unos días comíamos tradicional y otros como blancos, comíamos arroz.

Ella se levanta y regresa al tiesto a medir la temperatura con su mano y me sigue contando:

-Mi mamá decía: él se casó con una indígena, pues, tenía que comer lo que hay acá. Una vez mi esposo me llevó a San José del Guaviaré, allí le salió un trabajo como comisario y yo fui con él. Tenía recién nacida a mi hija, y mi hijito, ya estaba caminando. Allá llegamos a un lugar bien feo, con unos señores todos borrachos, allá se sacaba oro, y también eran mafiosos, tiempos de coca...

Donde vivíamos no tenía donde cocinar, yo llevé semillas de yuca y estaba haciendo mi chagra allá. Pero allá no había donde cocinar, yo tenía mis cosas, mis ollas y todo, pero era muy difícil; no teníamos privacidad.

Gente aquí, gente allá, arriba, a los lados, no había espacio... Toda la comida que se conseguía era toda fea, yo me cansé de comer eso y ver a esos señores cochinos.

- ¿Por qué cochinos?

-Pues ellos, en las noches llevaban niñitas jovencitas blancas y otras indígenas y tomaban (se refiere a bebidas alcohólicas), hacían cochinadas, como un prostíbulo. Y a mí eso no me gustó tampoco. Esas niñas lloraban y gritaban todo el tiempo. Yo no aguanté y le dije a mi marido ¡me voy de aquí! y regresé para acá nuevamente, para la comunidad donde viven mis suegros.

Yo acá siempre he tenido mis cosas, mi cocina y mi chagra

Beatriz sale de la cocina y empieza a traer más leña para calentar el tiesto.

Regresa la conversación, mientras va metiendo los palos de madera.

- ¡Yo dejé a mi marido!

En este momento del rostro de Beatriz sale una sonrisa sutil, pero evidente.

-Yo lo dejé en ese tiempo, le dije que no aguantaba. Y a los ocho días que subió mi compadre me vine con él y mis hijitos en la canoa. Una semana después mi esposo estaba con nosotros, él renunció a su trabajo, dijo que no podía vivir solo, sin su familia.

Beatriz empieza hacer la torta de casabe, y me mira un momento y me dice:

-A mi mamá no le gustaba hacer casabe con almidón, éste de color blanco (es el casabe que está haciendo en ese momento), a ella le gustaba el amarillo, pero para tener ese color hay que madurar más tiempo la yuca. Este casabe es bueno para comer rápido, pues casi no dura.

Seguimos hablando y ágilmente, Beatriz arma su primera torta de casabe, mientras la va cortando en cuatro partes llegan a la cocina dos niños, uno es mi primo de diez años y el

otro es mi hermano menor de once años. Los dos se sientan a lado del tiesto, a calentarse en el fuego y a esperar que salga el casabe.

- ¿Ya casi sale el casabe? pregunta Santiago (mi hermano menor).

Al tiempo él mete su mano en el tiesto, lo hace de manera rápida por el calor, y saca un poquito de la torta de casabe e inmediatamente mi tía Beatriz le dice:

- ¡Espere! espere que lo saque del tiesto, eso es malo.

- ¿Por qué? Pregunta Santiago.

- Los abuelos dicen que, si uno come directamente del tiesto, sus hijos salen con la boca partida (se refiere al labio leporino). Entonces sus hijos van a salir así.

Santiago inmediatamente regresa el pedacito de casabe que sacó y lo pone en el tiesto nuevamente. Los demás nos reímos de él por su acción y cara de susto.

Hay que esperar hasta que sea el tiempo de comer, cuando ya esté frío.

Hasta después de preparado el Casabe, tiene su tiempo para comer.

#### B. El verano y las ~Paminomíva (**Ihí haravia**)

Es tiempo de verano intenso, los loros madrugan, hacen ruido, cantan, cacarean y van de palma en palma de Wasai, comiéndose sus frutos. Son las seis de la mañana y el sol empieza a calentar. Es la comunidad de Ceima Cachivera, mi tía Beatriz se encuentra en la cocina haciendo mingao, está sentada al lado del fuego en una banca de madera, mientras revuelve el mingao, me dice:

-Espero terminar de rozar la chagra para poder quemar todo (se refiere al espacio de monte que ya tumbó), el verano ya casi termina y hay que aprovechar para quemar la chagra.

En pleno enero mi tía Beatriz tiene la semilla de yuca lista, ella, junto con su hermana Jacinta, han logrado trabajar y tener un buen lugar para sembrar en los próximos días, pues el verano está por acabar y llegarán las lluvias. Ya son veinte días sin llover, el agua escasea, el caño está casi seco y la selva se ve un tanto marrón. Se hacen varias actividades domesticas con el poco frescor de la mañana. El calor ese día sube hasta treinta y ocho grados aproximadamente y todo está más lento, según mi percepción. Ya es medio día y la cocina es un lugar sofocante, el fogón de leña está prendido, el humo abruma el espacio y se suma el calor del ambiente, no hay oportunidad para que lleguen los zancudos o los moscos. Nos tomamos un mingao caliente y empezamos hablar de la vida de mi tía, y entre la conversa ella me contó:

-Yo me crie bien, con mi mamá y con mi abuelo Juan. Andábamos comiendo, haciendo casabes grandes, vivimos bien, sin falta mi mamá sembraba todos los frutos de la chagra. Ella, desde que éramos muy pequeñas nos enseñó a estudiar en la chagra. Mi mamá decía que eso era el estudio de las ~Pamí'ko, pues ¿las mujeres para qué van a servir? ¡solamente para hacer chagra! Entonces, toca hacer bien, hacer chagras grandes y buenas. Uno de mujer sirve solamente para el trabajo de chagras. Eso decía su abuela María. Toda la familia teníamos que sembrar ¡siembra, siembra, siembra! Allí aprendimos todo lo de la comida, de todo. Yo a los siete años, cargaba el canastico entre el monte y me caía, me paraba y me caía, pesaba mucho; así nos tocó a todos, a mis hermanos también les tocaba llevar comida. Siempre nos caíamos. Era muy cansado ir en esa época a la chagra.

En este momento hay una interrupción en la conversación, se salieron las gallinas y los patos del corral, y ella se levanta para darle el arroz que tiene en una bolsa, los llama a todos a la puerta de la cocina.

-Tuku, tukuuu, tukuuu. Tuku, tukuuu, tukuuu (onomatopeya)

Mientras alimenta a las gallinas y patos, recuerda que tiene que darles la comida a sus peces, y luego de terminar allí, toma algunas sobras del tostado de Fariña, unas cáscaras de Pupuña y Casabe triturado, junto a un concentrado de alimento para peces que le llevó su hija; hace una mezcla y va hasta el estanque a darles de comer a los peces. Este estanque queda como a treinta metros de la cocina, la acompañamos, mi bebé y yo. Esta vez mi tía no hace ruido con su voz, pero sí mueve el agua con un garabato (palo) que tiene junto al estanque. Regresamos a la cocina después de esta pausa de casi cuarenta minutos.

En ese tiempo llegó más familia, mi tía Luz Élide, mis primas, la esposa de mi padre, mi papá y mi tío. Ellas vienen hacer casabe y acompañar un rato a Beatriz, mientras los dos hombres van a recolectar una madera para hacer unas sillas.

A las tías que llegaron les cuento lo que estamos hablando con mi tía Beatriz, hablábamos de su niñez y crianza, y cómo era la vida con mi abuela. Mientras tanto mi tía Beatriz les ofrece mingao; seguimos la charla, y todas empiezan a organizar la yuca que tienen en un canasto para hacer Casabe, cada una hace algo que complementa el trabajo de la otra.

Yo, acostada en una hamaca que se encuentra en la cocina, estoy amamantando a mi bebé y digo en voz alta:

-Tía Beatriz, usted me estaba contando de su niñez y la vida en la chagra...

-Sí hija, pues así aprendimos con su abuela.

Cuando llegábamos a la casa, rápido prendíamos fuego, para cocinar y allí hacíamos pescado, y hacíamos toda la comida.

Preparábamos así, quiñapira con ají fresco (señala con sus manos como se revuelve la olla)

Luego tocaba ir por leña y bañarse bien en el río, y allí uno lavaba los trapitos.

Cargamos agua, barríamos el patio, teníamos escobitas de bejuco que nos hacía mi mamá, cada uno teníamos una escoba propia. Así hacíamos nosotros.

Trabajamos desde pequeños, hacíamos todo lo que decía mi mamá; ayudábamos y fuimos creciendo, creciendo, y así fuimos hasta hoy.

Beatriz ahora está buscando algunos implementos que necesita para hacer Casabe. Ya está en otro momento fuera de la conversación. Va y viene en los espacios de la cocina. Insisto en seguir hablando del tema:

- ¿Tía, y cuando usted ya tuvo a su primera hija cómo hacía su chagra? ¿pensaba usted como la abuela, de hacer chagras grandes?

-Cuando nació mi bebé dejé de ir a la chagra durante dos meses.

No extrañé mi chagra en ese momento.

El espacio ya está dispuesto para la actividad de cocinar; mi tía Beatriz está pendiente de todo lo que se necesita para la preparación del Casabe y me dice, pregúntele a su tía. Entonces, pregunto:

- ¿Tía Luz Élida, y cuando nació su primera hija cómo le hacía para sembrar y trabajar en su chagra?

Ella sentada cerniendo la yuca me responde:

-El primer hijo siempre se quiere mucho, siempre es así. Mire usted con su bebé.


Yo quería mucho a mi primera hija, yo sentía que todo tenía que ser para ella. Después del parto que tuve en el hospital regresé a la comunidad, ya era diferente todo con la bebé, ya no podía hacer varias cosas por cuidarla. Con la bebé casi no podía hacer mucha comida, y menos chagra. A veces su tío me ayudaba, pero es duro.

En ese momento yo me arrepentí de tener bebé, fue mi culpa de conseguir marido.

Yo me arrepentí de tener marido y tener bebé, pues cuando iba a la chagra era más duro todo. Luego con la segunda bebé ya era más fácil porque entre ellas jugaban y se cuidaban; era más fácil todo. Ya uno va aprendiendo a ser mamá y hacer chagra, y entre hermanos se cuidan y es más fácil todo.

Se termina la conversa de la chagra, porque en las noticias de la radio –de pilas– se habla de una casa que se quemó en una comunidad, se habla de que mi familia conoce a la familia afectada y van saliendo algunos chismes de la familia que es noticia.



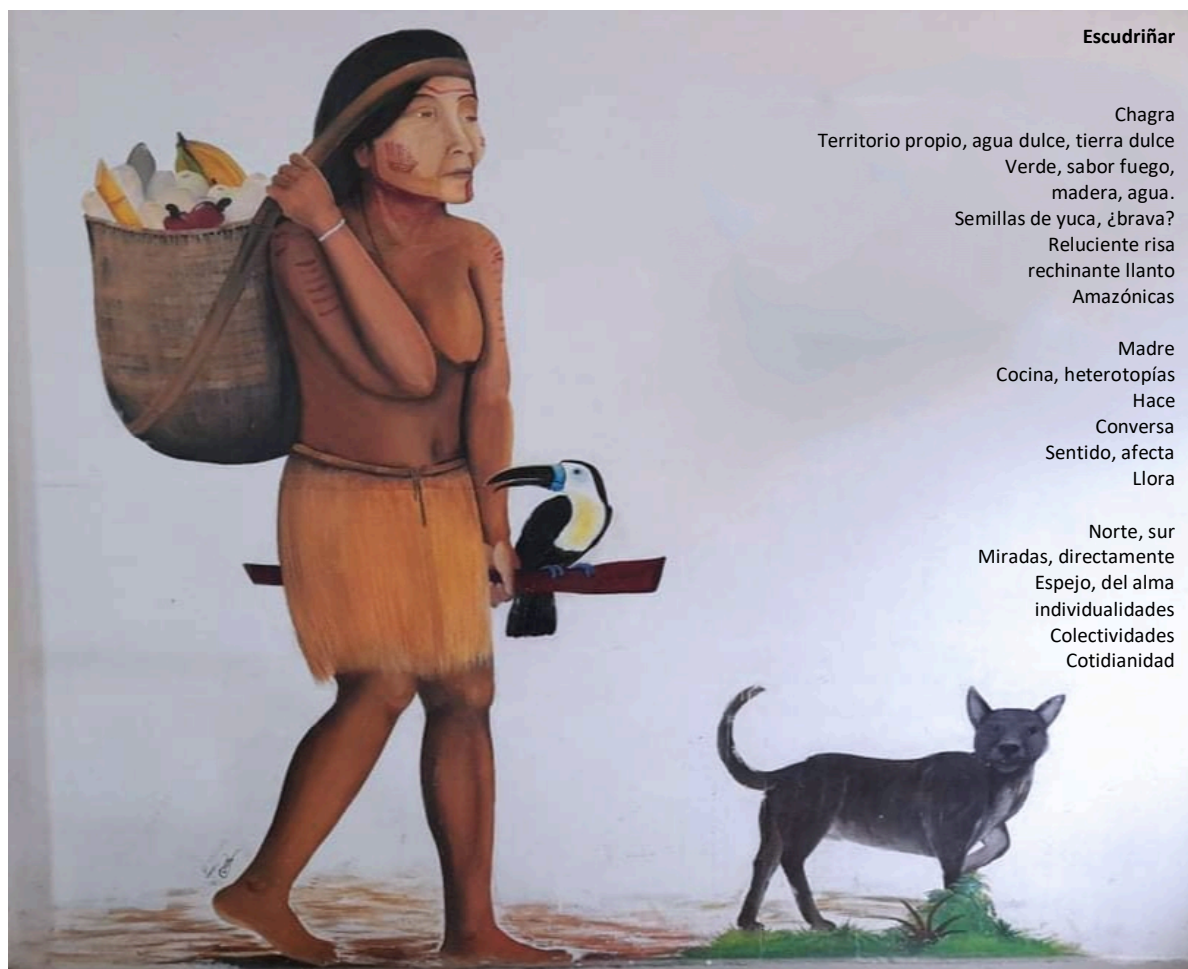


*“Las personas jóvenes no deben sentarse sobre la leña, si lo hace conseguirá un marido de piernas flacas”.*

*“Cuando se está comiendo casabe blando, evitar mezclarlo con el casabe viejo (duro), si lo hace tendrá problemas de lucha o peleas”.*

Foto 33 Cocción de casabe de almidón y los consejos de mayores.

Ahora se cocina en pequeños instrumentos, una parrilla de hierro con un poco de leña sirve de tiesto. Una versión adaptada cuando no hay tiesto de barro.



### Escudriñar

### Vidas

Chagra  
Territorio propio, agua dulce, tierra dulce  
Verde, sabor fuego,  
madera, agua.  
Semillas de yuca, ¿brava?  
Reluciente risa  
rechinante llanto  
Amazónicas

Madre  
Cocina, heterotopías  
Hace  
Conversa  
Sentido, afecta  
Llora

Norte, sur  
Miradas, directamente  
Espejo, del alma  
individualidades  
Colectividades  
Cotidianidad

Sentido gráfico  
Reivindicará  
Ritual  
Tucán  
Pregunta  
Cuidar  
La moral

Cansada  
Menstrua  
Dietas  
Embarazo  
Sabor picante  
Viajera

Completa  
Complejas  
Comiéndose  
Experiencia, sensorial  
Multisituadas  
Digna  
Diversa  
Reconoce  
Voz  
Voces,  
Alimenta, capas  
Selva  
Corpórea  
Discurso comestible  
¿cuál?

Foto 34 Mural de la mujer chagra. Vinilo sobre cemento, se encuentra en la oficina de gobierno propio. Autor: Donal 28 de febrero 2015

Escudriñar vidas, nace de las notas etnográficas. Cuenta lo íntimo y profundo de las emociones compartidas. Ellas, nosotras, las amazónicas; detalles en los manifiestos comunes.

## 2. Consejo de mayores<sup>170</sup>

Este apartado germina alrededor de las enseñanzas de la vida indígena ~Pamíva, que se condimenta con particularidad en el conjunto de conocimientos alrededor de la chagra, el cuerpo y la relación con la selva, al ser hombre, mujer, niño/a, bebé, abuelo/a, que vive en este contexto biocultural permeado por consejos de mayores, los cuales se convierten en reglamentos y llamados de advertencia desde la ética y moral a través de los juegos de mitos e historias, que regulan la convivencia en estos lugares, además de perfilar las medidas propias de la cultura que construyen la identidad femenina, y la simbología sociocultural del cuerpo que se abarca en esta investigación. Expresar las cotidianidades profundas con los consejos despliegan concretos entendimientos e identidades que se refieren a las costumbres populares.<sup>171</sup>

Lo anterior, resulta significativo para calzar las diversas aristas en el diálogo de los conceptos operativos emergidos en el transcurso de esta investigación como: las grafías agroalimentarias, Hiobá, cocina y la identidad femenina ~Pamí'ko, que busca analizar y entender la voz cotidiana de las mujeres –incluida la mía–, que permite expresar universos heterotópicos, epistémicos, situados y orgánicos cuando se habla de lo cotidiano, y de las profundidades de los territorios en su posible forma de restaurar o cuidar, según las

---

<sup>170</sup> Este apartado hace parte del trabajo que comparto con mi padre Tuichidari, con quien escribo y leo las historias, mandatos, consejos del resguardo y la vida indígena en Vaupés, a través de sus relatos, conocimientos, experiencias y anécdotas propias como consejero del Gran Resguardo. Tuichidari además de ser mi padre, es un reconocido líder indígena del Pueblo ~Pamíva quien ha caminado espacios de la academia a través de la etnolingüística, así como a liderado cargos políticos del departamento y la nación. Aprovecho este escrito para agradecerle a él todo por su apoyo, dedicación, acompañamiento, consejos y lectura, además de compartir sus saberes para esta investigación y para guiar mi vida. *Pakí ¡Meabú!*

<sup>171</sup> Entender y sentir estos espacios para mí, va más allá de esta investigación o escritura académica, también esta permeada por mi vida en este territorio, que es mi hogar y las personas que lo habitan son mi familia, lo concibo como espacios tiempos, permeados por mis propias historias de vida, así como la compañía de mis emociones que emergen de manera permanente y que en muchas ocasiones es a través de los consejos de mis ancestros que logro expresar mis análisis y reflexiones. Entender y sentir desde mi casa, mi centro, mi origen, y vivir en otros lugares –algunos académicos–, me hacen re pensar en que escribo con un sentido y entendimiento cotidiano de mi convivir tradicional, lo que puede dificultar a los lectores la emotividad que surge de mi parte en lo que aquí se expone de manera gráfica, reflexiva, analítica o como experiencia situada desde mi origen de vida.

miradas, corporalidades, emociones y voces que anteceden el camino de entender y sentir estos espacios.

Entonces, el interés de rescatar estos consejos, va en el sentido de como la analogía del alimentarse para pueblos como el ~Pamíva, envuelve por completo las conexiones familiares habituales, como el enlace más significativo que se acceden a través de los saberes y vínculos generacionales, que se dan en los espacios del alimento como es la cocina, lugar en donde se narra la vida.

Este panorama deja la pregunta: ¿Por qué los consejos de mayores invocan el sistema de símbolos sobre el cuerpo de las mujeres indígenas?

En consonancia con esto, las normas simbólicas también están yuxtapuestas en el territorio por el acercamiento de los pueblos que allí habitan a partir de las relaciones exogámicas, lo que propone un desglose biológico-cuerpo de las normas compartidas entre culturas en evidencia a través de los matrimonios, en donde la mujer es quién asume la cultura de su esposo, así como sus hijos deberán adquirir el legado cultural paterno, aunque ella lleva consigo los consejos de su pueblo.

#### A. La sabiduría íntima

El descanso en la cocina al finalizar el día es clave para aconsejar a los niños, niñas y jóvenes ~Pamíva. Sentados al lado del fogón, las personas mayores hablan, cuentan, reviven las historias, para guiar la vida de los menores. Este es el turno para manifestar los mandamientos ancestrales a través de la guía de los abuelos y abuelas.

Para este momento del día, los cuerpos están limpios, secos, y listos para descansar, pero antes de llegar a la hamaca el cuerpo se alimenta con la palabra, se sacia el apetito del estómago, y se satisface el espíritu con los cuentos e historias que exhiben el árbol genealógico de cada familia, clan y pueblo.

Allí, en la cocina, *al lado del fuego* las mujeres siguen haciendo sus labores, organizan la yuca que han recolectado en la mañana, o muquean la carne de monte o pescado que han traído los hombres en este día. Mientras tanto los abuelos y abuelas inician a contar las

historias mitológicas que son mágicas (mi sentido sensible aflora nuevamente por el afecto de este espacio), aquí se habla de Kuwai, sus hermanos, sus mujeres y la manera en que se transforman los dioses en animales y viceversa. Es un momento que configura las normatividades a través de una institución que son los mayores, pensándose como las personas que direccionan el conjunto de prácticas útiles para interpretar la manera de vivir en la selva con las normas tradicionales.

Este momento permite a través del disfrute oral dar un sentido gráfico; propongo visualizar esta escena: fogón ardiente, ambiente cálido –para contar historias–, los ojos de las personas brillan –son círculos amarillos–, rostros que resplandecen –entre las sombras de las cosas–, los objetos despliegan figuras –que también hablan–.

Los animales de la selva están en silencio, mientras se escucha; la palabra. Los oídos se afinan a cada onomatopeya de leones, serpientes, monos aulladores, dioses, llantos, risas y ecos no humanos; cada movimiento con las manos, producen imágenes, se reiteran con la imaginación de lo que se narra. Las sombras tienen gran participación en este contar. Las preguntas vienen, también se van; conversar sobre nuestro origen ¿de dónde vengo yo?

Las imágenes son infinitas cuando se abre el espectáculo verbal. Los niños y niñas pequeñas solo escuchan e imaginan, los grandes exponen la mejor versión de la historia que atrae la vista y atención de los demás en la cocina.

El fogón acompaña el relato con el sonido de las brasas, el calor hace un acogedor cuento, la historia a veces da miedo –la mayoría de veces, para mí–, cuando lo que se cuenta está detrás del gesto de relatar una o varias metáforas; lo que no se debe hacer, el consejo está presente en la reflexión. La selva al exterior deja que el sonido sea lento, intenso, a veces lánguido, pero inquieta. La familia está reunida.

Las cocinas del resguardo al anochecer, son espacios que hacen creíbles cada cuento e historia con la representación del dios trueno que retumba y relampaguea en casa en época de lluvia. La compañía de los sonidos de fondo apoya las historias. La luna también participa y hace lo suyo, en esta locación; siempre hay una conexión del espacio y época lunar con lo que se va contando; las voces apasionadas al contar suenan como chicharras (*Cicádidos*).

Las historias dejan claro lo qué se debe hacer y lo que se prohíbe para llevar una vida de gracia en este lugar, pues la desobediencia es parte principal de las reflexiones, por tanto, hay que ser obediente. Cada historia compromete consejos, leyes y normas, que se deben atender y en ocasiones las historias trascienden a lo onírico.

Bueno, así recuerdo mi niñez y adolescencia cuando mis tías y tíos me contaban las historias en la cocina de mi abuela. Sí, de ñekó María. Ahora, en mi adultez, cuando visito a las comunidades que no tienen luz eléctrica, se ven a lo lejos de la noche, una a una las cocinas con el fuego hablante. La realidad de hoy, en casa de mi padre, en Mitú, es otro panorama. El tiempo nocturno cambia con la luz eléctrica, se ve la tele, y cada persona a estas horas atiende asuntos propios, hasta los pequeños. Antes de dormir, cada persona ajusta sus proyectos personales, lejos de los consejos y la cocina.

Cuando se va la electricidad, la oscuridad y calor de los hogares, permiten que la familia salga al solar, al patio; hablar, contar nuevamente las historias que se dan bajo las estrellas, recordar el ánimo de los viejos, rebuscar en su memoria oxidada, las historias; hasta que los zancudos y la luna lo permita, hasta que los ojos se cierren para descansar.

Con estos recuerdos propios quiero adentrarme a la educación ~Pamíva, que deja al descubierto varias situaciones que limitan, ordenan y permiten llevar organizadamente una vida indígena, y son los consejos de los y las mayores que, desde su moral y ética, permitiendo expresar dimensiones filosóficas y también normatividades culturales; el relevo generacional.

De aquí arranca una variedad de mandatos que construyen el sistema simbólico que se espeja en las corporalidades y la identidad femenina de la que anteriormente se ha escuchado en voces de las ~Pamínomiva.

## B. Los consejos

Este apartado recoge algunos de los consejos de los y las mayores para relacionarse con la selva, el cuidado del cuerpo, así como los cultivos y algunos presagios que exponen dinámicas culturales que envuelve la vida ~Pamíva. En esta investigación se recaudaron más de doscientos consejos, pero solamente se hace alusión a los que van dirigidos o tienen que ver con la vida de las mujeres y lo agrario, estos se reconocen como preventivos, para

relacionarse con la selva, para cuidar el cuerpo, presagios y los sueños para pronosticar el futuro.

#### *Consejos preventivos*

1. Las mujeres y los hombres jóvenes no deben jugar con el matafrío o sebucán; porque si lo hacen, una mujer va a conseguir un marido glotón y si lo hace un hombre va a conseguir una mujer glotona.
2. Antes de talar la selva para la chagra, se debe rezar con tabaco el cuerpo, esto como protección contra los seres "malos" de la naturaleza que pueden tomar venganza por llevarse los árboles. Esta acción puede causar dolor de cabeza y el cuerpo. Además, con el rezó se evitan accidentes, como: la caída de ramas secas en la cabeza.
3. No es permitido que una mujer joven lleve colgado el canasto en el cuello o que lo cargue terciado (amarrado en el cuerpo), porque si lo hace en el momento del parto su bebé nacerá con el cordón umbilical enredado en el cuello y se puede ahogar.
4. Las mujeres jóvenes no deben pararse en la puerta de la casa por la mañana, porque en el momento del parto tendrá muchas complicaciones.
5. Las mujeres no deben soplar el carrizo (instrumento musical), porque al momento de exprimir la masa de yuca no obtendrá mayor rendimiento en almacenar almidón. Es un instrumento de uso exclusivo para los hombres mayores.
6. La mujer debe hacer una bola con la masa de yuca cuando termine de cocinar, antes de tirarla a los animales o al patio, de lo contrario los hijos nacerán cabezones o con la cabeza deforme.
7. Los y las jóvenes no deben sentarse sobre la piedra de afilar el machete/cuchillo o sobre el pilón, porque sus hijos pueden nacer sin el ano.
8. Todos los jóvenes deben de bañarse en las horas de la madrugada, de lo contrario se envejecerá muy rápido o tendrá vejez prematura.
9. Los jóvenes no deben sentarse sobre la leña, si lo hace, conseguirá una mujer de piernas flacas.

10. Los y las jóvenes no deben ensartar y asar más de cinco o menos de cinco sardinas, siempre deben ser cinco, porque si no cumple este consejo, los hijos nacen defectuosos, con seis o menos de cinco dedos.
11. Los y las jóvenes no deben comer carne de garza, porque si lo hace le sale canas a muy temprana edad.
12. Los jóvenes no deben comer el casabe doblado, porque los hijos nacerán con defectos en las orejas, nacerán dobladas o recogidas en los bordes.
13. Una mujer embarazada no puede comer en la hamaca, porque el bebé se demora en nacer o el parto es muy complicado.
14. La mujer joven no puede comer la pega (lo que queda al fondo de la olla) de cualquier comida, porque en el momento del parto la placenta se le queda pegada adentro.
15. Las mujeres jóvenes no deben sentarse con las piernas abiertas en la mañana, porque los espíritus se le meten al cuerpo y cuando tienen hijos son solo varones o solo niñas.
16. No se debe comer el pescado con asco, porque puede sufrir de dolor de estómago, o puede ser atacado por el espíritu del pescado.
17. No se debe tener relaciones sexuales dentro del agua, porque no le prende el fogón o la candela.
18. Las mujeres jóvenes que son lentas o desobedientes para hacer los oficios de la casa en las primeras horas de la mañana, sufrirán en su primer parto.
19. Las mujeres no se deben sentar con las piernas abiertas en una banca pequeña, porque en el momento del parto se le atraviesa el bebé.
20. Las mujeres menstruantes no deben consumir alimentos calientes, porque se le daña la dentadura.
21. Las mujeres jóvenes no deben tomar mucho caldo de pescado, porque tendrá hemorragia en la menstruación.
22. Cuando la mujer está menstruando no debe coger cosas calientes, porque se les daña el cabello.



23. Cuando una mujer está en estado de embarazo o en menstruación, no debe ir al lugar donde estén barbasqueando (pescando con planta venenosa) porque corta el efecto del barbasco y además endulza el agua y no mueren los peces.
24. Los y las jóvenes no deben atizar con los pies el fogón, porque los hijos nacerán con defectos en los pies o el parto se complicará, el bebé puede nacer por los pies.
25. La mujer durante la dieta del parto no puede bañarse sin rezos preventivos, porque no volverá a caminar o tendrá constantes escalofríos.
26. Después del parto, los animales cuadrúpedos son prohibidos para comer, como la danta y el venado. La mujer debe tener una dieta muy regulada.
27. Una mujer que ha tenido un parto reciente no puede viajar por el río sin estar rezada por un payé, porque al pasar por sitios sagrados, se pueden producir grandes remolinos que pueden arrastrar la canoa hacia la profundidad del agua.
28. La mujer no debe tirar el tercio de leña en el piso y hace ruido fuerte, porque si lo hace, los hijos lloran a gritos, además rompe la protección o curación de la casa y pueden aparecer las enfermedades.
29. Un hombre no debe tocar los vellos púbicos de la mujer, porque si lo hace, cuando vaya al monte en la cacería se puede espinar en la mano.
30. El hombre en la madrugada no debe gritar, porque si lo hace, su esposa el día del parto gritará mucho.

*Consejos para interrelacionarse con la selva.*

1. Cuando se lleva al recién nacido al monte, se debe pintar su cuerpo con Caraña o Carayurú, así como debe ser rezado para que los seres de la selva no lo enfermen ni le cambien su espíritu.
2. Cuando las mujeres van por el monte en busca de frutas silvestres y llevan al bebé, éste no puede llorar, porque puede venir un tigre o la madre monte y se los puede comer.

3. Está prohibido cazar animales en los sitios sagrados, porque los espíritus protectores de estos lugares pueden embolatar al cazador o vengarse con la muerte de uno de sus familiares.
4. Cuando se está paseando por la selva no se debe de recoger piedras preciosas (oro o cuarzos de colores), porque estos lugares son sagrados y los dueños se ponen furiosos, manifestándose con fuertes tempestades y también se pueden cobrar varias vidas en compensación de las piedras.
5. Cuando se va a sacar barro para hacer el tiesto en la orilla de un río, caño o falda de un cerro, se debe pedir permiso a la dueña (la abuela) del lugar para que este barro se desprenda con facilidad. En ocasiones esta abuela se presenta como una señora de la comunidad enseñándole la forma de hacerlo, de lo contrario el barro no es bueno.
6. Antes de salir de la casa se debe pintarse la cara con carayurú y fumarse el tabaco rezado; los dos elementos protegerán a la persona de los espíritus durante el tiempo que permanezca dentro de la selva. Estos espíritus son los dueños de los animales y de los peces.

#### *Consejos cuidado del cuerpo*

1. Los jóvenes tanto hombres como mujeres no pueden comerse el casabe que está encima del tiesto o budaré; porque si lo hacen sus hijos nacerán con los labios leporinos, es decir con los labios partidos.
2. Los y las jóvenes no deben mirar las piedras de lugares sagrados en los que se escurre el agua, porque los hijos/as salen muy llorones y lagañosos.
3. Los y las jóvenes no deben mirar detalladamente algunos petroglifos sagrados, porque los hijos/as pueden salir anormales.
4. Los y las jóvenes durante la etapa de la pubertad deben inhalar ají y untarse varias veces el ají (chile) en la cara, con el fin de prevenir los barros, las espinillas y las manchas en general.

5. Se debe hacer la curación del estómago a través del vómito (tomar y escupir espuma del río) para protegerse de las enfermedades. Esto consiste en hacerse un baño en la mañana con plantas medicinales y la espuma del río; lo anterior con el fin de crecer sano y mantenerse fuerte físicamente, si no lo hace se envejecerá muy rápido y está propenso a hacer una persona débil y enferma.
6. Los niños y las niñas después del baño de la madrugada en el río, no pueden calentarse al pie del fogón, porque pueden envejecer muy rápido.
7. Los pequeños no deben jugar con los canastos colocándoselos en la cabeza, porque si lo hacen se atrasan en su crecimiento.
8. Los niños y niñas no deben jugar con el barro de hacer el tiesto, porque si lo hace cuando sea adulto la persona no tendrá fuerza sexual.

#### *Consejos para cuidar los cultivos*

1. Las señoras al momento de sembrar la yuca deben utilizar remedios caseros y dietas para que estas semillas den buen fruto, de lo contrario no le cargará nada.
2. No se debe tener relaciones sexuales antes de sembrar algunas especies como el maíz.
3. Después de sembrar maíz no se debe tomar aguardiente ni chicha, porque si lo hace las matas se secan.
4. Después de la siembra del maíz, no se debe mirar cuando pasan volando los gabanos (pájaros negros), porque las mazorcas salen sin granos.
5. Antes de tumbar el monte bravo, los sabedores realizan rezos preventivos contra las culebras para que no sucedan accidentes con su mordedura, Estos rezos también ayudan a pedir permiso a los dueños del monte, pues ellos pueden cobrar con la vida de los hombres o con algún mal.

#### *Presagios*

1. La mujer no debe tocar ni pisar la vara de pescar, porque la sala (le da mala energía) y ésta ya no servirá para la pesca.
2. La Mujer no debe golpear con la mano el brazo de su esposo o su hermano, porque este se vuelve salado (le da mala energía) en la pesca y en la cacería.
3. Al sacar por primera vez al recién nacido al monte o a la chagra, se debe hacer nudos con hojas de Ibacaba (fruto amazónico) y se van dejando en todo el trayecto del camino, para que el espíritu del bebé no se pierda.
4. Todo joven debe bañarse antes de que salga el sol o al amanecer, para no envejecer rápido. También para que no le crezcan demasiado los testículos a los hombres y los senos a las mujeres.
5. Cuando una mujer virgen tiene por primera vez la menstruación, no le puede dar comida a las aves, porque si lo hace, se le caen las plumas o el ave sale volando y nunca vuelve. También tiene que mandarse rezar porque los animales de la naturaleza, gusano del palo de yuca (~au'kiboráki), gusano de la palma de coco (~ñokoroki), pez caloche de caño (bikoéko), se le transforman en un hombre muy hermoso del cual la joven se enamora y se puede enfermar y morir.
6. Cuando se va a recoger y hacer uso de las plantas medicinales la persona no debe tener relaciones sexuales con anterioridad, porque la medicina pierde el efecto.
7. Cuando se está quemando un tiesto o budare, no puede acercarse una mujer en su tiempo de menstruación o que el día anterior tuvo relaciones sexuales, porque si lo hace el tiesto se desborona.
8. Si el hombre joven canta mientras come, puede conseguir una mujer viuda o madre soltera.
9. Durante el parto la mujer no debe gritar, porque si lo hace es mal agüero para la familia.

#### *Sueños para pronosticar el futuro.*

1. Cuando se sueña viendo un hombre desnudo es porque le van a picar las avispas cuando esté trabajando en la chagra o en la selva.

2. Cuando se sueña viendo o tocando los vellos púbicos de la mujer, es porque le va a morder una araña.
3. Cuando se sueña haciendo el amor no se atreva ir al monte, porque lo va atacar un tigre o cualquier otro animal, o tendrá un accidente que causará la muerte.
4. Cuando sueña mirándose al espejo no se debe ir al monte, porque va a encontrarse de frente con un tigre.
5. Si sueña participando directamente en un ritual de Yuruparí, seguro que va fallecer un ser querido/a.
6. Si sueña recogiendo hormigas culonas, le espera un día muy duro

### 3. Ritualidad: evolución y cuidado.

La vida ~Pamíva se exhibe a través del alimento, es un acercamiento inevitable que permite simbolizar la identidad femenina a través de la gastronomía, que exponen referentes ideológicos que corresponde a un sistema tradicional con tramas espirituales y productivos.

Panorama agroalimentario que determina un valor de las mujeres, además de conformar variedad de conocimientos sobre los espacios, tiempos, especies que se anudan a un calendario de producción de alimentos y a su vez un calendario de celebraciones con sus respectivos rituales en donde la base es la comida tradicional.

Las grafías alimentarias basadas en calendarios que permiten ritualizar la vida través de los alimentos, interpretan una vida digna, sana y con filosofías que transitan un poder político- espiritual dentro de la organización comunitaria.

Los rituales determinan referentes identitarios asociados a una alimentación, gestando relaciones interconexas amplias. Por lo que las personas asumen una vida activa en un orden ritual, además de acercarse al bienestar a través de las experiencias de vida. Para las ~Pamínomiva la participación de las celebraciones y las dietas que anteceden este tipo de eventos deja en evidencia los roles, condiciones, división sexual del trabajo comunitario.

En cuanto al registro etnográfico del pueblo ~Pamíva desde 1903, se describen con gran entusiasmo los rituales espirituales en que se encuentran en el Vaupés, rituales como: el Yurupary y el Dabucurí, espacios de celebración con profundos significados cosmológicos que conectan el pensamiento del ser humano, su vida y espíritu, que trascienden a un mundo mágico en contacto con los dioses o ancestros/as, que dan respuestas a preguntas específicas, desde la conciencia de ser hombre o mujer como interlocutor/a de la tierra y el espacio sagrado de los Dioses.

En el siguiente Mapa 6 del recorrido que hizo Theodor Koch- Grunberg 1903-1905 (Grunber, 1995), en sus primeros registros etnográficos de las comunidades del Vaupés, se encuentran las comunidades ~Pamíva de Río Querarí y Cuduyari; en estas exploraciones

se evidencia la celebración del ritual del Yurupary, hasta el río Papurí y Tiquié; región con presencia ~Pamíva.

En este mapa se expone antecedentes de ritualidades espirituales como el Yurupary desde los primeros registros etnográficos de la zona.

Según Betty Osorio (2006) el Yurupary es una de las expresiones más importantes del pensamiento simbólico de las sociedades del noroeste del Amazonas. A través de este sistema de mitos se le da sentido y trascendencia a una situación que regulaba, hasta el siglo XX, la vida de los grupos indígenas de estas regiones; la estricta separación de las labores entre los sexos implica un orden social: las mujeres procesan y preparan los alimentos, cuidan a los niños pequeños y cultivan la chagra; los hombres tienen a su cargo la caza y la pesca, el establecimiento de relaciones comerciales y políticas además de tomar las decisiones fundamentales de la vida comunitaria.

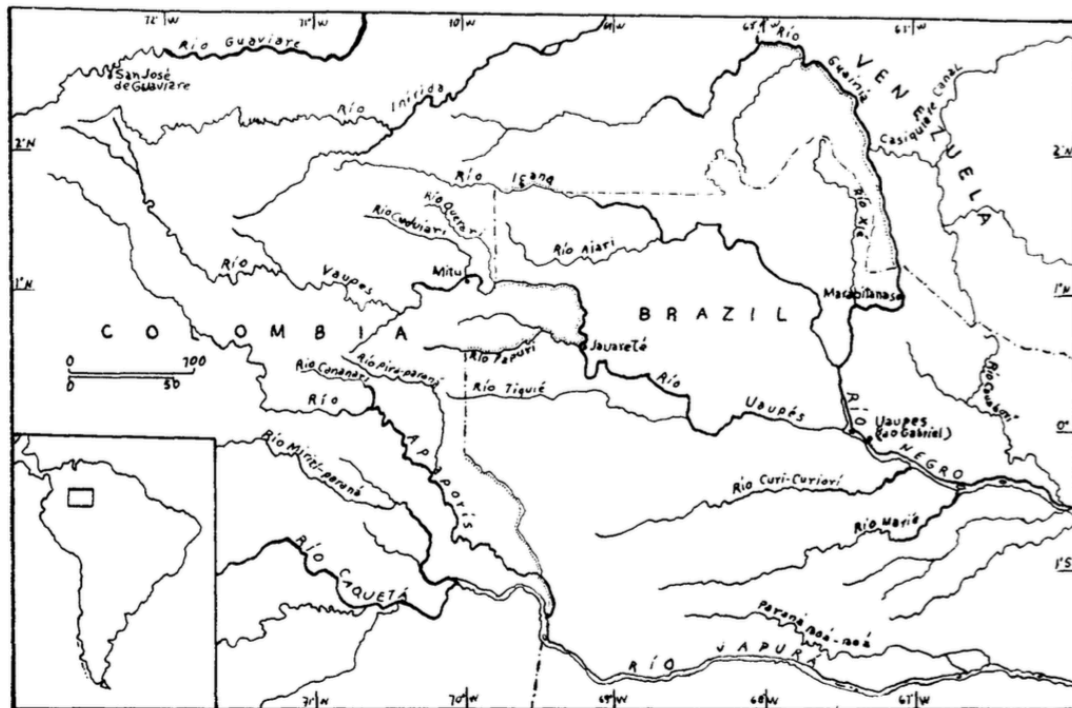
Por lo tanto, este sistema simbólico modela tanto el comportamiento individual como el colectivo, afecta tanto la esfera política interna de la comunidad como sus relaciones con otras sociedades. Más que por un solo mito está formado por un conjunto de mitos relacionados entre sí, y que pueden ser narrados independientemente.

Las concepciones de este ritual para las mujeres transitan entre lo logístico de la preparación de alimentos y lo prohibido con la participación física en este espacio.

Se resalta que el ritual de Yurupari es meramente masculino, la participación de las mujeres es meramente culinario.

En la historias y mitos, se habla de la historia de las “*amazónicas*”, mujeres guerreras que tenían el poder de la flauta del Yuruparí: el poder de controlar el mundo selvático; dominio que los hombres les quitaron, matando a todas las mujeres amazónicas y dejando una niña para la creación de un nuevo mundo. A esta niña la criaron ocultando su saber en el ritual sobre la flauta del Yuruparí.

Mapa 6: Mapa de recorrido que hizo Theodor Koch- Grunberg 1903-1905 y áreas de uso del ritual del Yuruparí, primeros registros etnográficos de las comunidades del Vaupés, en las que se encuentran las comunidades ~Pamíva de Río Querarí y Cuduyari.



Mapa 1 Amazonia noroeste: El área de culto del Yurupary

Fuente: Theodor Koch- Grunberg 1903-1905 (Grunber, 1995)

Cada uno de estos rituales, el Yurupary o el Dabucurí traen consigo una logística de actividades y procedimientos que van acompañados de alimentos especiales, de comida ceremonial que abarca desde las bebidas rituales, hasta los alimentos exclusivos para las dietas, antes, durante y después de cada celebración.

Los alimentos son el eje central para realizar con éxito este tipo de encuentros espirituales, sociales y de ofrenda. Los insumos de estas celebraciones están a cargo de hombres y mujeres según sea su rol cultural en la recolección, transformación y servicio de danza o artesanías.

Desde los primeros registros escritos y fotográficos de estos lugares, se vislumbran grafías alimenticias que permiten desglosar las relaciones socioculturales en este tipo de períodos sagrados. La representación de lo sagrado, lo íntimo, lo profundo de la memoria ancestral y resistencia histórica culinaria, envuelve una realidad con las representaciones



de la comida. La vida ritual simboliza sabores, colores, tipos de fermentaciones, alimentos especiales, es una eclosión gastronómica que forman una simbología de identidad ~Pamíva. Panorama que arroja un entender cosmológico sobre el cuerpo y la conexión con otro espacio espiritual, para asimismo alimentar el alma.

El alimento también hace parte de ofrendar, no solo en entregar algo físico como carne, frutas o alimentos de gran valor cultural, también se ofrenda las restricciones y limitaciones basadas en no sentir placer; por ejemplo: no comer para ofrendar –el ayuno–, no hacer actividades para entregar la quietud y pensamientos exclusivos para la ofrenda, prepararse física y mentalmente para participar de este espacio de conexión espiritual.

#### A. Dieta ceremonial

Para participar en los eventos rituales ~Pamíva se debe preparar la mente y el cuerpo. El significado de las celebraciones espirituales evidencia en la corporalidad sentires y conexiones físicas que deben estar en sintonía con los pensamientos. La médula de la ceremonia está en lo corporal. Esta anatomía requiere de un cuidado exclusivo, ya que ingresa en un tiempo de dieta, el no agotar lo físico en digestiones extensas, como también el no fatigar el cuerpo en actividades que requieran esfuerzo.

Las restricciones se dan en el orden cognoscitivo y anatómico, para aguantar horas o días de celebración, que se dan entre bailes, diálogos y conexión espiritual con los ancestros qué onda en lo hermenéutico para recrear lo cotidiano.

Las dietas en los ~Pamíva se basa en el no comer algunos alimentos o bebidas, hay que resaltar que para las ~Pamí'ko existen dietas que son diferentes a los hombres, entre las que se encuentran: no visitar lugares sagrados antes de preparar la comida, se habla de que las ~Pamínomiva no pueden comer algunos alimentos que se denominan como pesados para el cuerpo, en los cuales entran carnes, frutas y condimentos. Adicional a esto, también hay una restricción para cocinar y es cuando la mujer menstrúa, en este tiempo, la ~Pamí'ko no debe cocinar, ni tocar el cuerpo de los hombres que participarán en rituales, especialmente del Yurupary.

También se menciona que tanto la mujer como el hombre no deben tener relaciones sexuales, pues la mente y cuerpo deben estar descansados y livianos para llegar a un estado de concentración máxima, para tener un desempeño aceptable en estos rituales.

Deseo subrayar que, las dietas abarcan un panorama importante en el cotidiano ~Pamí'ko, se habla de la prohibición de consumir o preparar alimentos, hacer algunas actividades físicas, tener contacto con personas, realizar visitas a lugares sagrados, además de la purificación o limpieza carnal a través de baños exclusivos, que preparan el cuerpo de la mujer para cumplir con una actividad específica.

Las representaciones del cuerpo y sus relaciones con el mundo ritual restringen el consumo del alimento; la dieta condiciona lo físico con valores portadores de destrezas, habilidades y conocimientos para pertenecer al mundo ceremonial. Los valores están en el obedecer asignaciones socioculturales que ponen en el caso de la mujer una realidad de representaciones simbólicas por sus etapas corporales, que evoluciona hacia una reglamentación en términos suficientes para aislar, delimitar, restringir y legitimar los valores simbólicos y morales de la biología de la ~Pamí'ko.

Estas etapas corporales inician con la primera menstruación, sigue con la etapa del embarazo; el antes, durante y después del parto; así mismo, cuando hay enfermedades, o maldades (hechizos, conjuros y malos pensamientos hacia una persona), y cuando la mujer camina a la chagra, o al río en determinados horarios en los que hay que tener precauciones, según los consejos de las personas mayores. Anudado a lo anterior cabe nombrar, que la vida femenina se conecta con no hacer actividades en determinados lugares, como los lugares sagrados con altos niveles de energía cósmica.

Las dietas también existen gracias a las historias orales, cada uno de los mitos que se cuentan, hablan a modo de metáforas sobre las limitaciones que tiene las ~Pamí'ko, porque según estos relatos el cuerpo de la mujer tiene etapas fisiológicas que requieren de dietas específicas y cuidados particulares cuando se está en lugares sagrados.

Se dice que cuando a la niña le llega su primera menstruación, debe guardar reposo y luego de esta quietud debe empezar con su vida activa en la elaboración de los alimentos y quehacer diarios, en los cuales la nueva mujer debe asumir de manera responsable

actividades en la chagra y la cocina. Una mujer adulta tiene la capacidad de responder físicamente a la producción de alimentos, así como es el momento de encontrar pareja y hacer su vida conyugal.

En las grafías del alimento ritual a través de las ceremonias se unen diferentes momentos entre danza, cantos, música, trajes de representación de animales y gastronomía que en un primer acercamiento es exclusivo de los hombres, pero tras bambalinas hay un arduo trabajo físico, ánimo y tiempo exclusivo ~Pamí'ko.

## B. Bebida fermentada: chicha



*Foto 35 Dabucurí en la maloka comunidad de Camutí. Año 2019*

Lo ceremonial gastronómico implica pensar en el tiempo, conocimiento y fuerza que se invierte para la preparación de alimentos, especialmente las bebidas fermentadas, la ~Pamí'ko encargada de hacer la chicha debe manejar las cantidades de producción en la siembra, cosecha, transformación además del periodo de fermentación, este último

requiere de la sabiduría para que los sentidos organolépticos reciban una aceptación por los asistentes a la ceremonia.

Es de resaltar que la chicha socialmente genera reconocimientos entre las ~Pamínomiva, ya que el tener una receta y el talento para realizar una buena chicha, en sabor, color y textura permite que la mujer tenga un reconocimiento por su sentido culinario, considerándose como la mujer que será la anfitriona en la producción de chicha en la comunidad, además será la encargada de enseñar este arte a las demás mujeres de la familia.

Actualmente la chicha también es vendida en los mercados tradicionales como San Victorino, ubicado en el centro de Mitú, capital del departamento del Vaupés; en este espacio se encuentra la venta de alimentos tradicionales en los que la chicha tiene una gran acogida.

Este mercado funciona toda la semana, pero los fines de semana son los días en donde se encuentra diversidad de chichas a la venta; las mujeres ofrecen en el mercado este jugo fermentado y según sea su calidad, rápidamente se vende. Las ~Pamínomiva comparten la venta de productos con otras mujeres indígenas que no pertenecen al pueblo ~Pamíva, pero que también hacen chicha para la venta. Las mujeres que comercializan esta bebida son las que viven en comunidades cercanas a la capital.

Desde muy temprano las mujeres indígenas viajan por el río con sus canoas llenas de alimentos y productos como la chicha para la venta, y al finalizar la tarde regresan a sus comunidades con otros alimentos, que han comprado. Esta actividad productiva es una entrada económica directa para las mujeres indígenas, que les permite proveerse de dinero para la compra de insumos personales como: productos de aseo, ropa o materiales de estudio para sus hijos.

Cabe señalar que la producción de la chicha con su silueta alcohólica, sostiene el ánimo de las celebraciones tradicionales, con un reconocimiento social de la ~Pamí'ko.

La preparación de jugos fermentados para las fiestas ceremoniales se hace según la época de cosecha, se tiene en cuenta los principales frutos amazónicos y su ciclo vegetativo, momento para que las mujeres inicien la producción de chicha; la chicha más

común es la de yuca brava (*Manihot esculenta*), pero también se hacen bebidas de ñame (*Dioscorea alata*), piña (*Ananas comosus*), pupuña (*Bactris gasipaes*), wasái (*Euterpe precatoria*), entre otras especies de frutas nativas que son combinadas, según la especialidad de cada ~Pamí'ko. La diversidad de colores y sabores complementan las coloridas ceremonias, especialmente en las del Dabucurí.

El Dabucurí es un baile que se ofrece como agradecimiento a alguien, o un momento significativo para la comunidad, esta ceremonia se basa en ofrendar alimentos a quien/es se les agradece. El evento está acompañado de bailes tradicionales con el intercambio o entrega de alimentos. En este espacio participan hombres, mujeres, niñas y niños.

La producción de chicha requiere de un trabajo permanente en la chagra y en la cocina, se necesita de semanas anticipadas con determinadas labores antes del evento; se exige la bebida ideal para estos espacios. Además, hay que decir que, preparar esta bebida ritual requiere de conocimiento femenino especializado, porque una chicha mal hervida, o mal fermentada puede enfermar a las personas que la consuman; asimismo, la chicha se disfruta en la medida de la preparación apropiada, lo cual la bebida tiene como bondades ofrecer energía para el cuerpo, cuando está bien cocinada y fermentada.

La fermentación de los jugos que los vuelve en brebaje ritual, obtiene los suficientes grados de alcohol para embriagar a quien consuma en grandes cantidades. La chicha en estas ceremonias se reconoce como la bebida energizante para aguantar el ritmo intenso de los bailes que se prolongan según el tiempo de la celebración. Estos bailes denominados carrizos, son colectivos, se baila al tiempo que los hombres tocan instrumentos, el cuerpo de los hombres y mujeres que participan de estos bailes requieren de líquido para hidratarse, además necesitan un bebedizo que les permita ser efusivos y alegres; la especialidad de la chicha.

En ceremonias como el Yurupary, la chicha tiene la capacidad de desinhibir a los hombres para hablar, rápido y fuerte, lo que dice, cuenta o solicita a los ancestros necesita volumen y fuerza de la palabra, para captar la atención de los seres sagrados. Esto lo confirma una abuela, que dice que los sonidos que se escuchan del Yuruparí son muy

particulares y esto es gracias a la chicha, entre mejor sea la chicha, mejor es la comunicación con los ancestros:

“Cuando se celebra el Yurupary se escuchan sonidos como chicharras, hablan y hablan tan rápido, todos ellos hablan que parecen chicharras. No sé qué pasa allí, pero se escucha muy duro. Se habla con los abuelos y se habla muy rápido, no se entiende que se dice, no se sabe que se habla, eso es por los días de danzar y tomar chicha” (diálogo entre mayores en la cocina, Mitú 18/06/2018)<sup>172</sup>.

La ~Pamí'ko en la celebración del Yuruparí participa como proveedoras del alimento, ya que no pueden entrar a este espacio de ritual que es exclusivo de los hombres. En cambio, para el ritual del Dabucurí la participación femenina se evidencia en actividades ya establecidas, según los preceptos ancestrales, como: los bailes, la preparación y distribución de alimentos en especial las bebidas rituales.

Hay una grafía que permanece en el tiempo en las celebraciones familiares o comunitarias, está viva imagen es cuando las ~Pamínomiva sirven la chicha, lo hacen en una dinámica especial, ellas, inician con la entrega de la chicha en una cuya de totumo (*Crescentia kujete*) –recipiente artesanal– la sirven y esperan que la persona tome toda la chicha del recipiente y detrás de la primera mujer que lidera la fila, siguen las demás mujeres que también llevan su tinaja u olla llena de jugos fermentados.

Las ~Pamínomiva hacen una cadena de mujeres que ofrece la bebida ceremonial, dando el recorrido por toda la maloca –casa ancestral– hasta terminar la chicha de su olla. El eje ceremonial de los ~Pamíva se encuentra en la chicha, esta bebida fermentada ritualizada es la clave de lo nutrida que puede llegar una celebración, con su trabajo físico, la preparación, hasta la logística de entrega, se logra con éxito a través el acogimiento organoléptico que se necesita en este tipo de eventos.

---

<sup>172</sup> La chicharra (*Cicadidae*) es un insecto que anida en la copa de los árboles en lugares de clima cálido y generan un sonido especial que se escucha especialmente al atardecer.

### C. Muquear el alimento



*Foto 36 Pescado Caloche, cocido al humo*

Al trazar la manera de interpretar la analogía de las grafías alimentarias, culinarias y agrícolas ~Pamíva, se considera las experiencias de las cocineras como las personas especializadas en transformar alimentos tradicionales que unen conocimientos



sofisticados sobre las mezclas, el uso de semillas y los secretos en las recetas culinarias, que permite mantener productos perceptibles, comestibles además de prolongar el tiempo de consumo, lo anterior por saberes que se aprenden al observar los ciclos de la selva, el río, el bosque.

Este panorama expone valores culturales que estimulan un modelo alimentario que conserva significados profundos del cocinar a través de la observación, ensayos y error, imaginación, métodos, sentimientos e intimidad, personal y familiar, que aumenta el valor en la manera de conservar y hacer uso del alimento optimizado, además se amplifica aspectos que lo ontológico representadas en cultivar y guisar el propio alimento que se come.

Los conocimientos indígenas gastronómicos se mantienen aún por a los métodos locales que existen como: el secar al sol, al fogón, al humo, con sal, con piedras calientes, con vapor, entre otras maneras de conservar la comida.

Para vivir en la selva húmeda se requiere manejar formatos de cocción, hervir, asar, y muquear, específicos según el alimento para comer, o cuando se va a conservar, para dar provecho a la carne o frutos que desean guardar o mantener en el tiempo, sin perder sus propiedades gustativas y nutritivas. Es importante saber que en la selva no se encuentra refrigeradores o aparatos que pueda congelar la comida, por lo anterior se trabaja en técnicas y utensilios de cocina que permitan que las carnes, vegetales, frutos, o semillas duren en el ambiente húmedo y cálido, que permanezcan en un estado consumible.

Los saberes de las cocineras son conocimientos especializados que requieren de insumos y destrezas, para adecuar la optimización de los alimentos. Para el caso de la carne de monte, se maneja una técnica conocida entre las ~Pamínomiva y es el muquear la carne, se trata de pasar humo a la carne fresca de pescado, cerrillo de monte (lapa), cocodrilos (yacaré), mico, entre otros animales.

El humo asa la carne durante varias horas, en cocción lenta y prolongada, para que la carne o el alimento se deshidrate, permitiendo un secado envolvente, es la “curación” de la carne o alimento para que dure más tiempo. El muquear un alimento adiciona olores y sabores característicos que brinda la madera a través del humo.

Este mismo principio se hace con el sol, especialmente para el casabe (torta de yuca) o para el ají -chile amazónico-, el sol permite que las partículas de agua que se encuentran en los alimentos sequen, en una cocción lenta, el alimento no toma sabores maderables, mantiene su color y sabor auténtico, es más lento el tiempo de secado cuando se hace a través del sol, pero cuando se necesita que la comida mantenga colores específicos, y resalte su color, se seca a través del sol.

Cuando el alimento es muqueado como la carne de pescado o lapa, esta toma características físicas y organolépticas interesantes; primero se agrega un color oscuro por



*Foto 37 Este momento es la primera oración del día y la preparación para realizar las labores de la chagra, pesca, estudio en el caso de los niños y niñas y otras actividades a realizar comunitariamente. Son las seis de la mañana. Religiosidad hoy.*

el humo, se percibe como quemado por el tizne; segundo, se pliega el alimento, y por último el sabor que se le imprime a estos alimentos muqueados tiene un sabor a madera, se manifiesta intensamente un sabor maderable por la leña que se utiliza. La carne muqueada puede durar días en el ambiente, incluso meses si se sigue muqueando de vez en cuando.

Lo gráfico en el alimento ~Pamíva se transfigura por los procesos sociales, ambientales y espirituales, en donde el comer es el centro de intercambio cultural. En este sentido, lo culinario ritual cambió su esencia con la llegada de las misiones religiosas; el choque cultural entre la religión y la cultura generó intercambios gastronómicos, sumando protocolos en la manera de comer.

Este discurso de las etiquetas en la mesa antecede la individualización del comer, la formalidad social se basó en el discurso del miedo, a través de la alocución de que las enfermedades se “transmitían” cuando la olla es comunitaria, compartir los utensilios era el problema. Comer sin protocolos –todos comen con las manos de la misma olla– “era la fuente de infección de enfermedades en las comunidades”.

Es necesario señalar que en las celebraciones tradicionales se compartía el alimento, pues todos tomaban chicha de una misma olla o cuya. De mano en mano, de boca en boca se disfrutaba la comida de la fiesta.

Propongo imaginar esta grafía: varias personas sentadas formando un círculo alrededor de una olla. Cada persona toma con sus manos lo que quiere comer, el Casabe es la base para sostener el pescado caliente, y este mismo se remoja en el caldo para sentir el ají. Se toma el mingao de una cuya y apenas termina de tomar, se le entrega la bebida a otra persona. En todo momento se comparte.

El contexto occidental que los misioneros utilizaron en las comunidades amazónicas se basó en la individualización, el argumento era que los indígenas eran salvajes y estaban llenos de enfermedades. Afecciones que se creaban por no tener higiene, especialmente al momento de comer; el uso de las manos no estaba bien visto, comer de un mismo recipiente era el foco de contaminación.

Por lo anterior, se habla de que fueron los misioneros que incluyen en su proyecto de evangelización los protocolos de higiene, lo que introdujo al sistema cultural el uso de ollas de metal, platos, cucharas y vasos.

Consumir los alimentos entre familias y comunidades con el pasar del tiempo, implementó el uso de ollas metálicas, cucharas, coladores y estufas de la cultura de afuera. Se elimina la forma de comer y cocinar en el suelo. Llegan las mesas y las alacenas para tener una perspectiva de preparación –de pie– y alimentación occidentalizada.

Las costumbres y usos de las herramientas de cocina en las comunidades tomaron forma de artefactos que se compran, además cambiaban la cocción, los sabores, significados agroalimentarios, los tiempos de cocinar, servir y comer; además cambió el cuidado de los alimentos tradicionales pues en las nuevas ollas se quemaba la comida o la leña las dañaba rápidamente, no duraban lo suficiente o no eran lo suficientemente grandes o pequeñas según las necesidades.

Este modelo del comer introduce lo monetario, hay que comprar las herramientas para cocinar y comer. Así mismo, se pasó de consumir los alimentos a la madrugada, medio día y tarde, a unos tiempos de consumo de mañana, tarde y noche. Los ayunos se tensionaron de diferente manera, anclada a la biblia, y no a los ayunos y lavados de purificación del cuerpo. La espiritualidad y el cuerpo se fueron separando, como varias costumbres adquiridas en tiempos de represión evangelizadora, en donde se vetó las celebraciones, la manera de vestirse, los saberes espirituales, los consejos de mayores, y definitivamente el modo en que se disfruta el comer colectivo.



Foto 38 Hormiga Manivara

*Manivarás y Pamínomiva*

Finaliza el verano  
transición invierno  
tres días de calor  
luego lluvia  
momento para volar  
reinas  
selva, mojada  
tierra  
agridulce olor

mediodía, captura  
revolotean  
entre el monte  
pausa  
buscar  
hormigueros  
años atrás  
lugares  
donde se encuentran  
las hormigas y las mujeres.

\*

*¡Vamos a coger hormigas!*

Voy a acompañar a mi familia a capturar hormigas, voy con mi bebé. Es la primera vez que voy con mi hija a este evento. Es un espacio de solo mujeres, están mi madre, mis tías, mis primas y vecinas, nueve mujeres en búsqueda de hormigueros en el bosque. El sol empieza a calentar. Según los saberes tradicionales la hormiga reina sale al medio día, cuando el sol está en el momento más caliente y es el tiempo ideal para el vuelo nupcial.

Son las diez y media de la mañana, ya estamos ubicadas en varios hormigueros, entre tres y veinte metros cada una. Yo voy y vengo entre ellos. La sensación térmica está elevada, es fuerte.

Hasta el mediodía empiezan a salir las primeras hormigas reinas, cada mujer lleva un tarro o una olla con tapa, para guardar las hormigas que agarren. Empieza la faena ¡Es una guerra! Comienzan a salir las hormigas más pequeñas, las que no vuelan; se llaman los soldaditos. Los soldaditos son hormigas de color negro, no tienen alas, pero tienen una mandíbula con dos tenazas. Rápidamente los soldaditos se van subiendo entre las botas de caucho, entre la ropa, entre los árboles o palos aledaños, son veloces. Mis primas, las jóvenes, están literalmente llenas de soldaditos hasta su cabello, hay una que está sangrando porque una hormiga le mordió un dedo de la mano derecha.

Rápidamente todas las mujeres que están allí sacuden su cuerpo lleno de sudor, mueven sus manos ágilmente para capturar casi entre el aire y el suelo las hormigas, después de que sale la reina, la hormiga principal hace su vuelo nupcial, de allí en adelante, todas las que salen son capturadas. Una a una, con la mano. Momento de agilidad corporal; se sacuden los soldados –como bailar cumbia- y se agarran las hormigas en el aire.

Las hormigas reinas tienen alas grandes, un tanto transparentes, son de color café, su cabeza es cuadrada y su mandíbula es más pequeña que la de los soldaditos, cada hormiga capturada se mete en el tarro o la olla, las tapan una y otra vez; los movimientos rápidos están presentes, mis primas las más jóvenes –las de veinte años– se ríen y gritan cada vez que son mordidas por los soldaditos. Las mujeres mayores les aconsejan a las jóvenes como deben moverse.

Yo me retiro constantemente del hormiguero, tengo cargada a mi bebé y estoy asustada de que no se nos suban las hormigas, y también me muevo en busca de la sombra de los árboles, el calor hace lo suyo, quema.

Se cumplen las cuatro horas en ese lugar. Es el momento de más movimiento, salen miles de hormigas. Ya hay cansancio físico por el sol. Salen las Manivarás, no se habla, solo se escucha el golpeteo de las botas de caucho sobre el suelo. Hay varios sonidos que se producen al sacudirse el cuerpo.

Hay que moverse rápidamente alrededor del hormiguero, espacio del que salen volando las hormigas, un pequeño círculo.

Es un tiempo de muchas habilidades corporales, la vista participa –movimiento ojo mano–, agitación del cuerpo –para no ser comida de soldados–, hay resistencia al calor de medio día. La rapidez de las mujeres, la experiencia de agarrar la hormiga con la mano y no ser mordidas; es una batalla.

Ya son las cuatro de la tarde, estamos de regreso a la casa de mi tía, agotadas –arrastró mis pies, me cuesta caminar, tengo sudor, calor, cansancio– se toma agua lluvia con Fariña, un rico Chivé y mis primas caminan y se van comiendo parte de lo capturado. Mi tía Luz Élida dice:

-Ahora a las jóvenes les toca duro, coger hormigas es duro. Antes uno solo llevaba a la casa y ellas comían, ahora les toca coger y se dan cuenta que es duro tener la olla llena.

Mientras tanto mi prima Katherine llena de sangre porque ha sido mordida por lo soldados dice:

-Estoy cansada, esto es duro y solo llevo poquitas hormigas.

Mientras habla, mira su tarrito que solo está lleno de hormigas hasta un tercio. Sigue comiendo.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Este momento de vuelo para las hormigas es el tiempo de su danzante copulación. Las hormigas *Manivarás (Formicidae)* se reproducen en el aire y cuando caen al suelo descubierto inician sus nuevos hormigueros. Esto se da cuando comienza en la temporada de lluvias, tiempo en el que crece follajes y así hay alimento para el naciente hormiguero.

\*

Las hormigas pueden contra cualquier gigante  
Entran por la trompa de cualquier elefante  
Los derrumban sin que la sangre les salpique  
Ácido fórmico pa' que les pique

No te confíes si la picada no te arde  
La quemazón de la picada la sientes más tarde  
Aunque tengas botas, vaquetas y sombrero  
Hay muchas hormigas y pocos vaqueros

Fragmento canción el Hormiguero Calle 13.

*“Ahora a las jóvenes les toca duro,  
coger hormigas es duro.  
Antes uno solo llevaba a la casa y  
ellas comían, ahora les toca coger y  
se dan cuenta que es duro tener la  
olla llena”.*

Foto 39 Hormigas y sangre.





## De tripas corazón, afectos profundos: conclusiones y reflexiones

Este capítulo denominado *Tiempo de hablar*, apuntó hacia varias voces, que ponen en conclusión y reflexión las diferentes dimensiones de lo que la mujer ~Pamí'ko entiende por planificación agropecuaria.

El PIDARET<sup>174</sup> logró comprender el territorio chagrero y su conexión con los proyectos agropecuarios bioculturales, planificando hojas de rutas concretas. Este participar de la mujer indígena amazónica en la planificación, incluye la comprensión real de la agricultura tradicional, en la cual se exponen los desafíos y tensiones que no se perciben desde afuera, por lo anterior se rescata este tipo de estrategias que, aunque tienen algunas falencias, no dejan de ser novedosas, inclusivas y realistas a las necesidades de las mujeres en el resguardo.

Así mismo, escuchar de primera voz las percepciones y vivencias de las mujeres chagreras, lideresas de cada zonal, deja entre ver de forma precisa las dificultades y tensiones a las que se enfrentan en su incursión al mercado; situación que propone otra lectura de la construcción de identidad territorial de la mujer indígena del resguardo.

Misma identidad que con el paso del tiempo y formas de reconocerse hoy en día, son plurales y van en camino hacia la búsqueda de alianzas que estabilicen los pueblos, a las comunidades y especialmente a las familias, proporcionando un vivir tranquilas y sin miedo a perder los alimentos y las cocinas tradicionales, además de tener acceso a una economía local estable, algo que no se había dimensionado originalmente.<sup>175</sup>

Lo anterior es clave, en la medida en cómo se registra y planifica sobre los territorios, pues este tipo de acercamientos de cómo se “organiza” los lugares para que las lecturas de

---

<sup>174</sup> La Asamblea Departamental del Vaupés generó la Ordenanza 009 de 2022, mediante la cual convirtió en política pública el Plan Integral de Desarrollo Agropecuario y Rural con Enfoque Territorial (PIDARET), la hoja de ruta para el desarrollo del campo a 20 años, construido por y para los actores territoriales y concebido para el buen vivir de los vaupenses (FAO Colombia, 2022).

<sup>175</sup> Según Sonia Muñoz (1994) el discurso de la identidad es polisémico; apunta hacia la activación de las diferentes -y muchas veces contradictorias- dimensiones que constituyen la identidad de la mujer popular. De todas, hay una que para ella hace de fundamento: “la mujer entiende su existencia como hecha de un espeso sedimento: el origen”. Entonces, la dimensión de la identidad habla del lugar de origen (territorial, étnico, familiar, cultural, en fin), anclado en el pasado y propicia así, el recuerdo y el símbolo del regreso. Es un discurso identitario que reconecta con la memoria colectiva de la mujer, además la está fortaleciendo todos los días.

afuera reconozcan las situaciones históricas en tensión y al mismo tiempo exalté como se fusiona la agricultura tradicional con las economías propias. Realzar las formas de vida indígena de alguna manera empodera lo que se hace y el cómo se hace.

Como toda identidad el discurso de lo que se hace y se reconoce de manera pública trasciende; allí existe la posibilidad de perdurar en el tiempo y espacio (Muñoz, 1994). De esta manera se reafirma el rol de una mujer chagrera representada en un estatus sociocultural y ahora institucional, que trasciende a una regulación –en este caso a través de una política pública–.

Esta comprensión de los contenidos culturales y personales de las mujeres comienza en la valoración de este tipo de trabajos, que están anudados a formas de vida, en contención del cuidado de un ecosistema clave en el mundo. Ser consciente del impacto que genera el saber hacer alimentos tradicionales en un orden ambiental y cultural permite un empoderamiento; qué claro, el reconocimiento del área mujer en el gobierno propio existe, pero ha sido relegado. Como lo nombra el consejero Navarro, cuando dice en el capítulo anterior: “las mujeres siempre están relegadas y no se les escucha su opinión”.

Y aunque este ejercicio de planificar lo agropecuario en el Vaupés es liderado por instituciones externas al resguardo, no deja de tensionar la cultura con lo que se proyecta, pues también se escucha de que lo tradicional en estos tiempos no sirve, por temas de cambio climático, o las dificultades del uso de semillas que no son del territorio. Hay diversas posturas que tensionan lo étnico, que afecta la vida de las mujeres; por ejemplo: en el acceso a la tierra –especialmente en las comunidades que se encuentran cerca de las áreas urbanas– en donde la tierra ya se vende y se monetiza por gente foránea.

De esta manera quiero rescatar de este espacio, el cómo la mujer ya planifica para entrar al mercado con productos tradicionales, que les permiten a ellas tener ingresos económicos. Es de valorar y evidenciar que se están dando estas transiciones políticas que realmente se pueden dar en el territorio cuando hay voluntad.

Además, debo decir, que en el contexto nacional con un Acuerdo de Paz vigente y que el gobierno entrante busca la Paz Total, es fundamental hablar de cómo se planifica a partir de los sistemas de cuidados que incluyan la escucha, necesaria escucha de los lugares

y de las mujeres indígenas que empalabramos las realidades agropecuarias que se viven en el territorio.

Por otro lado, este capítulo se acercó a los consejos de mayores, “institución” que enriquece este entender la identidad de las ~Pamínomiva, además de regular las reglas y normas culturales.

Este aconsejar por los mayores y las mayores marcan de manera contundente los roles, posiciones, condiciones y división sexual del trabajo biocultural ~Pamíva, lo que direcciona los patrones tradicionales cuando se habla de lo agropecuario, así como del uso y comprensión del cuerpo y las actividades espirituales.

Esta institución es clave al momento de encarnar la autoridad y el control, para el caso ~Pamí’ko, tensiona el reconocimiento público cuando no se cumple con estas normatividades, lo que va relegando la identidad tradicional y por ende su reconocimiento en la comunidad.

Un ejemplo: es cuando en la historia del origen de la chagra, el hijo mayor del Dios Kubay no cumple con una familia idónea para el trabajo agrícola. Su mujer es la responsable de tal desgracia de no producir alimentos y aunque se reconoce que él como hombre no aportaba a su trabajo y rendimiento en la producción, fue a su mujer a quien se castigó. Ella desató la desgracia y por eso la ~Pamí’ko debe trabajar fuertemente.

Hay varias situaciones de este cuento que me gustaría rescatar y es como la autoridad que es el Dios Kubay (como el consejero mayor) expone a su nuera por la desobediencia, la lujuria y la pereza, algo que no está bien visto para la familia y la comunidad.

Este desobedecer, trasciende a tal sentido que finalmente esta mujer desaparece y es cambiada por otra mujer, una que se supone esta criada para cumplir de manera correcta lo que le corresponde. Ella sabe todo lo que se necesita para producir comida de calidad, lo que requiere el hombre. La situación difícil es que también esta nueva mujer comete errores; se orina en la chagra y las malezas crecen.

Esta historia expone el nacimiento de los alimentos y al tiempo a través de los consejos de mayores deja en claro cómo la desobediencia de la ~Pamí'ko no es permitida, pues de allí llega la hambruna y el trabajo forzado.

Hoy en día sigue vigente con gran fuerza el consejo de mayores, pues este destaca el trabajo de la mujer desde una postura sociocultural que le permite a la ~Pamí'ko ser o no reconocida de manera pública, lo cual determina su aceptación y por ende la manera en que se le trata según las reglas, valores, y relaciones de lo doméstico (también medicinal) y agrario.<sup>176</sup>

Esto permite que la ~Pamí'ko en la práctica diaria refleje rutinas en ciertas tareas y actividades que tienen un efecto corpóreo, pero también de manera organizada cumple con las tradiciones impuestas para ella. Lo anterior también está en tensión por la manera en que se comprende la chagra, el salir de su comunidad, el casarse con hombres que no son de la cultura, o cuando somos madres solteras; este desobedecer limita el uso de los bienes comunes, como el acceso a la tierra; pero también se restringe la manera en seguir las tradiciones. En otras palabras, se relega el sentir y querer de la mujer cuando se va en contravía de lo que exige la cultura.

Para el caso de las comunidades protestantes, sí se permiten cambios tradicionales, pero estos son remplazados por reglas y normas de la práctica religiosa que también limita los sentires, emociones y maneras de actuar de las ~Pamí'ko. Entonces, la manera en que la mujer debe cumplir con sus roles tradicionales o religiosos genera beneficios de orden comunitario y familiar.

Otro caso son las mujeres académicas que salimos a estudiar fuera y podemos acceder a la esfera institucional académica, y por esto no se nos reconoce en lo tradicional, pero sí en lo político. Lo cual propone otra forma de identidad ~Pamí'va, así como otro orden de reconocimiento.

Entonces el sistema de relaciones tradicionales, se basa en estas reglas, recursos, y prácticas que se mide en un sistema tradicional liderado por el consejo de mayores, mismos

---

<sup>176</sup> Algo clave aquí es como la mujer adquiere el conocimiento tradicional agrícola y domestico a través de su madre, pero es su abuela materna o paterna quien casi siempre es quien enseña el arte de la medicina tradicional, así como el de las recetas de cuidado del cuerpo, en el que se incluyen oraciones.

que se encuentran en el espacio familiar y también comunitario. Entonces, esta “institución” está vinculada al uso de la tierra, así como son quienes reconocen de manera valorativa a las mujeres y su trabajo que le permita trascender a una esfera pública.

La influencia de las personas mayores en la vida de las ~Pamíva es esencial, pues ellas y ellos son quienes involucran las responsabilidades que finalmente pone la vida de la mujer al servicio comunitario, que claramente a transitado por lo conyugal y familiar.

Este poner la vida al “servicio” involucra un aceptar el papel ~Pamí’ko, desde la moralidad y el cumplimiento de los principios de convivencia.

Finalmente, este panorama deja varias reflexiones cuando se habla de desarrollo agrícola, en el orden de las necesidades prácticas de las ~Pamínomiva, en donde el sistema del hogar, comunidad, gobierno-políticas, consejo de mayores, academia y mercado, exponen la fuerza de trabajo, su corporalidad, y habilidades tradicionales y no tradicionales, que resuelven la manera de cómo se debe vivir. Lo cual para algunas mujeres está bien, especialmente para las mayores, y para las más jóvenes tensiona este modelo de vida.

Lo anterior me parece coherente en términos de la normalización de lo cultural, y está bien, pero ¿dónde queda este espacio en el que pueda comprenderse el sentir, tener y perseguir sueños propios, vinculados al propio bienestar como mujer, sin abandonar la cultura?



## VI. Respirando profundo en pandemia: Encuentros y reflexiones

*La aparición del dolor es una amenaza terrible para el sentimiento de la identidad*

Le Breton (1995)



Foto 40: Celebración Día de la Tierra. Jóvenes estudiantes marchan por los derechos de la madre tierra. Mitú, Vaupés 2021

### **La tierra no-s pertenece**

Este espacio tiene como objetivo explorar las experiencias ~Pamí'ko que surgieron durante la pandemia de COVID-19. A través de fragmentos en diferentes escalas, se describen las diversas formas de enfrentar el miedo y el dolor, revelando panoramas específicos de lugares afectados por el coronavirus.



La aspiración es complejizar con la escritura la reconfiguración de las apariencias de cómo nos sentimos en tiempos de crisis sanitaria. Se despliegan historias con una sensibilidad congénita.

En este contexto, no hay categorías claras. Se busca exponer el sentimiento sin temor. Se valora la coherencia de la experiencia vivida y el pensamiento doloroso que se manifiesta en las ansiedades.<sup>177</sup>

## Investigar con COVID-19

En agosto de 2019, comencé mis estudios de doctorado y me mudé a la Ciudad de México. Todo iba bien hasta que en diciembre del mismo año empezó a hablarse del virus SARS-CoV-2 en todo el mundo. A partir de marzo de 2020, mi doctorado tuvo que trasladarse al ámbito virtual debido a la pandemia. Así fue como trascurrí esta etapa a través del ciberespacio.

Quiero destacar que, en medio de este tiempo turbulento, también tuve a mi primera hija en junio de 2020.

Comenzó un período de confinamiento que llevó a la desesperación. Era difícil estar en casa o en cualquier lugar. La comodidad se volvía incómoda. Todo se volvió silencioso. Se reflexionaba con poco o demasiado tiempo. No se sabía mucho, solo que el virus había surgido en China. Pero era necesario protegerse. La boca se cubría por la incertidumbre. Se instaba a quedarse en casa. "No salga, no salga", se repetía constantemente. Se debía observar el mundo a través de la pantalla. Se veía a gente siendo despedida. Y, aun así, se correspondía quedarse en casa.

Era una crisis, todas las crisis.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> La condición social o histórica personal, no reaccionan de la misma manera frente a una herida o enfermedad idénticas; no tienen el mismo umbral de sensibilidad. (Le Breton, 1995)

<sup>178</sup> **Bosque de lechugas**

“Se escribe distinto y sobre distintas cosas dependiendo del medio en el que se relate la palabra.

Aquí necesito botarlo todo. Pronto. Rápido. Sin pensar en el dolor de mano o en la incompreensión de la letra. Necesito que se boten los errores por la simple y llana necesidad de expresar el agobio de edificios de gelatina sin sabor.

La crisis sanitaria nos obliga a ser antropólogos de nosotros mismos en la medida en que nos lleva a cuestionar la esencia misma de nuestras vidas, es decir, el gusto por vivir, los significados y valores que son importantes para nosotros, las actividades a las que estamos más apegados y las pérdidas temporales que nos han resultado más dolorosas. Es, por tanto, un cuestionamiento de todas nuestras razones para vivir, un examen de conciencia sobre nuestras existencias. Es el corazón mismo de la antropología (Entrevista a David Le Breton. «La pandemia nos fuerza a ser antropólogos de nosotros mismos», 2022).

---

Los pasillos del almacén de víveres ahora son las calles de una ciudad entera. Y pienso en una ciudad de edificios donde el único parque es una invención pequeña de cuerdas cortas de lechuga. Y árboles de fresas sin raíces, y tierras llenas de rábanos perfectos y brillantes. Todo es brillante y reluciente como si el mundo fueran 17 platos y 12 cubiertos y unas manos estuviera lavándolos permanentemente. Esa ciudad me está matando. Me agobia. Me agota. Me muestra un mayo que no conoció otro mes ni otros días. Me muestra que todos los días podrían llamarse martes y la hora, no se distingue porque las nubes son grises con grises más oscuros. No me gusta ningún edificio y se siente un infierno de 15 líneas rectas. Si caes en la temida esquina de los licores, te das cuenta que casi todos tienen nombres de caballeros. ¡Qué digo! De hombres, simples y corrientes. Y entonces estás en la esquina donde te vas a beber a todos los hombres porque no quieres pensar en el agobio ni en los edificios de chocolates sin azúcar.

Está el pasillo, perdón la calle, de toda la protección y vitaminas. Lávate las manos, usa condones, exfóliate la cara y toma omega 3,6 y 9. Y quítate un ojo de la cara si los pagas todos a la vez. Así son todas las esquinas, en términos de pagar por una vida de mentiras.

Y sin embargo, prefiero los árboles de lechugas y plástico. Ahí hay una luz un poco más sensata solo porque se cuele la puerta de la entrada. Entra la luz. Hay un poquito más de verdad. Pero si sales, la verdad te acosa. Te encuentras llorando porque todos tienen hambre y tú entraste a un almacén a reponer lo que le falta a tu cocina. Todos tienen hambre y no todos pueden comer. En eso sí se parece, esta ciudad de luces de tungsteno e indigentes, a la vida que solía conocer”.

Lina Botero (2020)

Poema visual: <https://youtu.be/DdLP-ZT4rWQ>

\*

### **Sin miedo, al coronavirus<sup>179</sup>**

Multiespacios de reflexiones.

Cansancios. Hambre de sueño. Interfaz para que te aprovecharas.

Tres generaciones, mismo tiempo, espacio. Estamos contaminadas ¡qué dolor! ¡qué angustia!

-Bienvenido seas respetado miedo ¿a qué se debe tan considerada visita?

El virus esta de frente, invisible, transita en mí cuerpo físico, salud mental, de arriba a abajo y viceversa. Estalla la tristeza.

Somos tres con un virus sistemático. No puedo pensar, comer, oler, ni siquiera abrazar.

-Cruel, es una bebé.

No importa, hay que seguir; el tiempo académico y la vida en general no tiene pausa, todo está allí, en la computadora, pues toca...seguir adelante, con la boca tapada y los ojos llenos de angustia.

Bueno, somos mujeres fuertes, eso dicen, eso creo.

Pasan los días y las horas, el día 5, 10 y 14, qué locura, con 39 de temperatura.

Mi chiquita llora y llora.

Yo, abrazando al miedo, madre primeriza. La cabeza que explota por los ojos.

Mi madre, la abuela ¿qué pasó? Su cadera nuevamente duele, punza, se exagera la espina dorsal

¿Ahora?

soy el eje, el motor, la fuerza: la madre, la hija.

¿Cómo hago para salir de tan extenuante virus? ¿moriremos? ¿moriré?

La voz paterna resuena con las indicaciones a la distancia, de sur a sur

Sin miedo, SIN MIEDO.

*Una y otra vez,*

---

<sup>179</sup> Experiencia personal espejeada desde las enfermedades propiciadas por COVID-19, padecimientos y emociones que atravesé mientras realizaba el doctorado y maternaba fuera de mi lugar, de mi tierra. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 14 febrero 2021.

SIN MIEDO.

Está bien, reinicio en los días finales, esquizofrénica.

-Hola Ser oscuro, sin miedo

- ¡Estoy abrumada!

Las plantas medicinales son nuestras aliadas y bueno la química maquiavélica también está presente, como los vecinos con comida caliente.

Oler sin oler, sentir sin sentir, los aceites aromáticos recorren nuestros cuerpos. Los dedos que masajean la calma.

- ¡Basta!

La angustia y dolor se combaten con comida, compasión y reflexiones sobre la vida.

Finalmente, no hay miedo al COVID, ya pasó. Ahora

¿a qué le tengo miedo?

\*

### **Formas de dolor**

El dolor no se mantiene fijo en la duración, varía de intensidad según modalidades que parecen caprichosas, desigual de una hora o de un día para otro, por la influencia de unos datos difíciles de aprehender, dependiente del contexto, del momento del día, de la resonancia íntima de un gesto o una meditación (Le Breton, 1995: 27).

### **Compartiendo Historias: Voces Entrelazadas**

En el Vaupés, comprender el coronavirus resultó confuso. La falta de información clara y la forma en que llegaban las noticias generaron incertidumbre en las comunidades. Sin embargo, estas circunstancias también revivieron la importancia de mantenerse resguardados/as en la selva, y seguir con la vida cotidiana, sin esperar más que las dinámicas acostumbradas.

En este periodo, el resguardo reconoció la vital importancia de la agricultura mediante las Chagras, enviando mensajes sobre seguir fortaleciendo los hábitos de cuidado tradicional. Hemos comprendido que, al contar con suficiente comida, todo estará bien, en un primer momento.

Lo cotidiano prosiguió, como lo cuenta Gilma de la comunidad de Pituna del Caño Cuduyarí.

En la pandemia, nosotros vivimos así, normal, como si nada...

Sí llegó gripa, pero no teníamos miedo ni nada... naaa´

Nosotros los indígenas no tenemos miedo, tomábamos remedio de palo de hacha, lo tomamos amargo. Yo un día sentí dolor en las piernas, pero no tanto...

Decían que estaban muertos en Mitú, que la gente tenía que hacer dieta, cuidarse (*la información llegaba por la gente que transitaba el río*). En Pituna nada pasó, todo igual, todo igual (...) Mi marido finado, me tocaba darle remedio, él tenía neumonía muy avanzada, pero no fue COVID. A él le hicieron maldad. Él falleció después de la pandemia (*su esposo murió a finales del 2021*) (Gilma, 2022).

La comprensión a partir de los sistemas simbólicos a menudo se contrasta con los imaginarios sociales, lo cual trasciende la comprensión de lo que “objetivamente” puede afectar a nuestros cuerpos. Las enfermedades también se entrelazan con manifestaciones de hechos que se perciben como buenos o malos, obedientes o desobedientes, en la experiencia de la vida humana ~Pamíva.

En este contexto, se busca comprender cómo la “maldad” puede superponerse a una enfermedad respiratoria debido a una deficiencia corporal o a un ataque viral como el COVID-19.

David Le Breton (1995), por ejemplo, aborda el dolor como la correspondencia social del cuerpo, lo cual refleja en las marcas físicas que sufren el castigo corporal, la tortura, o el suplicio que se traduce a la influencia cultural e identitaria.

La función de lo regularizador en las comunidades se enmarca dentro de la identidad cultural espiritual, influenciada por las formas de comprender el mundo que, en este caso, lo ~Pamíva ha inscrito de manera colectiva. Esta memoria colectiva reconoce la existencia

de un espacio espiritual negativo, asociado tradicionalmente con la maldad y la hechicería. En estos lugares donde el acceso a la salud occidental o científica es limitado, no se priorizan los diagnósticos relacionados con esta perspectiva. Sin embargo, a medida que se tiene un acercamiento a las dos medicinas, se exploran exhaustivamente las hipótesis espirituales que contrastan con la comprensión de la existencia basada en lo tradicional y no constituyente de este orden, sino más bien fundamentada en procesos occidentales.

La emergencia sanitaria del COVID ha tenido un impacto significativo en la vida tanto tradicional como moderna, lo cual ha llevado a diferentes formas de comprender la enfermedad y las pandemias en general. Al adoptar un enfoque comparativo, podemos apreciar cómo diferentes culturas abordan el coronavirus y cómo la cultura misma moldea la percepción de la incertidumbre a través de sus propios conocimientos.

En esta situación, el dolor y el miedo trascendieron más allá de una mera manifestación temporal, convirtiéndose en emociones y situaciones difíciles de controlar dentro del sistema. La salud se convierte en un instrumento susceptible de influencia, lo cual resulta complejo y abrumador debido a la falta de comprensión en periodos de tiempo tanto reducidos como extensos.

Si se asume la propia condición en los lugares habituales de existencia, en otra parte es difícil vivir; porque esa condición despierta el miedo de estar indefenso, considerado moralmente inferior, y tratado sin la dignidad que se atribuye “Mientras el dolor es intolerable” (Le Breton, 1995:164).

Para Luz Élica quien vive más cerca a lo urbano, también siente que el COVID-19 no fue algo por lo cual había que parar la vida o distanciarse de la chagra:

Yo tenía miedo, pero yo siempre le pido a Dios, y yo no me enfermé. Mi esposo se asustó, pero yo estaba tranquila.

Qué puede hacer uno si pega o no, nada, cuidarse (*se refiere a enfermarse por COVID*).

Ya no podíamos salir, y nos tocó comprar. Encargábamos hasta la casa, pero todo estaba muy caro (*se refiere a pedir domicilios de víveres y comida*).

La pandemia nos hizo unir, todos reunidos aquí. Pero, es muy aburridor estar en la casa, con todos mis hijos al tiempo aquí metidos (*en este instante ella se toca la cabeza y se recoge el cabello abriendo sus ojos como expresión de asombro, gesticula bien el cansancio*)

Al inicio tenía miedo, pero a lo último hablé con mi cuñada y así nos íbamos a la chagra. Cuando regresamos, la chagra ya estaba rastrojada, tocó volver a iniciar porque ya no teníamos Fariña y Casabe.

...Tenía miedo de vacunarme, porque nos íbamos a volver zombis, todo eso empezaron hablar...

Ya no me dio miedo y pues nunca me ha dado COVID.

Otro rasgo de la pandemia en el Vaupés, es la vivencia de dos paralelos, el rural y el urbano:

Ahora con pandemia uno se da cuenta lo importante que es tener chagrita. Eso no lo deja morir a uno de hambre.<sup>180</sup> (Arcelia, 2021)

Cuando llegó esta enfermedad no había comida para comprar, en ese momento anhelé tener chagra para no sufrir con mis hijos. Realmente tenía miedo con esta pandemia (*en ese momento Dora pasa sus manos por su rostro, y sube el tono de su voz*).

Desde el 2014 no tengo chagra, yo me enfermé y conseguí un trabajo aquí en el pueblo (*se refiere a Mitú*), y descuidé mi chagra que queda en Cúcura, ¡lejos! Ya tenía todo tumbado, quemé un pedazo, todo estaba listo para sembrar, pero me enfermé feo, y por eso no pude sembrar, así quedó mi pedazo de chagra, quemado. Y ahora con esta pandemia no había comida, mi hija, la mayor, iba a buscar lo que quedaba de los almacenes. La verdad, sentí tristeza en ese momento, de no tener una chagra. En abril hasta pensé renunciar para volver a la chagra, pero mi hija no tenía trabajo en ese

---

<sup>180</sup> Entrevista a Arcelia 33 años, comunidad Garrafa caño Cuduyarí, trabaja en Mitú como profesional en contaduría. 21 de agosto 2021.

momento y me dijo: mamá si usted no trabaja qué vamos a comer; me tocó seguir trabajando.<sup>181</sup> (Dora, 2021)

En este recorrido de escuchar cómo se vivió el COVID-19, en la vida de las ~Pamínomiva, también se cuentan historias sobre muertes, pero se aluden al no cuidarse desde la cultura, como lo cuenta Carmen a quien se le murió su hermano y sobrino reportados por contagio, en Mitú:

Murió mi hermano y mi sobrino, ellos eran cristianos y no creían en nuestras plantas medicinales, los entubaron y fallecieron.

Imagínese que yo soñé con mi mamá cuando se murió mi hermano.

Ella me decía que tenía que tener las camas disponibles y limpias, bien extendidas. Eso me decía ella, en el sueño.

Que extendiera bien la cama, bien bonito.

Y pues era la cama de mi hermano y mi sobrino que se iban a morir. Ellos, por la religión no escucharon nada, por eso se murieron, por no tomar remedio (*su rostro se entristece, sus manos refriegan sus ojos, para retener las lágrimas mientras habla de la muerte. Me contagia de su tristeza mientras la escucho*).

Los pueblos indígenas del Vaupés, sin lugar a dudas, no se limitaron a permanecer en casa, *lavándose las manos con agua y jabón*; en cambio, continuaron llevando a cabo sus actividades diarias relacionadas con la agricultura, la ganadería y la pesca. Debido a la falta de información o a la recepción de información contradictoria sobre la pandemia, la vida transcurrió alrededor de los hábitos y cuidados tradicionales, al menos así se percibió.

“Nuestro espíritu no lo pueden ver los microscopios

Nadie se puede acobardar nacimos siendo valientes

Porque respirar es arriesgar

Este es el momento de agarrar impulso

Las emociones la narran nuestro pulso”<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Entrevista a Dora, comunidad Puerto Tolima, trabaja en Mitú como profesora de un jardín infantil. Día 20 de agosto del 2021.

<sup>182</sup> Fragmento “Respira le momento” [Canción] Calle 13.



## Enraizado corazón guerrera

~Pamí'ko carácter respetable  
selvática  
tés de palo de hacha  
también sueña con camas  
tradición arraigada  
sin chagras  
buscando propias calmas.

La información rebasa caudaloso río  
navegan verdades  
noticias disfrazadas  
cotidianidad maldad es  
hereditario legado  
nunca es capa.

Conocen hierbas  
propiedades sabias  
sanadoras almas  
realidades rebeldes  
alivian dolores  
malestares ir-reverentes

mujeres valientes  
conectadas  
terrenal moral ancestral-es  
sabiduría trasmuta generación-es

epifanía del lenguaje  
**en voz alta**  
la vida. Mensaje  
~Pamí'ko símbolo salva guardia.

Sistema mundo: Articulación-es.

El panorama ambiguo del COVID-19 plantea rutas a seguir para las sociedades modernas, en las cuales la interacción y la experiencia en el cuidado del medio ambiente y las especies de los animales –incluida la humanidad– se convierten en la base de diversas formas saludables de afrontar una pandemia.

Estas formas de supervivencia, a su vez, legitiman los conocimientos y las prácticas de las culturas tradicionales, las cuales se dedican a construir y mantener hábitos cotidianos,

como la producción de alimentos seguros y sostenibles que respetan los ecosistemas en los que se desenvuelven.

En consonancia con lo mencionado anteriormente, es importante reconocer además en los cuerpos territorio –como el eje de la conservación– y comprender cómo funciona. Invitación a escuchar sus señales, alimentarlo adecuadamente y explorarlo en momentos de crisis sanitaria. Esto nos permite interiorizar las necesidades de los diversos sistemas que lo componen, como el sistema linfático, respiratorio, óseo, digestivo, muscular, reproductor, somático, autónomo y emocional, entre otros.

En estos tiempos, se pueden observar cambios en el cuerpo derivados de las medidas de cuidado frente a gérmenes, bacterias y virus, como el uso de mascarillas que cubren la mitad de la cara. Sin embargo, más allá de estos aspectos superficiales, la verdadera trascendencia de esta crisis radica en cómo se nutre y alimenta la humanidad en su conjunto.<sup>183</sup>

“La conciencia se descubre encerrada en las fronteras de un cuerpo en cuyo reconocimiento fracasa, pero que no impone su presencia” (Le Breton, 1995:25).

\*

### **Descubriendo la esencia en tiempos de COVID-19**

En tiempos de COVID-19, exploramos la esencia de la vida en medio de la adversidad. Un diminuto y casi in-visible virus, el SARS-CoV-2, irrumpió en escena. Se instauró un tiempo crucial, con fluctuaciones y cifras confusas. La confusión, el miedo y la pobreza se alzaron

---

<sup>183</sup> Para tener cuenta en nuestra convivencia en el “unimundo”: Vivimos como si tuviésemos casi dos planetas Tierra a nuestra disposición. En poco más de 200 días, ya hemos terminado con el capital natural disponible para los 365 días del año, excediendo en un 74 % la capacidad de los ecosistemas para regenerar los recursos naturales. Estos datos se acentúan en los países de primer mundo que llegan a necesitar más de cinco planetas Tierra, caso EE.UU. (WWF, 2023). Así mismo, hay que decir que: alrededor del 14% de los alimentos del mundo se pierden y se estima que el 17% de la producción total se desperdicia, según advierte la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Se estima que cada año se pierden 220 millones de toneladas de alimentos en la región de América Latina y el Caribe. “Generalmente, los que más se desechan son productos frescos como frutas, verduras, pescado, cereales o granos y la mayor cantidad de pérdida se origina en la escala de postcosecha”. Por otro lado, el Índice de Desperdicio de Alimentos 2021, elaborado en conjunto por el Pnuma y la organización Wrap (una ONG global con sede en el Reino Unido fundada en el año 2000), señala que en 2019 se generaron alrededor de 931 millones de toneladas de desechos alimentarios en todo el mundo (National Geographic, 2022).

como triunfadores. La pandemia se infiltró incluso en los rincones más recónditos, propagando contagios y transformando nuestra visión del mundo.

Nuestras pupilas, sensibles a la luz de las pantallas y las noticias falsas, reflejaban una retina inquieta. La vida virtual se acentuó, pero no para todos.

La vulnerabilidad se manifestó, tejida en los hilos del miedo. Nuestros cuerpos, temerosos y enfermos, experimentaron la comorbilidad. ¿Cuál o cuáles? Cualquiera puede ser vulnerable.

El esófago reseco, por el tubo inconcluso y extraño; cuerpos invadidos por el virus, afectando el sistema respiratorio.

Nuestro cerebro, callado y perplejo, se limitaba a estar presente y quieto. Casi inmóviles, casi muertos, nuestros ojos reflejaban intranquilidad. El tapabocas, un escudo para los ojos también. Nos tapamos hasta dejarnos de ver. Asfixiados, buscamos respirar el momento, sin tos ni mucosidad. Nos tapamos, nos aislamos. Y también nos lavamos las manos, sumergiéndolas en remojo. El alcohol y la medicina tradicional se convirtieron en nuestros aliados. Pero para lavarnos las manos no había suficiente agua potable<sup>184</sup>.

En medio de la cruda y ruda crisis por COVID-19, es crucial revalorizar nuestras tradiciones agroalimentarias y enfrentar los desafíos que se nos presentan. La pandemia nos invita a reflexionar sobre lo que verdaderamente necesitamos como especie, como individuos, como mujeres y como madres.

En estos tiempos inciertos, los llamados al cambio se hacen más fuertes. Es momento de cuestionar nuestros hábitos, nuestras formas de consumo y nuestras prioridades. Es momento de volver la mirada hacia nuestras tradiciones agroalimentarias, en las que encontramos la sabiduría ancestral y la conexión con la tierra.

---

<sup>184</sup> “Alrededor de 2 millones de colombianos que integran los pueblos o grupos étnicos no cuentan con acceso al agua potable en sus casas, lo que dificulta su consumo y el lavado de manos para prevenir el COVID-19” (García, 2020). Mitú como capital del departamento tiene un cubrimiento del 98% de alcantarillado, y cuenta con una Planta de Tratamiento de Agua Potable (PTAP), pero los resultados del Índice de Riesgo de la Calidad del Agua arroja que el agua suministrada por el acueducto del municipio de Mitú tiene un porcentaje de aceptabilidad de 0%, no se considera apta para consumo humano por sobrepasar los límites permisibles en los parámetros organolépticos, físicos, químicos y microbiológicos de acuerdo a lo estipulado en el Decreto 475 de 1998. (Plan de desarrollo “Juntos podemos”. Gobernación del Vaupés, 2019).

Las tradiciones agroalimentarias nos enseñan el valor de la autosuficiencia, la diversidad de cultivos y la importancia de respetar los ciclos naturales. Nos recuerdan que la naturaleza nos provee de todo lo necesario para sobrevivir y prosperar. Es a través de estas tradiciones que podemos fortalecer nuestra relación con el medio natural y garantizar la seguridad y soberanía alimentaria de nuestras comunidades.

En este tiempo de crisis, es fundamental reconocer el papel de las mujeres como guardianas de estas tradiciones. Son ellas quienes han preservado los conocimientos ancestrales de la agricultura, la preparación de alimentos, de pócimas medicinales y la crianza de los hijos. Son ellas quienes han mantenido viva la conexión con la tierra y la importancia de cuidar y respetar la naturaleza.

Revalorizar nuestras tradiciones agrícolas no solo nos brinda seguridad alimentaria, sino que también promueve la sostenibilidad ambiental, la equidad de género y la preservación de nuestra cultura. Es un llamado a volver a nuestras raíces, a recuperar los saberes perdidos y a reconstruir una relación armoniosa con la tierra y con nosotros mismos.

En tiempos de crisis, nuestras tradiciones agroalimentarias se convierten en un faro de esperanza y resistencia. Son un recordatorio de que la respuesta a nuestros desafíos se encuentra en nuestra capacidad de adaptación que llevamos en nuestro interior. Herencia de los ancestros/as.

Respetar y comprender la vida biodiversa y única nos permite conectar con nuestra verdadera esencia, trascendiendo las meras cifras, las masas corporales y la economía de la muerte. Celebramos las interconexiones que se tejen en todo el mundo, desde la tierra hasta el aire, desde los seres más grandes hasta los más diminutos.

El llamado es a recordar la importancia de cómo consumimos y qué consumimos. Así como a valorar a las personas que habitan en diferentes entornos, ya sea agua, desierto, páramo, selva o urbanidades descentralizadas, periferia. Sombras de indiferencia. Solo queda abrazar las identidad-es polisémicas que nos invita a integrarnos plenamente.

Finalmente, la conexión en nuestro mundo es una realidad tangible, no solo virtual. Esta realidad nos brinda la oportunidad de cuidarnos a nosotros mismos y cuidar a los demás, de abrirnos a la dimensión afectiva en lugar de distanciarnos, de equiparar la calidad de vida

a través de lo simple. Se nos llama a cultivar relaciones saludables, a tejer narrativas positivas y a mantener una alimentación sana. Debemos ser conscientes de nuestra respiración y agradecer lo que nos rodea.

Las acciones de las personas cercanas, el calor, el amor, las palabras y el afecto permiten que nuestra mente procese los desafíos y fortalezca nuestra presencia física.

En lugar de alejarnos, debemos unirnos para defender los territorios amenazados por el glifosato, proteger los lugares sagrados que son convertidos en minas y desenmascarar las noticias falsas.<sup>185</sup>

No podemos ignorar nuestro mundo ni el papel que desempeñamos en él. Las "nuevas" normas incluyen el reciclaje, la limitación en el uso de recursos, detener el consumismo, poner fin a los desplazamientos forzados y a la guerra impulsada por el dinero. Debemos sanar los territorios y, por consiguiente, nuestras propias identidades territoriales.

---

<sup>185</sup> En estos tiempos de pandemia, surgió la intención de reanudar las aspersiones aéreas con glifosato en nuestro país, supuestamente para combatir los cultivos ilegales. Sin embargo, la problemática radica en que los objetivos de estas fumigaciones se centran en los territorios colindantes a los resguardos indígenas. Según el concepto del Ministerio del Interior no se necesitaba la realización de consultas previas, libres e informadas, debido a que “no se identificó la presencia de comunidades” en estas áreas, situación que no es cierta. (CNTI, 2020). Conviene subrayar, que las consultas previas que se deseaban realizar, se proponían de manera virtual, en territorios sin conexión a internet, ni disponibilidad a un computador, un celular, o con cobertura de electricidad. El panorama que expone el actual plan de desarrollo del departamento Vaupés “Juntos podemos” argumenta que la cobertura de banda ancha del Vaupés es de 0,1% y el promedio nacional es de 13,2% (Departamento Nacional de Planeación, 2019).



## Morder el debate (*Abáhaki*)

Este último apartado procura dar camino a los resultados de esta investigación, con reflexiones y disertaciones de las vivencias investigativas y los posibles deseados que se interrelacionan con los *sistemas de cuidados*<sup>186</sup>, así como a las posturas que refiero sobre lo político ligado a lo personal<sup>187</sup>.

Éste comprender lo que resulta de investigar, explorar y encontrar situaciones que se exaltaron a través de la oralitura dejó una articulación de la escritura *desobediente* como práctica política.

Con esta intensión resulta que implicarse como investigadora en las narrativas sentidas y multisituadas propone de manera sustancial la cimentación de elementos de reivindicación. Estos tienen que ver con la firme intención de exhibir las ruralidades periféricas, aquellas que tienen un margen delimitado de historias de inusitada violencia.

Es indispensable que en esta investigación se extrapolará la reacciones sobre cuestionar la autoridad misma que ha envuelto el territorio amazónico en desventajas históricas.

---

<sup>186</sup> Sistemas de cuidados propuestos en la capacidad de trenzar el sostenimiento humano, no humano en la defensa de los lugares en el que se involucran el cuerpo emocional. Este mismo, en la idea del provisionamiento de las condiciones materiales y espirituales que hacen posible la atención necesitada. Así como difundir el cooperativismo como potencial, des-acentuar la vulnerabilidad, especialmente la de los grupos marginados, explotados y violentados. El principal efecto de los sistemas de cuidados es sanar como política de restitución, en los que incluyen al agua, al bosque, a los recursos naturales como sujetos de derecho, lo cual permite una organización digna de la vida común (Solís, Martínez Bujan, & Paredes Chauca, 2018).

<sup>187</sup> Lo político por un lado elevado a las identidades de las Pamí'ko referidas a las actividades diarias que en estos escenarios (nichos) se convierten en luchas y por otro lado, las muestras de resistencia para mantener vigente un territorio biocultural (agua, bosque, fauna) y agro gastronómico amazónico. Lo político que se desarrolla en el sostenimiento de los nichos de autonomía como la necesidad que sostiene la identidad Pamí'ko – que incluye la culinaria, el territorio, la femenina (cuerpo sexuado mujer productivo y reproductivo), la chagrera–. Cabe mencionar que sí existen tensiones sobre la cultura y la identidad de la mujer indígena y está tiene que ver con la autoridad y como esta se refiere a sus vidas (un ejemplo de esto: son los hombres proveedores, que dan refugio, que dan estabilidad en la familia y cuando no sucede cómo las mujeres asumen estos espacios con obligaciones que se desencadenan en tensionar la subordinación, valorada desde la cultura. Entonces elevar lo político personal se sugiere pensar como lo propone Barrington Moore cuando habla de la autoridad y la moral en el cumplimiento de lo justo adquirido socialmente y que ponen a prueba la obediencia y desobediencia “nadie sabe cuáles son exactamente, hasta que los descubre por experiencia” (JR, 1996) pág. 36.

La genealogía del pensamiento ~Pamí'ko desbordó cuestionamientos sobre la desigualdad y que a través de las grafías llaman con urgencia a los trabajos *simpoiéticos*<sup>188</sup>. Esta forma de investigar con herramientas que deja sensiblemente acercarse y alejarse de los sistemas socioculturales deja ver nociones de violencia colectiva, que se naturaliza, pero que entre el debate que aquí se logra, propone mostrar que las múltiples identidades están bordeadas de expresiones de desigualdad, e inclusive de situaciones incómodas y dolorosas en los cuerpos y las memorias.

La invitación a este ultimar, es a seguir en la búsqueda del lenguaje que descoloque lo sensible, visual, musical, oral respetuoso, silencioso comprensible y compartido. *Invocar el arte*.

Por lo anterior, este espacio cuerpo escritural afectado, al encontrarse de pie, con ganas de sonreír y abandonar el lamento, propone remontarse en la *desnudez*. Calibrar los cuerpos heterogéneos y antihegemónicos. Desnudez que a través de la ruralidad alegóricamente expone la piel humana sensible, en la capacidad de relacionamiento y gestión de lo afectivo humano, no humano, del medio natural y espiritual. Condición interconectada con ecosistemas selva que manifestaría el pensar-nos en comunidad para *vivir sabroso, sin miedo, en Paz*.<sup>189</sup>

Por favor, no pensarse la desnudez como pureza, sentencia, timidez o vergüenza, más bien como necesidad sabia transformadora. Desnudez parida, dolida, apasionada y desgastada que aprendió a vivir con cicatrices, estrías, deformidades y anormalidades texturizadas que invita al amor propio. Su propio cuidado.

---

<sup>188</sup> Resueno con Haraway en la creación de panoramas que involucren *conexiones simbióticas* –o micorrizadas– y considero que *la conversación* es un espacio clave para conectar y comprender los caminos a contribuir a planear, pensar, desear sensiblemente. La invitación es a pensar-nos *futuros deseados* con significados y significaciones que cuestionen y construyan a través de los saberes no totalizadores, pero sí sustentables y cooperativos. (Haraway, 2019)

<sup>189</sup> Vivir sabroso es un concepto que retoma la filosofía del pacífico colombiano generada por las culturas afrodescendientes de la región, que establece que vivir sabroso es vivir sin miedo, es producido, creado y se va dando hacia el tener la vida libre y en tranquilidad. Lo que yo llamaría las gestiones propias del territorio para gozar de la vida en sus distintas dimensiones de realización. Este concepto de vivir sin miedo se retoma en la comprensión territorial, agroalimentaria, corporal, emocional, espiritual y económica en armonía con lo común.



Ir y venir entre disputas: lo clásico y lo necesario.

Al concluir un proceso de investigación, resulta crucial intervenir mediante discursos que se enfoquen en revelar la influencia de la vida moderna, así como las conceptualizaciones inclusivas que abarcan los afectos y las representaciones de las personas desde su propio sentido biocultural. Por ende, expondré mis hallazgos desde una perspectiva teórica, manteniendo un enfoque constante en la subjetividad.

Para comenzar, es necesario mencionar que los procesos de disputas territoriales, de género y culturales son fenómenos que provocan envergaduras históricas y violentas, dando lugar a la restricción en el acceso a la tierra y la falta de reconocimiento de lo femenino. Estas problemáticas ejercen una influencia significativa en la configuración de los espacios, generando disparidades y determinando las formas concretas en que se negocian en su interior.

Cabe mencionar que, en el contexto colombiano, el resultado de las negociaciones sobre los territorios rurales, especialmente aquellos habitados por comunidades indígenas, pone de manifiesto avances logrados en las políticas públicas, pero éstas aún son limitadas para las mujeres indígenas amazónicas.

Es esencial resaltar que el acceso a estas políticas públicas ha sido notoriamente limitado para las mujeres rurales, especialmente para las indígenas, en particular aquellas pertenecientes a comunidades amazónicas del Vaupés que trabajan en el espacio de lo agrario.

El ser catalogadas como mujeres indígenas en la periferia de la periferia, fronteriza y chagrera, ha contribuido a la formación de violencias desde las estructuras hegemónicas sobre sus territorialidades y desterritorialidades que están impregnadas de procesos identitarios. Lo anterior se convoca también desde la mirada detallada sobre la agenda pública que comprende lo estatal, familiar y cultural.

En los estudios realizados por María Fernanda Sañudo (2015) en su libro "Tierra y Género", se destaca el derecho a la tierra para las mujeres campesinas en Colombia, lugar en el que se cuestiona cómo las políticas públicas inciden directamente en la comprensión de las actividades que estas mujeres llevan a cabo en sus territorios; integrándolas en la

agenda política que promueve su acceso a la tierra. Esto permite que en diversos sectores se hable de la planificación del desarrollo rural con un enfoque centrado en la inclusión de género, aunque de manera exclusiva para el ámbito campesino. Entonces ¿Dónde queda lo étnico y diferencial? ¿dónde se habla de la inclusión del desarrollo rural para las mujeres amazónicas? ¿de qué clase de desarrollo se habla en estos planes?<sup>190</sup>

Con estos contextos las mujeres indígenas están siendo visibilizadas en la planificación del desarrollo en Colombia a través de los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET). Estos programas posibilitan el reconocimiento del acceso a la tierra y promueven la justicia, la reparación y la no repetición, lo que constituye un pilar fundamental para alcanzar una paz con perspectiva de género (ABColumbia, 2018).

Pero si regresamos a las realidades del Vaupés, nos damos cuenta que éste no forma parte de este Programa de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), lo que indica una diferencia significativa en la manera en que se concibe el desarrollo en Colombia y cómo se planifican sus implementaciones. Aunque el PDET abarca un 36% del territorio nacional e incluye una participación del 41% de mujeres, es evidente que las realidades en las zonas rurales, según las hojas de ruta de la Agencia de Renovación del Territorio (ART), presentan disparidades incluso con estas “inclusiones” de género.

Cabe señalar que, a pesar de las deficiencias en estos programas de “desarrollo”, áreas como la agropecuaria, a través de la Agencia de Desarrollo Rural –ADR, ha tenido una influencia “más cercana” y crucial en términos agroalimentarios, gracias a políticas como el PIDARET.

Con este contexto pensarse a las ~Pamí'ko trasciende la mirada desarrollista que implica reconocer diversas esferas: 1) Implica reconocer su participación y reconocimiento en las políticas públicas que hoy están restringidas –como el acceso y uso de la tierra– incluyendo aquellas relacionadas con el gobierno propio del resguardo; 2) Supone el reconocimiento

---

<sup>190</sup> “Las mujeres indígenas quieren la paz, pero no de cualquier forma, o de manera incompleta. Para nosotras, la paz quiere decir garantías que podamos implementar nuestros Planes de Vida. Para esto son necesarias las condiciones y garantías para que se respeten nuestros derechos como pueblo y como seres humanos, con pleno respeto a nuestros territorios. Requerimos que territorios indígenas sean autónomos, libres de cualquier forma de violencia y libres de proyectos que para nosotras implican la muerte”.  
Emilse Paz, Tejido Mujer ACIN (ABColumbia, s.f.)

de las prácticas femeninas arraigadas en las tradiciones bioculturales, las territorialidades y los planes de vida que también están condicionadas y limitadas; 3) Aborda las estructuras de tensión en lo público gubernamental, generadas a través de discursos tanto propios como institucionales, que siguen una lógica predominantemente masculina.; 4) La representación del sistema de cuidados en un contexto claramente femenino.

Estos esquemas de valoración o como diría Sañudo (2015) “esquemas consientes de percepción y apreciación” que bajo la impronta de “las estructuras históricas de orden masculino” se han incorporado en la subjetividad y en la materialidad de los cuerpos; también desde un ejercicio de reconocimiento de las instituciones que atiende este tipo de normatividades legislativas.

En esta conclusión busco elucidar la lógica de los pueblos amazónicos, esencialmente a partir del reconocimiento agrario en el país, que ha estado marcado por una tensión limitante en cuanto a lo agrario a lo largo de la historia patria. Además, resulta crucial comprender lo que implica ser considerados desiguales al habitar los territorios más extensos y rurales del país, sin mencionar los ecosistemas más biodiversos desde una perspectiva ecológica, lingüística y genética; además de mercantil.

Razones que se acentúan en la cuestión del desarrollo –disputando la profundidad de este término– en las ~Pamínomiva en donde se definen hallazgos que abarcan posibilidades e intereses que son exclusivos –pensándose la evidencia marginal– que incluye historiografías territorio-cuerpo mujer, marcado en la estructura sociocultural e institucional.

Gracias al Acuerdo de Paz y a las agencias que promueven el enfoque de género junto con las propuestas emancipatorias del gobierno, se está logrando visibilizar los procesos de las mujeres indígenas, hasta ahora en pequeñas escalas. Lo cual reconozco, pero veo necesaria la importancia del acercamiento de la academia y a los discursos de resistencia, que se comparten a través de alianzas y proyectos. Estos generarán las garantías de atención a las mujeres con un enfoque diferencial que reconoce lo étnico, lo identitario, las territorialidades chagreras y la etnoeducación basada en los sistemas de cuidado.

En el caso del Vaupés, esta investigación cuestionó la influencia en los proyectos bajo la amplia categoría de “mujer y desarrollo” que inciden en estrategias de planificación agropecuaria, que muy puntualmente va encaminado al reconocimiento de las chagras, como formas de producción de alimentos, pero también como incidencia en procesos de cuidado ecosistémico, además de la cuestión política a partir de lo personal.<sup>191</sup>

Esto implica, en términos de proyección social, la aparición de nuevas formas de producción en las representaciones y significados en el ámbito agroalimentario, planeado y liderado por las mujeres como agentes directos en la configuración de modelos establecidos para la producción de alimentos, pero también en las formas de mercado que se establecen en lo local.<sup>192</sup>

El enfoque propuesto en los espacios de participación para las mujeres indígenas rurales del Amazonas, especialmente las ~Pamínomiva, se involucra comprensiones en términos de reconocimiento político legítimo. Esto se extiende no solo a los procesos de cuidados, sino también a la inclusión en el ámbito laboral y en el mercado de alimentos. Sin embargo, persiste una limitación en los procesos subjetivos de comprensión afectiva y en el reconocimiento emocional, no solo para las mujeres amazónicas, sino también para los pueblos indígenas en su conjunto.

---

<sup>191</sup> Visión Amazónica, GEF- PENUD y la OPIAC, realizaron un encuentro el año 2022 en el centro del país, llevando a todas las lideresas de la amazonia colombiana con el objetivo de compartir resultados, conocimientos y aprendizajes en torno a la implementación de los proyectos, así como reflexionar sobre el papel de la mujer dentro de los pueblos indígenas y en el cuidado de los bosques amazónicos. *Cuidadoras de la Amazonía* es un hito en la región al ser la primera convocatoria dirigida exclusivamente a mujeres indígenas. En mayo de 2020 se presentaron 204 propuestas de las cuales 69 fueron seleccionadas para recibir apoyo técnico y hasta 80 millones de pesos para la implementación de sus iniciativas.

<sup>192</sup> Cabe mencionar que estos espacios públicos destinados a la asistencia y escucha de las ~Pamí'ko también generan debates restringidos en las narrativas. Esto está relacionado con la metodología empleada en las planificaciones, que, desde las diversas perspectivas de las mujeres indígenas, se construye a partir de una retórica hegemónica. A pesar de que lo étnico se conserva y se reajusta con la participación de la mujer, existen identidades colectivas que proponen una condicional que naturaliza el cómo se concibe la “verdad” y las necesidades traducidas en lo colectivo y no en lo personal. Lo anterior, en la actualidad tensiona las cargas en las mujeres y la manera en que ellas se reconocen desde lo cultural. “Los subalternos (obreros, desocupados, mujeres, homosexuales, migrantes, etc.) tienen escasas posibilidades de hacerse escuchar o participar en la producción de las historias” (Jimeno, Pabón, Varela, & Díaz, 2016). En este contexto se evidencian prácticas inclusivas y excluyentes en líneas sutiles desde lo público, tanto en la experiencia como en las prácticas culturales, y no en los elementos centrales de la narrativa eco historiográfica de las territorialidades asociadas a la tradición, desde roles subalternos y afectados desde los perfiles agroecológicos.

En la actualidad, el programa *Promotoras de Vida* en Vaupés está marcando un cambio de paradigma en el ámbito político y de influencia institucional. Esto se logra mediante la participación directa de las comunidades a través de las representantes de área mujer. Este enfoque está generando discursos sobre respeto e igualdad que están empezando a reconstruir las reivindicaciones asociadas al discurso de género, a partir de lo que resuena en los escenarios cotidianos de las mujeres. Asimismo, se escucha en los espacios públicos las necesidades que afectan su vida diaria basada en sus roles como madres, chagreras, académicas y líderes.<sup>193</sup>

Esta configuración, podría reconocerse como la inclusión “obligatoria” de las mujeres dentro del reconocimiento público, sacándolas del espacio subalterno con un perfil silencioso o silenciado, que pone en manifiesto aspectos cruciales como: 1) La reivindicación en la concepción agroalimentaria, lo cual implica la siembra, cosecha y transformación en los sistemas chagreras que se adentran en los procesos comerciales; 2) La inclusión en el mercado laboral; 3) El acceso a puestos políticos; 4) La reivindicación como cuidadoras de la Amazonía y todas las implicaciones que esto conlleva; especialmente en proyectos como

---

<sup>193</sup> La primera semana de septiembre del año 2023, se reunieron líderes del área mujer de las comunidades del Vaupés en el marco del programa “Promotoras de Vida”. Durante el encuentro, se abordaron temas cruciales relacionados con el medio ambiente, la violencia intrafamiliar, y la salud mental, así como el empoderamiento, la sexualidad y la nutrición, entre otros. Estos temas reflejan un claro reconocimiento del papel que desempeñan las mujeres en las comunidades en la actualidad.

Es importante destacar que este tipo de encuentros que brinda la oportunidad para que mujeres jóvenes, líderes con y sin experiencia, o de gran influencia política a nivel nacional, puedan exponer sus discursos de resistencia y dignidad en relación a las labores que realizan como “cuidadoras de la amazonia”. Los distintos enfoques generacionales para abordar los procesos políticos propios, especialmente en lo que respecta al cuidado del territorio, están elevando la comprensión sobre el rol de las mujeres y ellas lo están entendiendo, están abriendo sus propias maneras de incidir y reconocerse en estas incidencias territoriales.

Es relevante mencionar que esta reunión fue organizada a través de la oficina de la mujer de la Gobernación. Sin embargo, es necesario resaltar que, durante meses, las líderes con amplia trayectoria lucharon para obtener el presupuesto necesario para llevar a cabo este evento, a través de plantones, marchas, y múltiples espacios solicitando la escucha sobre las necesidades de lograr la participación del área mujer de todas las zonales del departamento. Esto implicó el reconocimiento por parte de la gobernación en asumir movilizaciones con costos elevados en términos de transporte aéreo debido a las zonas remotas, así como gastos de alojamiento y alimentación. A través de marchas y protestas frente a la Gobernación, se hizo la solicitud y se luchó por el presupuesto y los términos de realización del encuentro ante el gobernador y la asamblea departamental. Este hecho marca un hito histórico en el Vaupés y otorga a este espacio una relevancia política significativa, especialmente en épocas de elecciones para gobernaciones, alcaldías y asambleas. Un dato sobre esta última parte es que, en las actuales propuestas políticas de campaña para las elecciones de octubre 2023, se observa una participación de candidatas nunca antes vista para estos tres puestos, siendo la mayoría mujeres indígenas.

los bonos de carbono; 5) La estrategia educativa que se basa en pilares culturales, incluyendo la preservación de la lengua y las semillas nativas.

Estos avances representan un paso importante hacia la equidad de género y la valoración de las contribuciones de las ~Pamí'ko en diversos aspectos de la sociedad y la cultura. Pero realmente en los relatos comunes y gráficas de las territorialidades se escanean consecuencias en tensión, que encarnan racionalidades disímiles y dicotómicas entre hombres y mujeres, entre lo femenino y masculino que establecen en términos desiguales de reconocimiento.

Esto se da en un contexto de “modernización” o relevo generacional que va más allá del de su influencia en el uso de la tierra, sino que también en la toma de decisiones, lo cual ya representa un cambio fundamental en cómo se comprenden las mismas mujeres en estas otras categorías que se sale de la cocina o la chagra, y se expande a lo académico, o al mercado laboral-comercial.

Bajo esta premisa el futuro presente de las mujeres indígenas en el Vaupés, se atraviesa por los liderazgos comunitarios que encaminarían a la intervención política, como sujetas para el cuidado del territorio, de la vida, pero más allá de lo “concebido” de lo que ellas desean defender. Esto implica que las mujeres indígenas están asumiendo roles activos en la toma de decisiones y en la gestión de los lugares –sus lugares/nuestros–, contribuyendo de manera reveladora a la preservación y sostenibilidad del entorno, lo que incluye también pensarse en el mercado, y en escenarios en el que se propone y exige lo propio.

Este cambio en la dinámica de liderazgo y participación política –que hasta ahora se percibe– representa avances importantes hacia la equidad de género, de la mujer productora, cuidadora; y a la valoración de las voces y acciones de las *mujeres indígenas en la protección y conservación de su territorio* (Sañudo, 2015).

La intervención de políticas sociales y las tensiones propias de los lugares están impulsando transformaciones en las mujeres indígenas ya no subalternas, más bien accionarias que redirigen los procesos, proyectos y estrategias comerciales, tanto en respuesta a las exigencias del modelo de economía propia y no propia, como a sus convenientes necesidades como agentes activas.

Quizás este cambio naciente de propuestas de *liderazgo, de gobernanza y empoderamiento* va en discursos marcados por lo externo-institucional, pero realmente están manifestadas en el surgimiento de lideresas –mujeres que hablan, que se expresan con palabras y corporalidades en lo público– que han salido del Vaupés y han logrado estudiar; además se han acercado a discursos emancipatorios, con formas diversas de lucha y maneras de incidir en el resguardo con posturas femeninas en la valoración de sus platos típicos, de sus vestidos tradicionales, de su cuerpo y rol ~Pamí'ko. Está es la representación de la desobediencia entendida en acciones políticas para el cuidado de lo que se anhela.

Las otredades del quehacer femenino indígena hoy día hacen incidencia desde lo administrativo. Algo que los hombres, niñas, niños y adolescentes están replicando y considerando importante en la agenda comunitaria. Lo que implica posibles discursos de empoderamiento, que ya se perciben también en lo privado desde los nichos de autonomía. Un juego escalar de los discursos que transitan en lo “oficial” y lo silenciado ahora narrado. Ahora profundamente desobediente; no solo en lo indígena, también en lo institucional.

Bajo esta premisa, quiero direccionar los paradigmas de adaptación y resiliencia de estas mujeres, así como su habilidad para influir y modelar el desarrollo, y la dirección de su comunidad y familia. Es un argumento prometedor para hablar de nuevas lideresas, y sus incidencias frente a la reivindicación de la vida digna, respetada y diversa.

En teoría de las representaciones, lo relacionado con la vida agrícola y alimentaria, devela identidades, mismas que fusionan aspectos de clase social, ruralidad y biodiversidad cultural; anexadas a las triple cargas. Tal vez estas identidades proporcionarán la base para hablar de nuevos modelos que, intrínsecamente, están encaminados de manera determinante a la preservación de la Amazonía biocultural ~Pamí'va.

Esto significa que las ~Pamí'nomiva en este ejercicio investigativo aportan a la historia no contada a partir de los sucesos vividos en carne propia; con su recordar dan nuevos significados a las dimensiones sociocultural de la vida en la Amazonía; sin olvidar que este ejercicio construyó historias comunes.

Quisiera proponer lo anterior desde una perspectiva anclada en las formas en que narramos y nos narramos en la investigación. Para comprender esto, regreso a lo clásico parafraseando a Malinowski, en el sentido de que, debido al contexto de la narración, la ocasión y la percepción del vínculo referencial se relacionan con el pasado que se suponía auténticamente sucedido, lo cercano o lo distante. Además, implica comprender los lazos con lo ceremonial, la moral y la fe, especialmente en el caso de las historias sagradas (Malinowski 1985:115-127, citado en Jimeno, Pabón, Varela y Díaz, 2016:26).

La narración que abarca lo sagrado en esta escritura está conectado a las historias, incluye tanto lo comunicativo –verbal y no verbal/silencioso– como lo escrito, todo ello con un sentido y una influencia profunda. *El jugo de la palabra*.

Lo anterior, lo imagino con el derecho que se posee al narrar, el propósito de recordar, de contar, de responder y reforzar la memoria individual o colectiva, para escucharla y no deslegitimarla. Según las posturas en el tiempo determinado, según el momento o circunstancia, la indagación que se adentra en darle su visión, atención y divulgación a la información; que además se decide epistemológicamente en cómo interpretarla y compartirla.

Aunque Malinowski suponía lo auténticamente sucedido, la narración de historias también lo implicó en lo cercano, que ahora quiero exaltar de sus palabras como lo “sagrado”, que no solo está en lo común, sino también en lo fragmentado; lo escalar propio. Y aquí, es donde confluye esta investigación y cuestiona las maneras en que podemos acercarnos, o alejarnos de nuestros conceptos operativos, de nuestras sujetas de investigación o, de nuestra propia existencia.

En este orden de ideas, destaco las formas texturizadas de este cuerpo-texto orientados a la afectividad, colocada hacia el relato femenino identitario desde lo agrícola. La existencia puntual y comprometida con la representación social, con matices en las grafías, que puede generar des-confianza por la “carente rigurosidad” científica. Por lo anterior, me gustaría poner en discusión la forma en que comprendemos las historias que se cuentan y lo que



estas implican en su representación multisituada –quien lo cuenta/expresa, quien lo recibe, quien lo comunica, quien lo cuestiona–.

Cabe mencionar, que esta des-confianza hacia los géneros conceptuales subjetivos, me implica; por lo que quiero decir que finalmente estas narrativas de lo silenciado, de la otredad y en lo subalterno –subalternas–, explaya la comprensión de la exclusión que finalmente también permite acercamientos detallados a las sociedades humanas.

Esto último lo resalto en estas otras formas de-construcción en los paradigmas del desarrollo rural amazónico ~Pamíva.

Con lo anterior, realmente quiero dilucidar las versiones históricas de la academia clásica científicista, con resultados que han excluido las múltiples visiones, Puntos de Vista, y diversidad-es etnográficas; que insatisfactoriamente hoy reclamo a través de la rareza, como las periferias en disputa, o como diría Batipste desde lo Queer, ecológicamente hablando.

Estudiar, investigar y escribir desde la hegemonía de las narrativas, me deja en claro que la identidad ~Pamí'ko no entraría en esta versión de la historia del territorio –no de mi parte–esto va más allá, va hacia la dignidad de lo vivido en estas historias sagradas multisituadas.

La narración es compleja por lo anterior, las gráficas entran como instrumento no heredado académicamente para encontrar otras formas de contar, *otras formas de ver*. Con todo esto, quiero hacer un llamado claro y contundente sobre los estudios de las identidades ~Pamí'ko, pero también sobre sus consecuencias en los análisis limitados, por la manera en que se debe “mutilar” un trabajo investigativo, cuando ausentamos lo importante con las miradas únicas, cuando en existencia no hay narrativas únicas.

Aunque este proyecto maduró a través de la emocionalidad, lo gráfico y las teorías de representaciones hago un llamado a los estudios poscoloniales a difundir crítica y sentidamente lo interpretativo (*interpretive turn*). Desde el trabajo en campo, la etnografía, la auto etnografía y la observación participante; se puede des-vincular estos cuestionamientos sobre lo monotéticamente acostumbrado.

Todas las personas somos contadores de historias y aunque hemos heredado silencios, epistemológica y hermenéuticamente transitamos a los actos narrativos, que desde lo performance se logra privilegiar –y también desobedecer. Esta investigación se adentró de manera especial a los análisis multidimensionales e interdisciplinarios.

Según Sergio Visacovski los conceptos etno metodológicos de indexicalidad y reflexibilidad proporcionarían fundamentos teóricos y empíricos para comprender el papel de la producción de significados a través del uso práctico del lenguaje en contextos sociales producidos por la situación de interlocución (Jimeno, Pabón, Varela, & Díaz, 2016:34).

Así las cosas, debo mencionar y resaltar, que como todas las personas somos narradoras de nuestras propias historias según nuestras emociones y las temporalidades, la representación de la identidad y la forma de comprender la vida en sus múltiples territorios, experimentan la manera en que las ~Pamínomiva se auto representan, desde la complejidad conceptual –como la chagra, desde la diversidad–, pero también desde la especificidad en las formas de llegar a las narrativas comunes, así como a la existencia condicionada de tener que compararlas en las definiciones canónicas, pero que finalmente dejo la pregunta: ¿es suficiente los estudios monotéticos para reconocer a las ~Pamínomiva y sus identidades?

\*

### La razón (*dápiaino*)

La arquitectura de este cuerpo-trabajo alcanzó elementos metodológicos adaptados a la identificación ~Pamí'ko, a través de conjuntos de prácticas multisituadas vinculadas al sistema agroalimentario, intensión abierta a comprender realidades populares e inexploradas. Nociones que dejaron ver universos comunicativos a través de las grafías. Mismas que permitieron exponer palpables en los sistemas de cuidados.

Considero que los *sistemas de cuidado* son claves en la dimensión identitaria que le apuesta a la auto-gestión y re-significación de la vida tradicional en el territorio.

En el caso de la cultura ~Pamíva, también anfibia y amazónica, comprende sensibilidades que incluye cuidar los cuerpos, el agua, el bosque, la semilla nativa, etc. Entramados

autoorganizados que considero pueden materializarse en el plan de vida de manera más precisa.

Esta materialización se contraponen a las tensiones que no se han podido organizar, inmovilizar, vencer, limitar o contrarrestar en el territorio desde el poder indígena. En otras palabras, la historiografía nos cuenta cómo lo foráneo usurpa, despoja la vida material e inmaterial del territorio de la anaconda, lo cual necesita contraponerse con un proceso organizativo sostenible, que garantice la vida digna, respetuosa con los sujetos de derecho que allí interactúan.

Una gobernanza activa, empoderada y con la participación reconocida de la ~Pamí'ko, puede hacer realidad éste oponerse. Asomar esta reciprocidad en procesos escalares, plantea defender la soberanía de quienes realmente somos dueñas/os de la historia común a través de las memorias. Al ser liberadas nuestras perspectivas, sin tapujos de lo que realmente queremos, permite encontrar la línea de dónde aspiramos y pertenecemos.

Lo anterior involucra la historia común, la identidad y las memoria-s que posibilitan el dar valor al cuidado a través del cooperativismo, registrando *experiencias desnudas* encarnadas en las funcionalidades organizativas o políticas, reconocidas en estas identidades ~Pamí'nomiva que exigen y necesitan trascender a lo público político y normativo desde la remembranza. Sin caparazón, con la piel expuesta al sol y lluvia; para reflejar los hechos sociales cognoscitivos que acojan políticas *sui generis*.

En este sentido el plan de vida es una herramienta clave en esta construcción de sistemas de cuidado, vía directa a proteger autorías del uso de las plantas medicinales, semillas nativas, actividades tradicionales de dietas y recetas, que aún son vigentes y que en la actualidad hacen parte de la vida en el resguardo y son vividas por las ~Pamí'ko. Y que en otro plano permite que las remembranzas dolorosas puedan ser curadas. A través de las plantas y el alimento sanador.

En la medida en que se reconozca el sanarse a través de la ingesta de alimentos tradicionales hay complementariedad en el apoyo de lo emocional. Las conversaciones y gestos entrañables hacen más llevadera la vida íntegra. En estos espacios de conversar alrededor del alimento tradicional constituye necesidades propias que se escalan a las

geografías identitarias que pueden zambullirse de manera significativa en estos instrumentos legales propios.

El plan de vida como instrumento identitario ~Pamí'ko podría enfocarse en los planos políticos y de autogobierno femenino reconociendo las triples cargas en las tensiones agrarias, climáticas, de soberanía alimentaria, económicas, de contaminación entre otras que, deben asumirse como cuestiones comunitarias. Entonces, la invitación es a compartir las cargas entre las personas de la comunidad que garanticen la participación cuidada de la ~Pamí'ko en las esferas de lo público y privado.

Por supuesto, que los procesos de las mujeres chagreras, académicas o ~Pamí'ko migrantes inscribe y establece procesos de confrontación que deja encrucijadas sobre la contención y el apoyo real como pueblo.

Las necesidades propias como mujeres, se ha simbolizado con normas, consejos y estructuras socio culturales, que acorde cambia el territorio y sustituye lo simbólico por otros roles, así como otra manera de interactuar con lo territorial y cultural.

Por lo anterior, las necesidades prácticas y división sexual del trabajo agrícola tradicional, concibe otras maneras de confrontarse a las realidades de las mujeres jóvenes. Ya se evidencia las maneras en cómo ellas se comprometen con las esferas de lo público, en espacios de planificación agrícola; hecho social aun no aceptado, pero que se está empezando a comprender desde la lucha colectiva. Ganancia en este soñar panoramas deseados.

Siguiendo con este concluir, debo mencionar que poder categorizar a la ~Pamí'ko en este trabajo esbozó relaciones asociadas al orden de la diversidad agroecológica, etnobotánica y biocultural, lo cual vislumbró de manera más precisa las relaciones socioculturales a través de la memoria individual y colectiva sobre su entorno.

La comprensión agroalimentaria del GRIVO, a través de la historia de las ~Pamínomiva permitió expresar las complejidades de las relaciones mujeres/comunidad/medio natural y que, desde las vivencias descodifica o codifica un lenguaje emocional, aceptable y soportable basado en el dolor. Espacios que están ligados profundamente al kosmos, como

a los roles ~Pamí'ko y que hoy propongo poner en escucha y discusión de estas percepciones rememoradas, sentidas y corpóreas.

Los cuerpos ~Pamí'nomiva se difuminan en este proceso espiritual y de producción de alimentos –salió una y otra vez en las conversaciones– pues a veces, cumplir con el perfil ~Pamí'ko limita las emociones y se reconocen en los dolores y miedo.

Diría Le Breton (2021) *La experiencia del cuerpo doliente* que reúne íntimas relaciones con la vida, encarnando el tejido simbólico en un atisbo de transformación significativa.

Es precisamente que en este recorrido de las identidades y experiencias ~Pamí'ko se encuentra el silencio, en el transcurso de las conversaciones y momentos, que abarca la conciencia de este “cuerpo doliente” y silenciado; enquistado en los úteros, en las memorias de parir, de menstruar, de no saber qué es la sexualidad. Por lo que nuevamente sale a postulación la necesidad de revisar la memoria ~Pamí'ko como potencia política a la construcción de cuidado en donde se exponen singularmente las necesidades vitales del cuerpo íntimo, para no repetir historias dolorosas y silenciadas.

En cierto modo los espacios de interrelaciones en los que se hablen del sistema cuerpo sexuado mujer ~Pamí'ko permitiría planificar el territorio, así como sentir goce y sentirse cómoda, de manera digna, informada y acompañada.

Parte de los suicidios en jóvenes debela las tensiones de la salud mental consecuencia de presiones como las reproductivas, con sus múltiples cargas en el cumplimiento de las normatividades tradicionales que se yuxtaponen con sociedades diferentes, en lo cual lo occidental contrapone sentimientos confusos, que al no ser abordados confunden y genera la experiencia del dolor que llevan a la muerte temprana.

Quizás, la vitalidad de los cuerpos ~Pamí'ko pueden correlacionarse comunicativamente en la transmisión de las necesidades básicas, para comprender como actuar frente a circunstancias que incomodan o que afecten su propia dignidad como ~Pamí'ko. Por esto apostarle a conocer la geografía corporal permite trabajar sobre la construcción del sistema de cuidado propio.

De esta manera discernir que es lo que realmente se desea sentir, tener o querer. Especialmente cuando como mujeres percibimos la falta de comunicación sobre nuestra

vida, cuerpos y condición de imaginar nuestros deseos propios; mismos que trascienden a los temores de planificar nuestro hogar o territorio.

Encontrarme con historias, recuerdos, complicidades de lo íntimo doloroso o resignado, deja grafías corporales tristes, alegres, académicas, cansadas, valientes, orgullosas, confusas, lo cual potencializó en esta investigación lo emocional, encaminado a lo agrario y alimentario. Estas texturas intensas sobre los planos materiales de la chagra y la cocina ~Pamíva, deja *huellas en la piel* ~Pamí'ko, que contundentemente representa la identidad corporal, pero también la identidad agroalimentaria.

Así mismo, la conexión de los roles, posiciones y condiciones ~Pamí'ko en lo agro gastronómico atraviesa situaciones que cohesionan lo identitario que cruza la categoría de memoria, esencia que en otro espacio me gustaría poner a discusión, análisis y reflexiones que tejan los sentidos con las narrativas sensibles y viscerales que tanto afloraron en el transcurso de esta investigación.

Queda pendiente construir y deliberar las implicaciones del pasado que resuena en el presente de la vida ~Pamínomiva, así las rutas metodológicas para construir territorios desde los sueños personales, familiares y comunitarios, para la protección biocultural.

Considero que la memoria en la vida afectiva de ser mujer indígena del amazonas colombiano confronta directamente la educación cultural, así como la manera en que se hereda y revive la tradición medicinal, espiritual, corpórea y emocional.

Por lo anterior, pensar en la diversidad desde la *Ecología Queer* asistiendo a las emotividades plurales, puede vislumbrar herramientas para involucrar las prácticas de cuidado de manera cooperativa. El cooperativismo, redirecciona las dinámicas sobre los derechos comunes que contribuyen al sostenimiento de la vida digna y diversa.

Finalmente, quiero decir críticamente que la dignidad y la diversidad también representan lo político-espiritual heredado, con responsabilidades concretas, que logra mantener vigente el sistema de símbolos femeninos identitarios. A lo institucional cultural se le reclama la escucha de las vidas ~Pamí'ko que en este lugar aportan a la construcción soberana agroalimentaria, la educación tradicional, reproducción y el cuidado de la vida humana y no humana.

Conocer las memorias femeninas y construir nuestra historia desde allí, son proyecciones también deseadas para fortalecer nuestro cotidiano en el resguardo y fuera de este.

En otras palabras, epistemológicamente comprender la afectividad permite profundizar las explicaciones personales, lo cual amplifica la manera en que se autogestiona el territorio afinado al gobierno propio, comenzando con los derechos y obligaciones con el río, la selva, el alimento y el cuerpo humano ~Pamí'ko que manifiesta atender cuidados específicos y especiales desde estas identidades polisémicas.

\*

### **Cuerpos deformados**

pero enteros

adoloridos

Salados

por los padecimientos

del parto

la menstruación obligatoria

Identidad VALIENTE<sup>194</sup>

diversidad

íntima

fuerza vital

Cálidos viscosos

infiltra pensamientos simbólicos.

Lenguaje gráfico, sonoro, etnográfico y con riesgo de no expresar tanto de lo que el estómago aguanta. Coagula riesgos imaginarios, deseados específicos, sensiblemente: la voz *–mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz poeta– venceré la tradición del silencio.* (Anzaldúa, 2016:111).

Concluir respetuosamente es la desnudez esencial, que se acentúa en ritmos desestructurados, otredades incluyentes, rarezas, diversidad-es, y diferencia-s de recordar. Infausta memoria. Incomodar-se y descorazonar-se. Manifiesta las intenciones de recordar y reconstruir para no olvidar, con los dolores encarnados, sus tristezas y los silencios obligados.<sup>195</sup>

No solamente se quiere heredar la dignidad ~Pamínomiva, también se desea reivindicar la identidad del río, los pájaros, los peces, las rocas. De mostrar todo el valor real del medio

---

<sup>194</sup> La identidad ligada a los sabores de la infancia, sabores amados y registrados en mi paladar amazónico. Como dice Anzaldúa: para mí la comida y ciertos olores están ligados a mi identidad, a mi patria. El humo de leña se eleva hasta el inmerso cielo azul, el humo de leña que perfumaba la ropa de mi abuela, su piel. (Anzaldúa, 2016:114)

<sup>195</sup> *El silencio se alzaba como un río y no podía ser contenido, se desbordaba y lo anegaba todo.* (Anzaldúa, 2016:93)

natural del resguardo, así como lo identitario comestible. Y en tiempos de pandemia valorar la libertad respiratoria.

Finalmente, la apuesta continuará en los cuerpos-trabajos como hojas de rutas polifónicas, en el que involucren los métodos mixtos inacabados, más bien nacientes.

\*

### **Espuma del río o de cocina (*Abúri*).**

Te ví en el río. Entre cachiveras a lo lejos anunciaban abundancia con sonido feroz. Desenvolverte belleza. Única, compartida identidad. Indicación de anécdotas. Poder que está, adentro. Penetrar, nuestro interior impulsivo. Está abajo, de la piel. A flor de huellas, marcaré memorias. Rememoraré el agua del río. Flotando imaginariamente. Hipotenusa ají perfumado, Casabe, odre. Gritaremos, el despellejo histórico. Desde las tripas.

Saltar. Modo colectivo. Interpretado en mí, por mí. Perspectiva situada capaz de sincronizar el cuerpo cultura. Rizoma. Funcionalidad fértil, hablante. Silencio disponible, ciclo corto, mediano, largo.<sup>196</sup>

Clasificarte. Ser parte. Del río que ama. Prolonga el agua. Dulce, palabra. Con la lengua larga. También salina. Inconclusa, itinerante y audaz. Salió con llanto, aún tiene líquido. Interconexión. Contaminada, por el robo de la cachivera. Se roba el cuerpo, sudado ¿De quién son esos cuerpos? De agua y abusos. Olvidos. Maltratados de tierra, sucia y sangrienta. Herencia. Territorio in-gobernable. La queja, común. Separación de lo natural.

Coma para gestionar. Para existir y no morir. Coma. Lo deseable es que coma. Manténgase fuerte, para lo que viene. Alguna guerra, alguna vaina. Donde trabajé, coma. Chagré y coma. Baile y coma. Viva y crie cocinando y coma. Preocupa la cocina, claro, preocupa la riqueza alimentaria. Hay que comer. No quiero confundir, solo preocupa conservar. Quisiera recordar con mi paladar criado en la selva. Recordemos en el comedor. En la casa cocina. En el fuego, al frente del río.

---

<sup>196</sup>

*Ahogadas, escupimos el oscuro.  
Peleando con nuestra propia sombra  
el silencio nos sepulta.*

*En boca cerrada no entran moscas.* (Anzaldúa, 2016:104)



\*\*

### Al Corazón (~umé'di)

Al emprender el doctorado, inicié preguntándome sobre las chagras como sistemas complejos que pueden reconocerse como *patrimonio mundial*; pensamiento técnico con conducta regulizadora hacia lo normativo. Propuesta que se desboronó *lpsó facto*.

La naturaleza misma de la investigación en ciencias sociales y humanidades –la vida de extranjera y la maternidad– empezaron a desmembrar mi paisaje investigativo originario. Mis propios miedos y líos académicos zarandearon “el suelo” y me caí. La caída fue extraña, epistemológicamente rompió huesos principales. Difuminó por completo la propuesta inicial. Se fracturó. “Algo natural”.

Los primeros años-pasos se llenaron de lecturas y autores nuevos para mí. Nuevos invitados en este investigar. La inauguración. Una educación modular, la teoría del caos y las ciencias sociales. Desorden y orden según era la ruta con Georges Balandier, Italo Calvino, Gramsci, Alexandre Surrallés, María Lugones, Paula Peyloubet, Donna Haraway entre otros.

Apertura. Indira, tienes que dar el salto entre ciencias, es un doctorado.

Asume autores, a-sume puntos de vistas, sume lenguajes.

Sobre todo, hay que saltar entre los lenguajes.<sup>197</sup>

---

197

Se des  
pa  
rra  
ma  
ba  
ruidosa  
como  
un

Es otro nivel, lingüístico. ¡Qué confuso! Lengua desconocida, navegante, inquieta. Es un lenguaje.<sup>198</sup>

Acompañada por el miedo y la pandemia, mi incesante pensar cosas, empezaba a mortificar-me. La lectura del autor/a descolonizado/a, los estudios interseccionales, las teorías de las antropologías, sociologías, psicologías y lenguajes des-contextualizados –para mi *ser total*– realmente era un “caos”. Mascullaba en la filosofía y filantropía.

Ahora, el historial académico se convertía en diversidades y adversidades. La masa intelectual es híbrida. Amasar. La única forma de producir algo, era a m a s a r. Me refiero a buscar las formas y texturas que combinaran lo “conocido” con *otras* teorías, saberes, no saberes, en la creación metodológica. Ajustar, fusionar, manosear. Mirar, observar, saborear un poco, meterle los dedos. Mezclar. Las ideas propias se unificaron con las teorías; nuevas pretensiones.

Este a-masar embarazada, con una panza enorme de cuarenta y dos semanas y una pelea legal, me hacían en la escritura. Vomitaba ideas, limpiaba con letras.<sup>199</sup>

Con el agua hasta el cuello, empecé a conocer-me en la escritura subjetiva de lo corpóreo propio, de la selva distante, de lo ~Pamínomiva.

Intervengo la bola de miedo y la bola de masa teórica, regresando a la imagen –las historias, la foto, los sonidos, la lengua, los sabores de la infancia– una y otra vez volvía allí. Las imágenes residieron como sustancias problematizadoras en un primer momento.

---

inmenso

lago verde

(Guerrero, M.P, 2021:53)

<sup>198</sup> *Cómo domar una lengua salvaje*. Según Anzaldúa, atacar la forma de expresión de una persona como una intención de censura constituye una violación de la Primera Enmienda. (Anzaldúa, 2016:104)

<sup>199</sup> Pero limpie, hija, deje todo limpio.

Vamos a escribir, es decir, a limpiar, nada de babear.

O se derrite o no hay texto.

(Guerrero, MP. 2021:76)

Por esto, brotaron escritos en lo autobiográfico. Tan fuerte brotó esta escala etnográfica, que germinó hojas que no dejaban ver más que el *verde mareante*. Color sensible.

Llegué al estado de in-conciencia y realidades afectadas afectivas, cuando ya no había seminarios, ni grupos, ni reflexiones, ni la mirada o la sonrisa del otro, en el lado ciberespacial –a través de la pantalla–. El encierro extremo de pandemia, embarazo parto y el verde sensible empezó a en-carar colores; *voy cargándome los miedos*, unos tenues en primavera, otros opacos vibrantes, viajeros del otoño y unos distantes en invierno, en los sur-es. Sabor a *Chipilín*.

Y las teorías seguían desprendidas, pero sensibles, con tonos más agradables y menos mareantes para mis ojos.<sup>200</sup>

Todos los colores ahora se veían como ama-mantar. Des-horas, sin ritmos. Siempre agudo, por un solo tiempo PEER<sup>201</sup>. Regando leche, también emergente. Lo virtual me permitió criar.

Me miraba en el espejo –de pies a cabeza– encontrándome entre sobras de las sombras, que me ahogaban. Allí, frente a mi nuevo cuerpo “descompuesto” recién parido, llegaron las reflexiones del *tiempo multisituado, a través del espejo*.

De esa imagen corpórea cicatrizada, urgida por empezar a ordenar, a reconstruir-me, reconocer-me, armar-me por cada parte adolorida, descolocada y desplazada. Allí, simbólicamente también recogí el cuerpo del trabajo investigativo. A través del espejo comprendí que, con tiempo, paciencia, yacía la metamorfosis emotiva.<sup>202</sup>

Este espejismo del cuerpo-trabajo empezó a encontrar tonalidades que me cautivaban, principalmente en las sombras; oscuras identidades. Como mi cuerpo ~Pamí'ko siendo extranjera.

---

<sup>200</sup> *Sale el asa con una esfera de medidor, chorreando sangre, ojos imperturbables, observadores. Ojos de águila, me dice mi madre. Mirando, siempre mirando, solo que no tengo ojos suficientes. Mi vista es limitada.* (Anzaldúa, 2016:101)

<sup>201</sup> Proyecto Emergente de Enseñanza Remota. Con el PEER la UAM presenta a la comunidad universitaria soluciones “creativas e innovadoras” frente al complejo contexto de la pandemia del COVID-19. Pasar a la enseñanza a través de la virtualidad.

<sup>202</sup> Según Gloria Anzaldúa: el espejo es un símbolo ambivalente. No solo reproduce imágenes (los gemelos que representan la tesis y antítesis); también contiene y las absorbe. El espejo posee otra cualidad y es el acto de ver. Ver y ser visto. Sujeto y objeto, yo y ella... el acto de ser visto, el quedarse inmovilizado por una mirada, y “ver al otro lado” de una experiencia. (Anzaldúa, 2016:90)

*Frente a mí*, empecé a trabajar el espejismo a través de las imágenes mentales, el recuerdo me evocaba re-construir lo que más me gusta y me inmoviliza –lo lúcido y su sombra–: por un lado, estaba el comer, el sabor de mi infancia, y por otro lado estaba el vivir en pareja, la construcción de la familia, ser madre primeriza, ser madre soltera, las cicatrices...

Las fotografías en mi computadora residieron en este gusto y disgusto; así la manera en que inicié a combinar metodologías. En este caso, ordenar las imágenes también simbólicas que se acentuaban en el cuerpo ~Pamí'ko, permitieron trabajar la propuesta del *espejismo multisituado*.

Lograr engranar situaciones teóricas y metodológicas, con mi vivencia personal confieso que no fueron fáciles, ni claras –en realidad no se veía casi nada antes de llegar al trabajo de campo– pero al tener algunos perfiles figurativos que emergían de mis propias realidades yacían esquemas –diagramas básicos y complejos– que me permitieron diseñar bocetos ontológicos, políticos propios y también participativos de las emociones; lugares que permitían ver desde un lugar más “estructurado”.<sup>203</sup>

Y otra vez, me acercaba a los archivos fotográficos; la memoria externa contaba historias. Lloraba, me dolía la distancia, me dolía la cesaría. Qué puedo hacer en este encierro total, convulso y miedoso.<sup>204</sup>

Omitía ver, escuchar o leer sobre las cifras de muertos por COVID, mientras me rociaba el gel antibacterial. Amenazante virus, amenazantes las ideas sobre lo que hay que producir en este tiempo. Creatividad tensionada, molida. Volví a amasar. Me refugié en la crianza y cuidar mi cuerpo transformándose; algo que duro meses y meses –aún sigue–.

---

<sup>203</sup> El **otro** modo de conciencia hace posibles imágenes que vienen del alma y de lo inconsciente mediante sueños y la imaginación. *Fantasías, ficción, ilusiones que deseamos ver realizadas*. (Anzaldúa, 2016:83)

<sup>204</sup> *No quiero ver lo que hay detrás de los ojos de Coatlicue, de sus cuencas vacías*.

Refiero esta cita de Gloria Anzaldúa, ya que la autora expone como se carga el miedo, manifestación que se encuentra en los lugares *acuevados* del cuerpo, metafóricamente detrás de los ojos. Lugares en los que también se esconden insatisfacciones propias; lo que no quiero ver, o lo que no me permite ver más allá. Se dificulta mirar de frente, por la profunda insatisfacción. *Estoy asustada, voy cargándome de miedo*. (Anzaldúa, 2016:98)

Éste amasar tanto tiempo, vislumbró en mi cuerpo sexuado de mujer recién parida, un cuerpo-tesis caliente, carnudo que se encontraba en la búsqueda de comprensiones nuevas, con diferentes rutas y recetas no acostumbradas para discernir la selva. Allí, comencé a leer poemas. Mi primer acercamiento juicioso de la poesía fue en tiempos de tanta confusión académica. Empecé a ver películas, series, leer novelas, escuchar podcast y música de toda clase, con la lectura constantemente en los objetivos del trabajo investigativo.

Insistía en todos los espacios con conectar la imagen a lo que investigaba sobre la cocina, la chagra y el liderazgo ~Pamí'ko. Lo que en cadeneta me llevó abordar la teoría del cuerpo, las emociones y la imagen en las ciencias sociales.

En este tiempo encontré a David Le Breton, Frantz Fanor, Verónica Rodríguez, Tania Cruz con aportes sobre temas enfocados en los cuerpos como territorios, de opresión, disputas, r-existencias, reivindicación, deseos, sexualidad, belleza, transformación y cuerpo como espacio político disidente. Productos que se fusionaron con las obras movilizadas en pandemia, como: "*A muchas voces. Escritura desde la maternidad*". Las cuales me ayudaron a seguir amasando. Así llegaron las ideas más esclarecedoras sobre las corporalidades y la maternidad.<sup>205</sup>

Este trabajo fue como un juego de azar; la detective que buscaba pistas claves encontrando las fichas, números, lecturas, videos, música, charlas, webinar, autores inspiradores, para ir resolviendo la investigación y su escritura.

Por fin logré conformar la columna vertebral del trabajo, cuerpo sensorial visual. Las vértebras estaban chuecas, pero existían. Incluían procesos epistémicos como diría Richard Levins con *una pierna adentro, una pierna afuera; mitad mitad* como diría Gloria Anzaldúa. Se circunscribía la écfrasis y la oralitura.

Me encontraba en el mundo de lo gráfico. En este punto y por sugerencia tutorial, llegué a John Berger. A la fotografía desde un Punto de Vista de metodologías y narrativas visuales que pude desahogar completamente en las *grafías*, las agroalimentarias.

---

<sup>205</sup> *Se nos enseña que el cuerpo es un animal ignorante; que la inteligencia reside solo en la cabeza. Pero el cuerpo es inteligente. No distingue entre estímulos externos y estímulos de la imaginación. Reacciona igualmente visceral a eventos de la imaginación y a eventos "reales".* (Anzaldúa, 2016:84)

Ahora tocaba sustentar todo esto. Inició otro nivel de complejidad: pasar de las ideas al papel en blanco. Dirigir un contrapunteo; poner y quitar explicaciones, explorar la coordenada de las imágenes –la cual confieso aún me maravilla– y así se fue armando la escritura basada en las grafías.

Llegando a este punto escritural empecé a tener problemas, pues vaciar la cabeza al papel no fue fácil –tengo enredos con la escritura–. Empecé a preguntarme ¿Será que tengo que estudiar más? ¿Será la ingeniería y los binomios cuadrados perfectos no encajan? Mis interrogaciones ahora iban por aquí.

Por fin... llegamos a Mitú. Mi tierra brava.

Llegué “a campo”, a mi hogar, se difuminó casi por completo los textos leídos, escritos y tantas cosas dichas en los seminarios. Las recomendaciones brillaban por la ausencia. Me sumergí, me dejé llevar. Comí, reí, lloré, nadé, me unté, nos untamos de selva. Volví a llorar.

Fue un tiempo de acercamientos a las resonancias en términos de la construcción escritural, la columna vertebral estaba re-juntándose “ordenadamente”, y lo metódico fluía, tramo por tramo, en el río, en las historias, en las conversas, en la madrugada, en el verano, en la lluvia, en la crianza, en el baile de fin de año, en la cocina, camino a la chagra. Realmente estaba llenando mis cuadernos de campo, llenando la memoria digital con imágenes, voces, sonidos, anécdotas. La masa teórica se puso en reposo por completo, pues llegaban más ingredientes calientes.

Lo anterior, lo reafirmé con la lectura de poesía; empecé a leer con calma a María Paz Guerrero, Lina Munar, Graciela Montes, Andrea Cote-Botero, Lina Botero y Patricio Guerrero Arias; ellas y él fueron mis guías textuales en campo; me permitieron abrir la investigación desde nuevos términos; ahora poéticos.

Después de ocho meses metida entre ríos de anaconda y verdes selva, salí a la realidad de escribir juiciosamente y presentar lo que hice en el segundo coloquio.

Nuevamente la bola compacta de masa teórica estaba tiesa, tenía que amasarla, calentarla y darle forma, había poco tiempo.

Escribí, gustó. Respiré.

Muchos sentimientos superpuestos después de respirar el coloquio número dos.<sup>206</sup>

Busqué un lugar para alejarme de todo y escribir decantando el campo y los nuevos comentarios. Tenía las ideas, más o menos despejadas, estaba un poco tranquila.

Este pasar del pulmón verde al azul, de Colombia a México, me permitió parir gran parte de este texto.

Durante ocho meses escribí inspirada en lo que iba viviendo en territorio de los Wirrika. A la orilla del mar pacífico.

Un cuerpo-trabajo naciente, al igual que mi escritura; herencia de los estudios sociales.

207

Con la calma, logré hablar con teorías y autores de la línea de la agroecología y etnoecología –propuesta del comité tutorial y de mi historia como ingeniera– por lo que pude hablar con datos cualitativos de los autores conocidos en los estudios rurales como Armando Bartra, Andrea Beccerra, Arturo Escobar, Fanny Kuroi, Humberto Eco, Abilio Vergara Figueroa, Eduardo Restrepo.

---

<sup>206</sup> **Interfaz**

(...) Ella siempre había estado ahí  
ocupando el mismo cuarto.  
Era solo cuando yo miraba  
a los bordes de las cosas  
los ojos tan abiertos me lloraban,  
los objetos se desdibujaban.  
Cuando antes solo había espacio vacío  
sentía ya capas y capas,  
notaba cómo se espesaba el aire en el cuarto.  
Tras mis párpados una llamarada blanca  
Un ruido fino.  
Era entonces cuando lograba verla (...)

(Anzaldúa, 2016:206)

<sup>207</sup> *Pero siempre me enfrento a una resistencia. Algo en mí no desea hacer la escritura. Pero una vez que estoy inmersa en ella, puedo pasar de quince a diecisiete horas en una sesión y no deseo dejarlo.* (Anzaldúa, 2016:121). Encontrar los ritmos y formatos escriturales amamantando fue retador, pero reconozco mi constancia en descolocar la escritura técnica y combinarla con identidad escritural polisémica naciente, que encarna *performances* que me ayudaron a inspirarme. Escribir se convirtió en un ritualizar mi existencia. Mi manifiesto es aprender a escribir sensible.

Todo este tránsito escritural y viajero me llevó abarcar las afectaciones y afectos de los movimientos de hacer una tesis doctoral, adentrada en la antropología de la alimentación, por lo que me reconocí en los textos Jeanne Favret -Saada y Laura Elena Corona; pasando por los estudios feministas y la ecología Queer, lo que me identificó en la diversidad literaria, la ciencia ficción y etnopoética con autoras como Donna Haraway, Brigitte Batiste, Betty Osorio y Gloria Anzaldúa.

Así llegue hasta aquí con varias etapas, construcciones desconstrucciones, desacuerdos, experiencias, alteración de las visiones y sensibilidades.

Cada teoría, autor/a, y lecturas fueron mezcladas conforme necesitaba texturas. Para mi este cuerpo-trabajo-texto, fue el nacimiento de un ser que cree que la escritura inter, trans y multidisciplinaria afectada, es poderosa. Puede reivindicar vidas, territorios, así como planear políticas públicas de nivel regional.

Confieso que hasta ahora re-conozco estos formatos de la escritura sentida, lo cual me permite cuestionar nuevos o viejos significados académicos con sabores auténticos y diferentes sobre la chagra, la cocina, el resguardo y lo ~Pamíva.

Con otros ojos me veo en el espejo, menos lamento, más sonriente. Aún sigo desnuda.



## Vér-tebra descompuesta investigativa

Biología heredada  
escribir aturdida  
triangular sospechas  
a-traviesa  
sangre colorida adolorida  
y bullosa, por no saber  
escribir  
solo llora  
a veces ríe, en  
lamentos  
baila salsa  
enchilada y norteño.  
Ayuda  
tribu académica,  
mujeres  
con líos feministas  
por la teoría.  
Silenciosa.  
Entonces consiguió ver las identidades polisémicas  
en campo  
potentes puntos de vistas, voces de aliento, manos de apoyo  
triadas puras que daban brillos  
envolventes destellos que integran  
desintegran conjeturas  
impares,  
sustanciales  
cambio de paradigmas  
grafías  
conversas,  
espejismo  
múltiples situaciones  
apetecí  
columna,  
paso a paso  
despacio derecho

a m a s a n d o .

Rumiar en las grafías, como una manera de debatir.

*Al momento de concluir esta investigación pensé en dos posibilidades analíticas: poner un punto final al proceso reflexivo o terminar con puntos suspensivos. Si bien la realidad nunca permanece inmóvil ni es estática, es posible encontrar puntos de referencia entrecruzados, es decir, una serie de ideas o preguntas que nos lleven a encontrar líneas de fuga, de análisis y de discusión desde los contextos.*

Autor: (Porraz, 2016)

Mi preocupación investigativa por la soberanía agroalimentaria de los pueblos amazónicos implicó compromisos fundamentados en la responsabilidad de visibilizar las realidades emergentes, a través de exploraciones y análisis, que consideraron la influencia vital de las ~Pamínomiva, y los procesos de identificación de las Identidades y las grafías agroalimentarias. Sin embargo, adoptar posturas también implicó considerar la *afectividad epistemológica* (Surrallés, 2005) además de marcar las múltiples memorias y las emociones desde la *comunidad política-emocional* (Espinosa, 2019). Esta perspectiva, se enfocó en las formas de representación, y propuso aproximaciones conectadas a la subjetividad para así validar las realidades encontradas a través del *relato como dato* según Mercedes Blanco (2017). En este contexto, destaco la revelación de *discursos ocultos* de los que habla James Scott (2000) y que fueron fundamentales para encontrar las perspectivas de las mujeres y su *participación de lo colectivo* biocultural ~Pamíva (Valencia,2010).

Resulta significativo notar cómo, en la búsqueda de la comprensión en un contexto globalizado, a menudo se pierde el sentido de lo que implica entender las identidades de una sociedad periférica rural amazónica; a pesar de sus limitaciones espacio-temporales y las restricciones impuestas que se encontraron en este desarrollo de observación especialmente por las tensiones de investigar en pandemia. Pero, considero que se logró el acercamiento hacia las realidades ~Pamí'ko, mismas que en estas conclusiones tensiona la comprensión de las *comunidades periféricas de la periferia*, en términos de autonomía (Porto-Gonçalves, 2017), así como el papel de las mujeres en el cuidado del medio natural y el reconocimiento de las identidades, basadas en la autonomía agroalimentaria. Es precisamente en estas periferias convertidas en *escalas* (Revel, 2015) donde se cuestionan

las opresiones y las cargas ligadas a la etnia, clase y género, trascendiendo lo político hacia lo personal (Espinosa, 2009).

La ~Pamí'ko constituye ejes de autonomía política en sus actividades asignadas culturalmente, lo que re-produce discursos de desencuentros en la manera en que lo injusto produce identidades, además de las representaciones del saber chagra y cocina como un espacio liderado con conductas que satisfacen las necesidades básicas de las comunidades, y que a lo largo del tiempo, y a través de *elementos visuales* encontrados en el quehacer investigativo, dejó en claro que las *dinámicas visuales acercan a las narrativas resultantes de lo cotidiano* (Berger, 2017); sobre todo al saber agro gastronómico.

Lo que solemnemente se relaciona con la jerarquía ~Pamí'va en los criterios de los roles y división sexual del trabajo asignados a las mujeres históricamente, demostrando que estos son los recursos del territorio en términos de cuidado social, ambiental y cultural. Esto implica tener protagonismo en el cuidado colectivo y los proyectos con un horizonte sensible.

Pero en este deber ser ~Pamí'ko el sufrimiento se presenta de manera continua, lo que marca mezclas sobre los deseos propios de las mujeres que se vuelven resignaciones (tragaderas), sentimientos de *la injusticia social*; que para el caso de las jóvenes van en el impulso de migrar. Aquí vale la pena reflexionar los cuerpos receptores en donde yace la *memoria afectada* (Contreras & Parentini, 2008), implicada en primera medida a lo obligado, y que trasciende a lo incómodo, al dolor, a la amenaza, inclusive al sufrimiento físico y moral desde los orígenes míticos (Osorio, 2006).

Según Barrington Moore (1996) los procesos institucionalizados desde la cultura se profesan como espacios de igualdad en busca del bienestar, pero que en las realidades están limitadas por *situaciones obligatorias*; necesarias de ser cuestionadas cuando buscamos discursos de tratos justos. Esta investigación se configuró con resultados aparentemente incomprensibles respecto a lo que permea la injusticia, por ende, la desobediencia. Un rasgo vertiente feminista, finalmente Queer, ecológicamente hablando, por la manera de operar matices en el cuidado de la bio-diversidad amazónica, también textual.

El Gran Resguardo Indígena del Vaupés parte Oriental, no se escapa del contexto que fluye en términos de lo político que se institucionaliza, los hallazgos de este proceso que deja el modo tensión en los nichos de autonomía/enseñanza; como espacios subjetivos que implican reconocerse frente a un territorio –con historias de violencia profunda e inusitada que al tiempo someten los cuerpos, especialmente los de las mujeres–; aquí se consigna que la supervivencia de la cultura sobre el concepto de autonomía se limita en el plano individual, especialmente en los comportamientos socioculturales que ponen a prueba o descubren los límites de la obediencia y desobediencia (Moore, 1996).

En otras palabras, implicar el reconocimiento de lo político en la cocina y en la chagra en donde se reivindican lo propio colectivo, pero que, según la percepción de la ~Pamí'ko, limita lo propio individual, análisis que en las razones del contexto global encrudece la realidad sobre los imperativos socioculturales, especialmente en discursos de la reivindicación de lo agrario, de los derechos de la tierra/selva, pero sobre todo de los derechos re-productivos ~Pamí'ko que se asoman en los sistemas normativos indígenas y que puedo decir que hoy divide la autoridad individual sobre la colectiva, primordialmente cuando se habla de relevo generacional agrícola tradicional.

### **Y las voces...**

Las ~Pamínomiva del Gran Resguardo se implicaron con sus expresiones directas e indirectas, verbales y no verbales, que desde lo que dicen los mapas estáticos con la afirmación de las cifras que corresponden a los altos índices de suicidios, la falta de asistencia básica, y demás faltantes de los índices de desarrollo basados en la pobreza multidimensional que para el Vaupés se reconoce en el 78,8% (DANE., 2018); resultó privilegiado escuchar los relatos después del silencio heredado. Proponer conversaciones que abrieran sin libreto las propias remembranzas sentidas de las ~Pamí'ko; hacen de este ejercicio etnográfico –auto etnográfico– multisituados, un lugar privilegiado a la hora de conocer y comprender cada una de las características propias del pensamiento de las mujeres, precedidas en su relatar, pero ante todo, re-conocer los comunes de las

~Pamínomiva en las maneras confluidas del territorio convertido en *cuerpos dolientes* a través de su vida y memoria relacionadas con el alimento tradicional (Le Breton, 2021).

Regreso a las coordenadas de la discusión sobre la propuesta de Arturo Escobar (2014) de *Mujeres creando comunidad*; enfatizando el cuidado en el centro de la vida, del cuerpo, de las emociones, la reflexividad y la *epistemología sensible* cuando hablamos de la madre tierra/selva y de quienes la preservan –lo que se convierte en un asunto político (Guerrero Arias, 2010). Un asunto a tratar en la agenda: Político-emocional.

El llamado se convierte ahora en concebir *la conversación abierta para que las voces permitan la nutrición de las palabras y los silencios* (Le Breton, 1997); esta relación de toda conversación del tejido a partir de la agroecología implica reconocer el contexto vulnerable de las mujeres históricamente, así como los sufrimientos persistentes que acentúan las necesidades de recordar. Y sí, una conclusión de esta investigación es escuchar y que las mujeres puedan manifestarse, aunque confronten tensiones en la cultura, resultado que abarca gran parte de la investigación. El r-existir; aunque me inquieta las manifestaciones que cesan en el recordar el dolor, silencioso/silenciado.

### **Y la auto etnografía...**

Enseñarle a tu hija que los “roles de género” son una solemne tontería. No le digas que debe hacer algo o dejar de hacerlo “porque es una niña” “porque eres una niña” nunca es una razón para nada (Adichie, 2016)

Implicarme por la crianza, por ser madre y comprenderme como ~Pamí'ko desde la educación propia en conexión con mi territorio, dejó pensarme en esta investigación –por primera vez– y lograr materializar territorialidades con una experiencia sentida colectiva sobre lo ~Pamínomiva. Encontrar formatos metodológicos que tuvieran una manera de responder a las necesidades dadas en la construcción y desarrollo de este trabajo en tiempos de pandemia y maternidad, dejó que indirectamente las intenciones exploratorias abonaran la auto etnografía.

Entre las conversaciones y la búsqueda de caminos doctorales, no puedo dejar pasar la experiencia relacionada con la manera en que se registra el hacer una investigación

implicada corpórea y emocionalmente, en mi persona. Provocarme en la apertura hacia la interlocución de una experiencia vivida, también doliente, invitada a la conversación. Manera en que al mismo tiempo se acentuó la experiencia de los sentimientos de ser extraña en una tierra extraña (Ramos, 2017). Hoy celebro tal búsqueda, encuentros, desencuentros y situaciones dolientes para encontrar partes de mí en lo ~Pamíva.

Me falta imaginación dices

No. Me falta el lenguaje.

El lenguaje para clarificar  
mi resistencia a las letradas.

Las palabras son una guerra para mí. Amenazan a mi familia.

Para ganar la palabra  
para describir la pérdida  
tomo el riesgo de perder todo.

Podré crear un monstruo  
el cuerpo y extensión de la palabra hinchándose de colores y emocionante amenazando a  
mi madre, caracterizada. Su voz en la distancia  
analfabeta ininteligible.

Estas son las palabras del monstruo. Cherrie Moraga

(Anzaldúa, 2017)

### **Experiencias e identidades chagreras y culinarias a modo de culminación**

Concluir ahora genera tensión, hay “puertas abiertas”, los resultados de esta exploración provocan otras preguntas. La posibilidad de respuestas es aparentemente inagotable.

Observar más allá de una mirada analítica, como sugieren Paul Watzlawick y Peter Kring (2009), me lleva a reflexionar sobre la pérdida de la identidad chagrera. Esta pérdida se relaciona con la migración, es un hecho. La identidad ~Pamínomiva agroalimentaria va hacia la homogeneidad agroalimentaria. Lo anterior está generando tensiones socioculturales,

especialmente en el rol que desempeñan las ~Pamí'ko. Y esto también tiene que ver por las cargas que se suman a las producciones limitadas, por aspectos como la variedad climática, la restricción de los espacios en las zonas cercanas a la ciudad de Mitú, la escasez de especies de animales para la caza y pesca, así como la pérdida de variedades de semillas.

La realidad de la soberanía agroalimentaria del Gran Resguardo vive un tiempo de tensión, que está entrando a la convulsión del entramado socio ecológico. Los saberes ancestrales y la manera en quien lidera la chagra y la cocina, en este caso la ~Pamí'ko, han sido excluidas del orden político administrativo; señaladas, castigadas, silenciadas y cargan profundas violencias sobre sus vidas y cuerpos. Por lo anterior, puedo decir que las emociones de las mujeres amazónicas también son nichos de enseñanza, que corresponden a identidad-es en tiempos de cambio generacional, fundamentales para seguir cuidando el medio natural.

En este contexto, es imprescindible afrontar lo femenino agrícola con la necesidad de conocer y sanar las memorias, además de abrir otras maneras que permitirán trazar caminos necesarios para comprender y avanzar hacia un desarrollo más inclusivo y sostenible y sobre todo propio. La comprensión de lo que realmente necesitan las mujeres de hoy. La idea de pensarse en procesos acompañados en colectivo, transitar los problemas que aquejan a las mujeres y que en esta investigación evidencia desde las desigualdades. Las dinámicas de lo ancestral, ahora se propone hacia la escucha, hacia comprender que sienten las mujeres jóvenes que no están incluidas, ni comprendidas en el lugar de lo chagrero, inclusive de lo familiar cultural.

### **Y el silencio que significa ahora...**

Las mujeres no valíamos porque tenemos que trabajar de la chagra. Por eso a los trece años me salí de la casa a trabajar (...).

No me gusta la chagra, yo la reconozco como castigo. Mi mamá siempre me llevaba como castigo, ahora que puedo comprar la comida prefiero hacerlo(...)

La pérdida del medio natural y agroalimentario está ligado a las emociones, de acuerdo con esto, el quebranto de la biodiversidad en la chagra se refleja en episodios de dolor; y esto en su medida está anudado a las triples o más cargas que se establecen al ser ~Pamí'ko.

Con esto quiero decir que lo silenciado doloroso en las ~Pamínomiva ahora refleja una pérdida de biodiversidad por la falta de relevo generacional, misma que se permea por las nuevas formas de descubrir otros espacios que son más “inclusivos”, entre los que se encuentran la educación como pilar fundamental para ser reconocidas en alguna esfera social, aunque no sea directamente la cultural.

Desde las ciencias sociales y naturales, la conceptualización de las mujeres rurales indígenas amazónicas jóvenes a partir de sus propias vivencias, corporales y emocionales, permitiría reconocerlas como sujetas de derechos, capaces de fomentar espacios dignos dentro de los sistemas agrícolas ecológicos selváticos, con otras visiones y sentidos del territorio, y del uso común de los recursos.

El llamado es al cuidado ~Pamí'ko, considerando sus entornos naturales con agendas socioculturales y políticas basadas en la equidad, implicando a los gobiernos propios, con una sentida escucha. Entre estas agendas es fundamental la inclusión del comercio justo del mercado de lo agrícola y ambiental, liderados por las mujeres.

Estas agendas deben enfocarse en la movilización colectiva que reconozca los hechos históricos narrados por diversas voces del resguardo, en la que pueda comprenderse la realidad en las líneas de defensa en el sentido de lo que las mujeres viven en términos de violencia. Esto implica no solo evitar la repetición de los sucesos violentos, sino también abordar los silencios comprendidos como un pilar que esta anudado a la pérdida de biodiversidad.

Destaco la necesidad de visualizar la vida ~Pamí'ko como parte integral de un contexto global, considerando el impacto que la selva amazónica tiene en el mundo en términos de aire, fauna y flora. Es fundamental trabajar hacia un horizonte de justicia ambiental, especialmente en un momento en el que el medio natural se encuentra bajo tensión y riesgo de pérdida.

**Por dónde va el debate...**



Es crucial reconocer que la conservación depende en gran medida de las ~Pamínomiva. No obstante, es igualmente importante considerar que las mujeres de ayer no son las mismas que las de hoy. Esto está relacionado con lo planteado por Iván Francisco Porraz (2016) sobre la *nueva ruralidad*, que incluye estrategias migratorias de los jóvenes. En este contexto de cuidado del ecosistema selvático, implica comprender que la diversidad biológica cuenta con un conjunto distinto de cuidadoras y diversos lugares que requieren atención.

Los cambios y el ritmo socio ecológico que experimentan las jóvenes, junto con la pérdida de biodiversidad en una nueva ruralidad, me llevan a cuestionarme: ¿Qué repercusiones tiene la reducción de la biodiversidad en el Vaupés? ¿Y cómo afecta esto a la juventud? ¿Debería la comunidad ~Pamí'ko asumir únicamente la responsabilidad de cuidar uno de los lugares ecosistémicos más significativos del mundo? ¿Qué implica ser ~Pamí'ko joven en un contexto global?

Las jóvenes ~Pamínomiva están siendo convocadas a participar en la agenda de cuidado ecosistémico selvático, pero ¿bajo qué condiciones socioeconómicas, culturales, ambientales y emocionales se les hace este llamado?

Concebir la construcción de la autonomía política incluyente de las identidades ~Pamí'ko es pensar en su participación en los escenarios públicos, orientados a las urgencias bioculturales, basadas en los acercamientos a las percepciones y territorialidades que incluye conocer la memoria histórica y reconstruirla en el contexto de las comunidades emocionales. Así que la vida de las ~Pamínomiva alrededor del alimento tradicional es una agenda que también está por explorarse, especialmente las del GRIVO.

Estamos frente a diversos procesos de desarrollo, que pensados desde lo macro globalizante disminuye las realidades y necesidades, y por otro lado el desarrollo propio endógeno que tiene procesos a pensarse desde lo equitativo y comprensivo de las sensibilidades humanas y ambientales, que aumenta las realidades y las necesidades. El llamado a la desobediencia.

Finalmente, la vida digna de las chagreras, de las ~Pamínomiva jóvenes, del ser investigadora madre resulta convertirse en apuestas políticas sensible y epistémicas sobre

el real goce de excavar en las memorias, por esto concuerdo cuando Espinosa (2019) se pregunta *¿será que esté “nosotras”, contingente, quizá transitorio o fugaz, un eslabón o un puente para conformar comunidades político -emocionales en otra escala es visible en lo digno, plural y diverso?*

Ponen X X X X X

##### ( ) ++++++

oooo i!

=?¿ en la hoja.

Escriben

un pensamiento se expresa con severidad

dicen

copien bestias copien

profundice-analice-falta citar el texto

tienen un fraseo rojo, ordene-váyase de esta clase

tienen una partitura morada, sustente, repetición de vocabulario,

falta orden-idea incompleta-sintetice

clasifique-deduzca-simplifique-ármese- venga rápido

reestructure-una bala-quédese quieto- ponga atención-también

hay cuchillos-no alcanza-puede hacerlo mejor-vulgar-en el

chaleco-no es una tesis-no pasa-le falta-tome más clases-la

metralleta-váyase-se

cubre todo

con granadas-reduzca-empiece de nuevo-píquese-fórmese-los

chuzos-es más fácil

estructure-traiga fósforos-affirmese-arrúmese

como si exprimiera una fruta del trópico,

siempre se equivoca-mediocre

una fruta violenta,

sintaxis

ortografía-bárbaro

una fruta exagerada,

cómo puede estar acá

riega el jugo oloroso de esa fruta,

una idea se construye

**CLARAMENTE**

sobre la letra enmarañada

Foto 41: Poemario los Analfabetas.

(Guerrero M. P., 2020)

*Diversidad*  
*Respeto*  
*Dignidad*



Foto 42

Mural en la cancha Mitú. Año fotografía 2022. Autor mural:Tons.DC, 2020.

*Este documento lo terminé de escribir en las Lomas Bogotá.  
La noche fría ruidosa de la vecindad popular y hostil,  
me permitieron dar el primer punto final.  
Agosto 2023.*

*El segundo punto final con comentarios anexos, lo logré escribir en Mitú,  
en tiempos de verano intenso.  
En un calor político discrepante de elecciones  
con ausencia de lo sensible frente al paludismo y la malaria.  
Octubre 2023.*

*El tercer punto final, después de las correcciones. En Vaupés.  
Fin de año con miedos y ausencia de lo colectivo.  
Sigue la crianza intensa con el tiempo de ¿por qué?  
Y ¿por qué?  
¿por qué mamá? Pero, ¿por qué? Cada cosa y sus porqués ...  
Asumiendo la muerte de un compañero querido.  
Diciembre 2023*

## Bibliografía

AATIVAM. (2012). Plan de vida.

ABColombia. (s.f.). ABColombia. Obtenido de Colombia: Las mujeres y el Capítulo Étnico en el Acuerdo de Paz: <https://www.abcolombia.org.uk/colombia-mujeres-y-el-capitulo-etnico-en-el-acuerdo-de-paz/>

ABColombia. (2018). Hacia un Cambio Transformador: las mujeres y la implementación del Acuerdo de Paz colombiano. Bogotá.

Acosta Muñoz, L. E., Pérez Rúa, M. N., Juragaro, L. A., Nonokudo Faribiaño, H., Sánchez, G., Zafiana Piñero, Á. M., . . . Giag. (2011). LA CHAGRA EN LA CHORRERA: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Leticia - amazonas: SINCHI.

ADR. (18 de 03 de 2023). Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Obtenido de Agencia de Desarrollo Rural: <https://www.adr.gov.co/atencion-y-servicios-a-la-ciudadania/pidaret-y-pdea/>

Adichie, C. N. (2016). *Querida ljeawe. Cómo educar en el feminismo*. Literatura Ramndom House.

Agricultura, M. d. (2015). La Tierra de la Abundancia Las cocinas tradicionales indígenas del sur del Departamento del Amazonas. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Agronet. (2022). Biblioteca digital Agronet. Obtenido de <http://bibliotecadigital.agronet.gov.co/bitstream/11348/4078/1/Cultivo%20de%20la%20uva%20caimarona.pdf>

Aguilar, R. G. (2014). Autonomía, autogobiernos y transformación política, económica y social. Política en femenino: Transformaciones y subversiones no centradas en estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los estados plurinacionales. En F. (. Escárzaga, Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social Volumen III (págs. 275-292). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Alarcón-Palacio, Y. E. (2019). Obtenido de Reclutamiento forzado de niños y niñas (abduction) en el conflicto armado colombiano: los menores de 18 años como víctimas con protección especial reforzada en el DIH y DIDH.: [https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/VJ/138%20\(2019-I\)/82559799002/](https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/VJ/138%20(2019-I)/82559799002/)

Alisos, F. (2011). Retos para un desarrollo sostenible. Transformaciones en la Amazonia colombiana. Bogotá: Fundación Alisos.

Altieri, M., & Nicholls, C. (2010). Agroecología: potenciando la agricultura campesina para revertir el hambre y la inseguridad alimentaria en el mundo (Universidad de California, Berkeley y Sociedad científica Latino Americana de Agroecología (SOCLA). ed.).

Angelis, M. G. (2012). Antropología visual y medios digitales: Nuevas perspectivas y experiencias metodológicas. Buenos Aires (Argentina): Revista de antropología Experimental.

ANT. (04 de 10 de 2023). Agencia Nacional de Tierras. Obtenido de [https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/datasets/f84afb113d3b4512be65305fd09aa7ee\\_0/explore?location=0.832139%2C-70.738939%2C8.77](https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/datasets/f84afb113d3b4512be65305fd09aa7ee_0/explore?location=0.832139%2C-70.738939%2C8.77)

Anzaldúa, G. (2016). Borderlans/ La Frontera: The New Mestiza. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L.

Anzaldúa, G. (2017). HABLAR EN LENGUAS. UNA CARTA A ESCRITORAS TERCERMUNDISTAS. En *Pensamientos silenciados. Colección de Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en America LATina y el Caribe* (págs. 277-286). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Apolonio, L. (2022). Entrevista a David Le Breton. «La pandemia nos fuerza a ser antropólogos de nosotros mismos». Revista de Antropología Iberoamericana. [www.aibr.org](http://www.aibr.org). Volumen 17 Número 1, 15-36.

Arhem, C. A. (2004). Etnografía Macuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua. Bogotá, Colombia: instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

Artaud, A. (2014). El teatro y su doble. Buenos Aires: El cuenco de plata.

ASATIQ. (2001). Plan de Vida. “Majé ap rore dapiari vortkujuno”. Zona UNIQ- Vaupés: consejeros: autoridades tradicionales y las comunidades.

ASOUDIC. (2015). Plan de vida de la Unión de Indígenas Cubeo del cuduyary “mahje apuede vori jipokateino” en busca de nuestra vida futura. Mitú: CDA.

Balandier, G. (1988). El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Gedisa.

Bartra, A. (2018). Experiencia Desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana. <https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-experiencias-desnudas.html>.

Becerra, A. (2020). Etnografías en tiempo de Covid-19. Obtenido de Resonancias blog: <https://www.iis.unam.mx/blog/etnografia-covid-19/>

Becerra, M. C. (2010). Yurupary origins of a feminine-masculine duality: the "shamanic flight" of the daughters of the moon in the tukano oral tradition of the vaupes region of colombia. United States: Tulane University.

Berger, J. (2017). Modos de Ver. Gustavo Gili.

Bolaños, L. P. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las ciencias sociales del siglo XIX. Bogotá: Revista de estudios sociales. Universidad de los Andes.

Botero, L. (08 de 06 de 2020). Bosques de lechugas. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=DdLP-ZT4rWQ>

Bourdieu, P. (1991). El sentido práctico. Madrid: Taurus.

BULLETIN de l'Institut Français d'Études Andines. (2018). Buscando un dios. Evangelización y transformación política entre los pueblos indígenas amazónicos. Obtenido de El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias «nacionales» y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil): <https://journals.openedition.org/bifea/10095>

Cabrera Becerra, G. (2015). Setenta años de misiones protestantes en el Vaupés, 1940-2010: el caso de la Misión Nuevas Tribus. Medellín: boletín cultural y bibliográfico, VOL. XLIX, NÚM. 89.

Cabrera, E. M. (2004). EL AGROECOSISTEMA "CHAGRA" ENTRE LOS INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA. Manizales: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU).

Canal 13. (26 de 11 de 2021). Enlace canal trece. Obtenido de Piden incluir en el PAE del Vaupés alimentos propios de las comunidades: <https://www.facebook.com/watch/?v=639070447119007>

Cancillería. (2016). Obtenido de Acuerdo Final Para La Terminación Del Conflicto Y La Construcción De Una Paz Estable Y Duradera: <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=acuerdo+de+paz+en+colombia+pdf&ie=UTF-8&oe=UTF-8>

Carrillo, Á. (25 de 04 de 2023). Lagunanegra.com. Obtenido de El lenguaje se convoca a golpes: una conversación con María Paz Guerrero. <https://www.lagunanegra.co/a/entrevista-maria-paz-guerrero>

Casas, C. A. (2019). El bioma amazónico y el Acuerdo de París: cooperación y gobernanza. España: Revista de Estudios Brasileños. Número especial- Bioma Amazonia. Universidad de Salamanca.

Casas, C. A. (2019). Revista de estudios brasileños. Obtenido de El bioma amazónico y el Acuerdo de París: cooperación y gobernanza: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj13Nj2qPX8AhWID1kFHV-9DhEQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Frevistas.usal.es%2Fcuatro%2Findex.php%2F2386-4540%2Farticle%2Fdownload%2Ffeb2019611155167%2F19910%2F67433&usg=AOvVaw0\\_LwNsyr07](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj13Nj2qPX8AhWID1kFHV-9DhEQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Frevistas.usal.es%2Fcuatro%2Findex.php%2F2386-4540%2Farticle%2Fdownload%2Ffeb2019611155167%2F19910%2F67433&usg=AOvVaw0_LwNsyr07)

Castañeda, M. P. (2012). Etnografía feminista. En N. B. Graf, F. F. Palacios, & M. R. Everardo, Investigación feminista Epistemología, metodología y representaciones sociales (pág. 217). México:



Centro De Investigaciones Interdisciplinarias En Ciencias Y Humanidades Centro Regional De Investigaciones Multidisciplinarias Facultad De Psicología.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (15 de 01 de 2020). Hace 20 años las FARC se tomaron Mitú y secuestraron a 61 personas. Obtenido de <https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/toma-mitu/>

CEPAL. (2013). Amazonia posible y sostenible. Bogotá: Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal Parques Nacionales Naturales Patrimonio Natural Fondo para la Biodiversidad y Áreas Protegidas Gordon and Betty Moore Foundation.

CNTI. (2020). Impactos del covid-19 en los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia. Bogotá: The Tenure Facility y Secretaría Técnica Indígena de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas.

Conejo, M., Mendoza, F., & Rojas, R. C. (2008). La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Contreras, H., & Parentini, C. (2008). Revista de historia y geografía No. 22. Obtenido de Memorias Vividas, Memorias Reconstruidas. Una propuesta metodológica para la utilización de las fuentes orales en la historia de la frontera mapuche: [https://www.academia.edu/518528/Memorias\\_Vividas\\_Memorias\\_Reconstruidas\\_Una\\_propuesta\\_metodologica\\_para\\_la\\_utilizacion\\_de\\_las\\_fuentes\\_orales\\_en\\_la\\_historia\\_de\\_la\\_frontera\\_mapuche](https://www.academia.edu/518528/Memorias_Vividas_Memorias_Reconstruidas_Una_propuesta_metodologica_para_la_utilizacion_de_las_fuentes_orales_en_la_historia_de_la_frontera_mapuche)

DANE. (06 de 01 de 2023). Gobierno de Colombia. Obtenido de <https://www.dane.gov.co>

DANE. (2018). Geoportal de estadística. Obtenido de <https://geoportal.dane.gov.co>

Deleuze (2022). Conversaciones 1972-1990. Gilles Deleuze. Traducción de José Luis Pardo. Edición electrónica de <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf> Delgado, F., & Delgado, M. (2014). Vivir y comer bien en los Andes Bolivianos. (P. editores, Ed.) La Paz: FAO; Fondo Indígena; AGRUCO; UMSS.

Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. Diálogos en la acción, segunda etapa, Segunda etapa, 365-373.

Domínguez, M. B. (2019). División sexual del trabajo: espacio público, espacio privado, espacio doméstico. En H. Moreno, & E. Alcántara, Conceptos clave en los estudios de género (págs. 63-78). México: Centro de investigaciones y estudios de género de la universidad Nacional Autónoma de México.

El Espectador. (2021). El duro panorama para los pueblos indígenas después de la pandemia. Obtenido de El Espectador: [https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/reactivacion-economica-post-covid-19-no-puede-pasar-por-encima-de-indigenas/?fbclid=IwAR3ApMuSq1UxDXfyTrkk9MVTWaXwyolXkRSeKyDEfXYI57bMAY-7i-\\_a37w](https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/reactivacion-economica-post-covid-19-no-puede-pasar-por-encima-de-indigenas/?fbclid=IwAR3ApMuSq1UxDXfyTrkk9MVTWaXwyolXkRSeKyDEfXYI57bMAY-7i-_a37w)

- Engels, F. (1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Barcelona: Planeta.
- Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Carolina del Norte: Departamento de Antropología Universidad Chapel Hill.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2020). *La forma - Tierra de la vida: el pensamiento Nasa y los límites de la episteme de la modernidad*. *Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH*.
- Eshelman, C. G., & Corona, L. E. (2011). *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Esperanza. (16 de 01 de 2022). *Conversa*. (I. Valencia, Entrevistador) Gran Resguardo Vaupés, comunidad.
- Espinosa, G. (2009). *Movimiento de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo*. México: Revista Laberintos n. 29.
- Espinosa, G. (2019). *Memorias Jornaleras y Comunidades Emocionales*. En M. Macleod, & N. De Marinis, *Comunidades emocionales. Resistiendo las violencias en América Latina* (pág. 209). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid, España: Éditions du Seuil.
- FAO Colombia. (10 de 08 de 2022). *Aprobado el PIDARET para el buen vivir de las comunidades indígenas del Vaupés*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura: <https://www.fao.org/colombia/noticias/detail-events/en/c/1601938/>
- FAO. (2015). *Sistemas alimentarios tradicionales de los pueblos indígenas de Abya Yala (Vol. 1)*. La Paz: FAO.
- Favret, J. (2013). *Ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico*. Argentina: Avá. *Revista de Antropología*, núm. 23, pp. 49-67.
- Ferrarotti, F. (2007). *Las historias de vida como método*. Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México: Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*.
- FIMI. (2021). *Aportes para la investigación intercultural desde las perspectivas de las Mujeres Indígenas Metodologías, desafíos y lecciones aprendidas*. Foro Internacional de Mujeres Indígenas.
- Fonseca, C. H. (2009). *La Teoría Queer: La de-construcción de las sexualidades periféricas*. Obtenido de [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=)

Fornes, V., & Jerez, C. (2018). "Situarnos como feministas" Travesías etnográficas en la arena de la politización del parto. En M. Tarducci, & D. Daich, *Mujeres y feminismos en movimiento. Politizaciones de la vida cotidiana* (pág. 99). Buenos Aires: FILO: UBA. Facultad de filosofía y letras.

Gil-Juárez, A. (2011). *El fracaso: sinsabores sobre escritura y ciencia*. Puerto Rico: Revista Umbral. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras.

González, E. H., Ospina Álvarez, T., & Zapata López, M. (2021). Saberes, sabores y formas: entre lo sensorial y lo sensible en la investigación. Bogotá: Revista Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos / Volumen 8 - Número 8.

Grunber, T. K. (1995). *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasilero 1903/1905*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Grupo Éxito Colombia (Dirección). (2020). *Colombia Magia Salvaje* [Película].

Guerrero Arias, P. (2010). CORAZONAR Desde Las Sabidurías Insurgentes El Sentido De Las Epistemologías Dominantes, Para Construir Sentidos Otros De La Existencia. Cuenca, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana. Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 8, 2010, pp. 101-146. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/4418/441846105006.pdf>

Guerrero, M. P. (2016). *Moradas Interiores*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Guerrero, M. P. (2020). *Los Analfabetas*. Bogotá: Jaula publicaciones.

Guerrero, M. P. (2021). *Algo se muere, pero no es para siempre*. THESA VRVS, 60.

Guerrero, M. P. (2021). *Lengua Rosa Afuera, Gata Ciega*. Himpár Editores.

Guerrero, M. P. (2022). *Dios también es una perra*. Bogotá: Himpár editores. Segunda edición.

Guerrero, M. P. (Recuperado 17 enero de 2023). *Once poemas de María Paz Guerrero*. Obtenido de Otro Páramo. Revista de Poesía: <https://www.otroparamo.com/web/articulo.php?ed=59&ar=46>

Gutiérrez, R. A.-E. (2004). *Los pueblos indígenas en Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: D. N. Planeación.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Harcourt, W. (2011). *Desarrollo y políticas corporales debates críticos en género y desarrollo*. España: Bellaterra.

IFAD. (2020). *Caja de herramientas. Cocina PAR. Innovando desde las raíces*. Bolivia. Obtenido de <https://lac-conocimientos-sstc.ifad.org/documents/262275/b27e983d-3773-7319-d926-4aaf4540577e>.

Jewitt, S. (2000). Unequal Knowledges in Jahrkhand, India: De-Romanticizing Women's Agroecological Expertise. *Development and Change*, 31(9), 61-85.

Jimeno, M., Pabón, C., Varela, D., & Díaz, I. (2016). *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Juanes, J. (22 de 12 de 2022). Artaud y el teatro de la crueldad. Obtenido de <https://core.ac.uk/download/pdf/39115642.pdf>

Kuiro, F. (2019). *La Fuerza de la Manicuera: Acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la chorrera-amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Lairetis, T. d. (1989, págs. 1-30). *La tecnología del género*. London: Macmillan Press.

Le Breton, D. (1995). *Antropología del dolor*. Barcelona: Édition Métailié.

Le Breton, D. (1997). *Du silence*. Paris: Edition Métailié.

Le Breton, D. (1998). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Le Breton, D. (2021). Conferencia Magistral La experiencia del cuerpo doliente. Obtenido de TV UNAM: <https://culturaendirecto.unam.mx/video/david-le-breton-la-experiencia-del-cuerpo-doliente-el-aleph-2021/>

León Sicard, T. E. (2014). *Perspectiva ambiental de la agroecología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Lepetit, B. (2015). De la escala en la historia. En J. Revel, *Juego de escalas. Experiencias de microanálisis*. (pág. 87). Argentina: Universidad Nacional de General San Martín.

Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristestrópicos*. Prólogo de Manuel Delgado Ruiz. París: PAIDOS Libera los libros.

Licona Valencia, E., García López, I. C., & Cortés Patiño, A. (2017). Introducción: Hacia un modelo de análisis de las cocinas con enfoque etnográfico especializado. en *alimentación, cultura y territorio acercamientos etnográficos* (pág. 15). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Facultad de Filosofía y Letras.

Lira, E. (2010). *Traumas, Duelo, Reparación y Memoria*. Bogotá: Revista de Estudios Sociales No.36.

López, I. M. (2006). Más allá del desarrollo: estrategia del empoderamiento. En M. C. Riva, *Género y desarrollo. El camino hacia la equidad* (pág. 224). Madrid: Instituto Universitario de desarrollo.

Madrid, J. C. (2003). El silencio: núcleo ético de la comunicación. *educación Revista Científica y*, 173-177.

Malki, W., & Chicangana, F. (Recuperado 2022). Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. Bogotá: Revista ERRATA.

Mallimaci F., G. B. (2006). Historias de vida y métodos biográficos. Barcelona: Estrategias de Investigación cualitativa, Gedisa.

Mannay, D. (2017). Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa. Madrid: NARCEA, S. A. DE EDICIONES.

Maya, D., & Ramos, P. (2006). El rol del género en el manglar: heterogeneidad tecnológica e instituciones locales. Bogotá: Cuadernos de Desarrollo Rural.

Melgar, L. (2019). Familia: en resignificación continua. En H. Moreno, & E. Alcántara, Conceptos clave en los estudios de género (págs. 91-104). México: Centro de investigaciones y estudios de género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ministerio de Cultura. (2015). La Tierra de la Abundancia. Las cocinas tradicionales indígenas del sur del Departamento del Amazonas. CULTURA CULINARIA Y BIODIVERSIDAD. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Defensa. (21 de 07 de 2021). Trigésima Primera Brigada de Selva. Obtenido de <https://www.ejercito.mil.co/trigesima-primera-brigada-de-selva/>

Ministerio del Interior. (1995). Normas Reglamentarias Resguardos Indígenas decreto 2164 DE 1995 Reglamento de tierras para indígenas. Bogotá.

Mintz, S. (2003). Sabor a comida, sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado. México: Ciesas-Conaculta.

Miroslava, A. (2022). Introducción. En Etnografía afectivas y auto etnografía "Tejiendo nuestras historias desde el sur" Investigación y diálogo para la autogestión social. Textos del Primer Encuentro Internacional Virtual 2022 (págs. 4-8). Oaxaca: Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.

Montes, G. (1999). De lo que sucedió cuando la lengua emigró de la boca. Bogotá: Congreso Colombiano de Lectura y 5o Congreso Latinoamericano de Lectura y Escritura, organizados por el Comité Latinoamericano para el Desarrollo de la Lectura. Asociación Internacional de Lectura y funda lectura de Colombia.

Moore, B. J. (1996). *La Injusticia bases sociales de la obediencia y la rebelión. Traducción Sara Sefchovich*. México: Instituto de investigaciones sociales. Colección Pensamiento social.

Muñoz, S. (1994). Barrio e identidad. Comunicación cotidiana entre las mujeres de un barrio popular. México: Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social FELAFACS.

Nates, B. C. (2010). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. Medellín: Revista Co-herencia.

National Geographic. (29 de 09 de 2022). Día Internacional de Concienciación sobre la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos: ¿Cuánta comida se desecha cada año? Obtenido de National Geographic: <https://www.nationalgeographic.com/medio-ambiente/2022/09/dia-internacional-de-concienciacion-sobre-la-perdida-y-el-desperdicio-de-alimentos-cuanta-comida-se-desecha-cada-ano>

Numa, S. S. (2016). Vaupés y su epidemia de suicidios indígenas. Obtenido de El espectador: <https://www.elespectador.com/noticias/salud/vaupes-y-su-epidemia-de-suicidios-indigenas-articulo-646414>

OIT. (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Obtenido de Organización Internacional del Trabajo Oficina Regional para América Latina y el Caribe: [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)

OMS. (20 de 01 de 2022). Organización Mundial de la Salud. Obtenido de Datos y cifras de cuello uterino: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/cervical-cancer>.

Oquendo, C. (22 de 09 de 2022). El País. Obtenido de Arranca la reforma agraria de Gustavo Petro con una titulación masiva de tierras: <https://elpais.com/america-colombia/2022-09-22/arranca-la-reforma-agraria-de-gustavo-petro-con-una-titulacion-masiva-de-tierras.html>

Osorio, B. (2006). El Mito del Yurupary: Memoria ancestral como resistencia histórica. Bogotá: Revista de estudios sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes.

Pérez, F. E. (1998). El desplazamiento forzado por violencia. Reflexiones desde la perspectiva del desarrollo local de municipios rurales en Colombia. Cuadernos de Desarrollo Rural, 65-82.

Pérez, M. E. (2004). La conformación territorial en Colombia: entre el conflicto, el desarrollo y el destierro. Bogotá: Cuadernos de Desarrollo Rural.

Pérez., R. (2014). Guerra. Canción.

Polanco, H. D. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. México, D.F: Cuadernos Políticos, número 30, editorial Era.

Policía Nacional de Colombia. (2008). Mitú (1998-2008). La noche de los jaguares. Mitú: Policía Nacional de Colombia.

Pollan, M. (2014). Cocinar. Una historia natural de la transformación. California: Debate.

Porraz, I. F. (2016). *Más allá del sueño americano jóvenes migrantes retornados a Las Margaritas, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: secretaria de Desarrollo Social.

Ramos, A. R. (2017). *Por una crítica indígena de la razón antropológica*. Brasilia, Distrito Federal, Brasil: Anuales de Antropología. Instituto de investigaciones antropológicas.

Revel, J. (2015). Juego de escalas. Experiencias de microanálisis. Argentina: Universidad Nacional de General San Martín.

Revista Semana. (2019). Revista semana. Obtenido de "Nada es más 'queer' que la naturaleza": Brigitte Baptiste: <https://www.semana.com/agenda/articulo/nada-es-mas-queer-que-la-naturaleza-brigitte-baptiste/75875/>

Reyes, J. M. (22 de 09 de 2013). Mirada al río Vaupés. Obtenido de Mitú Vaupés- Paraíso perdido: <http://historianotivciasvaupesamazonas.blogspot.com/2013/09/poesia-sobre-el-contexto-vaupense-en.html>

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Romero, G. G. (2019). Memoria en confrontación frente a la toma guerrillera a Mitú (Vaupés), el 1 de noviembre de 1998. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ronai, C. R. (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. En S. M. Calva, Autoetnografía Una metodología cualitativa (pág. 123). San Luis Potosí, S.L.P.: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Rozental, E. (2011). Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo. Cochabamba: Textos Rebeldes.

Rubio, F. C. (2015). Límites a la autonomía indígena en la Amazonia colombiana. Bogotá: Revista Colombiana de Sociología.

Salud, I. N. (2022). Cáncer de cuello uterino. Obtenido de [https://www.ins.gov.co/Paginas/PageNotFoundError.aspx?requestUrl=https://www.ins.gov.co/buscadoreventos/Informesdeevento/CÁNCER%20DE%20MAMA%20Y%20CUELLO%20UTERINO\\_2018.pdf](https://www.ins.gov.co/Paginas/PageNotFoundError.aspx?requestUrl=https://www.ins.gov.co/buscadoreventos/Informesdeevento/CÁNCER%20DE%20MAMA%20Y%20CUELLO%20UTERINO_2018.pdf)

Salud, M. d. (2019). Violencia de género e intrafamiliar Colombia 2019. Obtenido de Instituto Nacional de Salud: [https://www.ins.gov.co/buscadoreventos/Informesdeevento/VIOLENCIA%20DE%20GÉNERO%20E%20INTRAFAMILIAR\\_2019.pdf](https://www.ins.gov.co/buscadoreventos/Informesdeevento/VIOLENCIA%20DE%20GÉNERO%20E%20INTRAFAMILIAR_2019.pdf)

Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de resistencia. Discursos ocultos. México: Ediciones Era.

Sharim, D. (2005). La identidad de género en tiempos de cambio: Una aproximación desde los relatos de vid. Pontificia Universidad Católica de Chile: Psykhe, vol. 14.

Sañudo, M. F. (2015). Tierra y género. Dilemas y obstáculos en los procesos de negociación de la política de tierra en Colombia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

SINCHI. (2004). Vaupés entre la colonización y las fronteras. Departamento del Vaupés. Asentamientos humanos. Vaupés: SINCHI.

SINCHI. (2015). Perfiles urbanos en la Amazonia Colombiana. Bogotá, Colombia: SINCHI.

Sociedad Colombiana de Pediatría. (2020). Obtenido de <https://scp.com.co>

Socioambiental. (2019). Etnias do Río Uaupes. Obtenido de Povos Indígenas No Brasil: <https://pib.socioambiental.org/es/Povo:Tukano>

Solís, C. V., Martínez Bujan, R., & Paredes Chauca, M. (2018). Cuidado Comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida. España: Traficantes de sueños.

Sostenible, S. (01 de 11 de 2020). Glifosato: Indígenas exigen la realización de consultas previas. Obtenido de <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/glifosato-indigenas-exigen-la-realizacion-de-consultas-previas---colombia-hoy/57337>

Surrallés, A. (2005). Afectividad y epistemología de las ciencias humanas. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

Toledo, V., & Barrera, N. (2009). La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona, España: Junta de Andalucía. Consejería y pesca. Perspectivas Agroecológicas.

Totó la Momposina. (1993). La candela Viva. Colombia. [Canción]

Ulloa, A. (2001). Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad. Bogotá, Colombia: UICN, Fundación Natura Colombia, ICANH.

Unidad para las víctimas. (2022). Las cifras que presenta el Informe Global sobre Desplazamiento 2022. Obtenido de Unidad para las víctimas: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-y-gestion-de-informacion/las-cifras-que-presenta-el-informe-global-sobre-desplazamiento#:~:text=La%20cifra%20reportada%20por%20el,31%20de%20diciembre%20de%202021.>

Unidad para las víctimas. (2023). En Vaupés, jornada de no violencia contra la mujer. Obtenido de Unidad para las víctimas: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/enfoques-diferenciales/en-vaupes-jornada-de-no-violencia-contra-la-mujer/37837>

Uyttewaal, K. (2015). Feminismos y agroecología. Un entrelazamiento esencial. Leisa, revista de agroecología, 31(4), <http://www.leisa-al.org/web/index.php/volumen-31-numero-4/1323-feminismos-y-agroecologia-un-entrelazamiento-esencial>.

Valencia Viafara, I. M., & Ochoa Meza, D. (2021). Alimentación en culturas anfibas frente al COVID-19: caso Vaupés, Colombia y Acula México. En U. A. Metropolitana, El campo latinoamericano en tiempos de COVID-19. Crisis, escenarios y alternativa. (págs. 161-176). Ciudad de México: Mundos Rurales.

Valencia, S. (10 de agosto de 2019). HISTORIAS DESDE EL TERRITORIO (Cuento indígena) La creación del universo y planeta tierra para los Kubeo. Obtenido de



<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/cuento-indigena-la-creacion-del-universo-y-planeta-tierra-para-los-kubeo-articulo-875239>

Valencia, S. (2010). Diccionario ~Pamié- español. Mitú. (Documento sin publicar)

Vallarta opina digital. (30 de 10 de 2022). Más de 25 mil familias y 8 mil viviendas, afectadas por "Roslyn" en Nayarit. Obtenido de <https://vallartaopina.net/mas-de-25-mil-familias-y-8-mil-viviendas-afectadas-por-roslyn-en-nayarit/>

Vargas, L. A., & Casillas, L. (2018). El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas.

Villagrán, P. S. (2019). Espacio y género: Problemas, momentos y objetos. En H. Moreno, & E. Alcantara. Conceptos clave en los estudios de género. Volumen 1 (págs. 77-90). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de investigaciones y Estudios de Género.

Viveiros de Castro, E. (2013). "Perspectivismo y multilateralismo en la América indígena". En Monserrat Cañedo Rodríguez Cosmopolíticas. Madrid. Trotta: Perspectivas antropológicas.

Watzlawick, P. (2009). El ojo del observador. Contribuciones al contruativismo. España: Gedisa.

WWF. (22 de 02 de 2023). Día de la Sobrecapacidad de la Tierra 2022: 28 de julio. Obtenido de WWF: [https://www.wwf.es/nuestro\\_trabajo/informe\\_planeta\\_vivo\\_ipv/huella\\_ecologica/dia\\_de\\_la\\_sobr\\_ecapacidad\\_de\\_la\\_tierra/](https://www.wwf.es/nuestro_trabajo/informe_planeta_vivo_ipv/huella_ecologica/dia_de_la_sobr_ecapacidad_de_la_tierra/)

### **Conversaciones:**

**Arcelia** (21 de agosto de 2021). Conversación. Ciudad de Mitú. Pertenece a la comunidad de Garrafa

**Beatriz** (25 agosto, 10 septiembre, 20 noviembre, 2021; 18 enero 2022) Conversaciones. Comunidad de Ceima Cachivera.

**Carmen** (10 de diciembre de 2021). Conversación. Comunidad de Ceima Cachivera.

**Ce** (11octubre 2021, 2 febrero 2022) Conversación. Ciudad de Mitú. Pertenece a la comunidad de Puerto Tolima.

**Gilma** (20 de febrero de 2022). Conversación. Comunidad de Bocoa Querarí. Vive ahora en Pituna

**Jacinta** (07 agostos, 10 y 13 septiembre, 25 de noviembre de 2021). Conversaciones. Comunidad de Puerto Tolima

**Jessica** (20 enero 2022) Conversación. Comunidad Mituseño Urania

**Luz Élida** (9 de agosto, 15 diciembre de 2021). Conversaciones. Comunidad de San Javier

**María** (05 septiembre del 2021) Conversación. Comunidad de Garrafá

**Patricia** (08 diciembre 2021). Comunidad de Pituna