

## Aprender con el cuerpo: experiencias encarnadas de la fuerza de la yuca

Diana Rosas Riaño<sup>1</sup>  0000-0003-0092-6404

<sup>1</sup>Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. 16486 –  
[coocurma\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:coocurma_fchbog@unal.edu.co)



**Resumen:** Asumo el hecho de prestar atención a las narrativas sobre la primera menstruación de Kelly y Eva Yukuna, de generaciones opuestas, como un compromiso sensorial con la situación del cuerpo en el mundo que me permite entender el sentido/significado que ellas le dan al proceso de devenir mujeres. Me apoyo en la transcripción etnopoética para ir entendiendo la forma en que se entretije cada fase del proceso para construir un cuerpo/persona de mujer adulta en proceso de aprender/generar un conocimiento encarnado como fuerza de la yuca. El contraste entre estos dos relatos que se contraponen en el tiempo me permite dar cuenta de la heterogeneidad de experiencias y la forma en que estas expresan el cambio en los cuerpos y subjetividades que ha implicado la relación con los blancos en esta historia colonial y en este proceso de devenir mujer en el río Mirití-Paraná, en la Amazonia-oriental colombiana.

**Palabras clave:** Fuerza; Mujer; Yukuna-matapi; Menstruación; Exogamia.

### **Learning with the body: experiencing and embodying the power of manioc**

**Abstract:** I pay attention to the narratives about the first menstruation of two women from different generations, Kelly and Eva Yukuna. Treating these narratives as sensory engagements with the body-in-the-world allows me to understand the sense that is ascribed to the process of becoming a woman. I rely on ethnopoetic transcription to grasp how each phase of building an adult female body/person is interwoven to enable a woman to both learn and generate the strength of cassava. The contrast between these two women's narratives allows me to account for the heterogeneity of experiences of menstruation, as well as the different ways in which these women account for the changes in body and subjectivity by relations with whites implied by the specific colonial history of the Mirití-Paraná region (eastern Amazonia, Colombia).

**Keywords:** Strength; Women; Yukuna-matapi; Menstruation; Exogamy.

### **Aprender com o corpo: experiências corporificadas da força da mandioca**

**Resumo:** Assumo o fato de atentar para as narrativas sobre a primeira menstruação de Kelly e Eva Yukuna, de gerações opostas, como um engajamento sensorial com a situação do corpo no mundo que me permite compreender o sentido/significado que elas atribuem ao processo de tornarem-se mulheres. Recorro à transcrição etnopoética para compreender o modo como cada fase do processo se entrelaça para construir um corpo/pessoa de uma mulher adulta no processo de aprender/gerar um conhecimento corporificado como força da mandioca. O contraste entre estes dois relatos que se contrapõem no tempo permite-me dar conta da heterogeneidade das experiências e da forma como estas expressam a mudança nos corpos e subjetividades que a relação com os brancos tem implicado nesta história colonial e neste processo de tornar-se mulher no rio Mirití -Paraná, na Amazônia colombiana oriental.

**Palavras-chave:** Força; Mulheres; Yukuna-matapi; Menstruação; Exogamia.

## ¿Qué me pasó?

*/Medio día*  
*ya nosotros llegamos*  
*recoger la loza*  
*recoger todo*  
*dijimos*  
*vamos bañar*  
*nosotros /Fuimos Bañar*  
*y*  
*nosotros fuimos bañar yaaa*  
*yo sí*  
*nada*  
*una niña*  
*uno no sabe qué va a pasar*  
*uno qué*  
*cómo*  
*uno está*  
*/Nada*  
*Y la mamá*  
*cuando uno está pequeño*  
*todavía*  
*No le cuenta nada a uno*  
*uno no sabe nada*  
*cómo le va a pasar metr*  
*menstruación*  
*No*  
*nada de eso/*  
*Y yo*  
*yo me fui a /bañar*  
*y yo lavé todo eso*  
*después yo quité mi ropa*  
*uno niña*  
*uno baña biringo*  
*biriingo*  
*así normal*  
*Y yo quité*  
*yo miré*

*mi calzón*

*yo miré mi interior/  
estaba como /manchado/  
yo dije "/qué me pasó/"  
Yo grité así no más  
Yo grité y una señora  
que estaba lavando*

*al lado*

*me dijo /qué pasó/  
yo miraba mi interior y yo lo boté  
yo dije "/qué me pasó/"  
así no más /yo miraba mi cuerpo*

*D:*

*Siii*

*Kelly:*

*Mjm*

*ella me dijo*

*"/Que pasó"*

*Yo empecé a llorar*

*Lloré /mucho/*

*Ella me dijo "/qué pasó/"*

*"No sé qué me pasó*

*/mire mi interior"*

(Entrevista Kelly Yucuna, abril 2019)

Los ritmos y tonos de su voz describiendo la escena, los movimientos del cuerpo, su gestualidad, revelaron el asombro sobrecogedor, revuelto de miedo, sorpresa y desconocimiento que había invadido a Kelly Yukuna al descubrir su primer sangrado. A ella la había conocido en el río Mirití cuando era una niña, y yo, una novata antropóloga. Ahora que me la había encontrado en Leticia, ya era una mujer. Y aunque había tenido que enfrentar la triste separación de sus padres, así como la dura decisión de dejar a su mamá y su territorio para venir a acompañar a su padre a la ciudad, todavía mantenía esa sonrisa pícaro y cómplice.

Su desparpajo práctico transformó por completo los temores y tensiones sobre el hecho de investigar el manejo de la sangre menstrual en las mujeres yukuna-matapí y tanimukaletuama del río Mirití que me había generado el trabajo de campo en Mirití, cuya estadía había propiciado intensos reclamos hacia mis anfitriones por parte de mujeres y hombres de otras comunidades. Los rumores acusaban a las mujeres con quienes trabajé de estarme engañando. Al mismo tiempo, ellas se sentían sobrecogidas de que mi interés se centrara en su experiencia sobre el manejo de la menstruación, posicionándolas como mis interlocutoras directas. Algo extraño en un contexto donde la atención de los antropólogos se había focalizado en los hombres, construyendo una noción local de cultura asociada con los conocimientos masculinos (Lila ABU LUGHOD, 2012). Había una sensación generalizada de que el *yuruparí* de las mujeres se había dejado de hacer hacía mucho tiempo, desde que la ropa había entrado y las mujeres habían comenzado a vestirse. El relato de Kelly, nacida en 1997, parecía contradecir esta idea de que ninguna joven había ya experimentado este proceso ritual.

Al comenzar la primera entrevista, Kelly, a diferencia de las demás mujeres con quienes trabajé, se presentó abierta y contundente, dándome su nombre en idioma y haciendo explícita

la vinculación de este con una de las funciones ocultas de las mujeres en estos grupos sociales donde la comida es central:

Yo me llamo  
/en idioma yo me llamo  
/Kuajmeru  
D:  
Y qué quiere decir  
/sabes/  
K:  
Mjm\  
*Kuajmeru es una  
madre de  
como diga...  
una madre de  
de así  
de comida*  
(Entrevista Kelly Yucuna, abril 2019)

Como Kelly, las otras mujeres, once en total, coincidieron en haber experimentado el descubrimiento de su primer sangrado como una conmoción, a pesar de haberlo vivido cada una en décadas y contextos diferentes. Para todas había sido algo inexplicable, que asociaron con miedo y muerte. De ahí que su mayor preocupación se había centrado en entender cuándo iba a terminar el sangrado.

*Yo le pregunté  
Abuela /cuántos días me va a pasar eso  
Cuaantos días me voy a  
que me está pasando*  
(Entrevista1 Kelly Yucuna, abril 2019)

Aunque a algunas sus madres algo les insinuaron sobre lo que les iba a suceder, nunca había quedado claro qué era. Todas coincidieron en tener que moverse en tinieblas, tratando de descifrar un acertijo de saberes encriptados alrededor de la sangre y de aquello que sucedía en sus cuerpos. A pesar de que social y culturalmente este es un momento definitivo, los mensajes que circulaban de madre a hija en las distintas generaciones no podían decodificarse. En efecto, no se trata de un conocimiento comprensible a través de las palabras. Más bien es la exhortación a una experiencia corporal de aprendizaje contundente y paulatina, que despierta significados ambiguos y contradictorios, los cuales se van corporeizando y sólo adquieren sentido ahí, en el cuerpo mismo. Explicaciones no hay.

Callada ella se fue corriendo  
donde mi mamá a la maloca  
Ella dijo será mi mamá "le pasó eso"  
Y mi mamá vino  
me trajo una sábana  
Con esa ellos me taparon

*en sábana ella*  
*/me llevó la casa*  
*al llado de la malloca*  
*Ellos tenían una casa*  
*así como es mi papá tiene*  
*Pero era del /yaripa*  
  
*y nosotros tenía...*  
  
*En esa ella me /trajo*  
*ella me dejó ahí*  
*/Ahí*  
*/Ahí /yo estaba*  
*Sin comer*  
  
*de mañanita yo comí /poquito*  
  
*de almuerzo pa' comer*  
*estaba boruga cocinado toavía*  
  
*yo no ni comí*  
  
*Y me dejaron allá/ fuera*  
  
*Ahí yo so...*  
  
*Yo me quedé /llorando*  
  
*Yo no sabía*  
  
*/nadie me /dijo /nada*  
  
*(Kelly Yucuna, abril 2019)*

*El conocimiento indígena es a través del cuerpo. Hay que sufrirlo para aprender,* enfatizaba William Yucuna, el papá de Kelly, en varias de las conversaciones de mambeadero que se dieron en esos meses de campo en Leticia (Diario de campo 6, 11 de junio 2019). Esta centralidad del cuerpo en la acción social, individual, colectiva y natural (Antony SEEGER; Roberto DA MATA; Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 1975), central en la antropología amazónica, estaba en el centro de mis disquisiciones. Seguir la pista de cómo había sido la experiencia frente a la primera menstruación para estas mujeres me permitía comprender el sentido que ellas le daban al hecho de ser mujeres y a su forma de estar en el mundo (Carla STANG, 2009; Diana ROSAS, 2021). Este interés me llevó a prestar atención al tipo de aprendizaje y conocimiento que estaba detrás de esta experiencia. Experiencia que a su vez se amalgamaba con el hecho de devenir una persona: específicamente una mujer adulta con plenas capacidades (Michael JACKSON, 2010). Fue por ello por lo que, buscando darles sentido a las descripciones de las mujeres sobre sus procesos corporales, decidí apoyarme en las propuestas de Maurice Leenhardt (1997) y Maurice Merleau Ponty (1962), más interesadas en explorar ese vínculo entre el cuerpo, el mundo y el conocimiento emergente de esta relación. Sentía que para entender el sentido que para ellas tenían estos procesos era importante lograr "describir un cuerpo capaz de procurar la continuidad entre sentir y conocer" (Alexandre SURALLÉS, 2009, p. 42).

## **El cambio encarnado**

Leticia fue el último lugar de trabajo de campo en el 2019, después de Bogotá y Mirití, donde trabajé entre el 2017 y 2018. En ese momento, gravitaban en mí las historias de las mujeres jóvenes, adultas y mayores que me habían contado sus experiencias corporales y trayectorias espaciales entre el Mirití, Bogotá, Leticia. Sus historias me daban vueltas buscando ordenarse, adquirir sentido. Por eso los relatos de Kelly me sorprendieron, porque, a pesar de ser la más joven, fue quien describió su proceso ritual de menarca con menos recelos y mayor detalle, poniendo en evidencia la heterogeneidad de experiencias, ideologías, prácticas, tratamientos y manejos sobre el cuerpo

que habían estado en juego en el proceso de devenir una mujer adulta para cada una de ellas, así como para aquellos parientes que habían hecho parte de ese proceso. Asumir que estaba frente a procesos de elaboración de persona, adquiridos gradualmente a través de experiencias modeladas culturalmente (Beth CONKLIN; Lynn MORGAN, 1996), me desafió a comprender esa experiencia narrada desde la etnopoética. Una propuesta de transcripción ideada por Juan Álvaro Echeverri (2002) para guardar fidelidad al ritmo de formulación y conformación de los conjuntos de expresiones inherentes a la narrativa, escribiendo en una línea el flujo de palabras que surgen en una sola inhalación, marcando cambios tonales al interior de la sentencia (/ o \), acentos fuertes o enfáticos con mayúsculas o vocales repetidas, silencios con puntos suspensivos o corchetes [...]. Esta apuesta metodológica que buscaba acercarnos a sus marcos de referencia me implicó una atención somática (Thomas CSORDAS, 2010) que me permitió comprender otras dimensiones del aprendizaje corporal que ellas experimentaron y el cual no pasaba por el lenguaje (JACKSON, 2010).

La historia de Kelly me permitió entender la lógica temporal subyacente a las explicaciones que Eva Yucuna me había ofrecido durante nuestras charlas. Doña Eva era la mujer más vieja del grupo. Había nacido en la década de 1930. Nos habíamos reunido varias veces en casa de su hija Gertrudis, con quien también trabajé. Las conversaciones con ella siempre habían dejado en mí una sensación surrealista. Su narrativa, a pesar de darse en medio del agitado entorno de un barrio popular bogotano, me abstraía de esa realidad urbana, sofocante y ruidosa, llevándome a otras dimensiones temporales y espaciales. Ella sentada en un banco, como si estuviera al lado del fogón, en la penumbra de un cuarto oscuro y encerrado, golpeaba a los sancudos imaginarios que parecían atacar sus piernas como si estuviera en la selva. Sus palabras ágiles y llenas de detalles recreaban historias donde el tiempo pasado y presente, el de los antiguos, el de monjas y curas, el de parientes muertos y vivos, se traslapaban. Dentro de su narrativa, distinguir entre lo que ella realmente había vivido, lo que hacían los antiguos y lo que les había pasado a sus coetáneas me había tomado mucho tiempo.

Para responder a la pregunta de cómo había sido su primera menstruación, ella había empezado por aclarar cómo era en tiempo de los antiguos, para luego describir lo que le había sucedido a ella. Lo cual tendía a quedar relegado a un segundo plano en su narrativa.

D:

*Cuando le bajó el periodo a usted la*

*la encerraron unos días*

E:

*No*

*eso*

*es para antiguos señora*

*para los que sabían mucho/*

*ellos hacían como una piecita ahí y que no podían ni sasomarse*

*por un huequito\*

*porque se le hinchaaba la cara*

D:

*Si*

E:

*la persona así*

*hombre que miraba*

*sino la muchacha se miraba por la rendija/*

*y eso le hinchaba la cara*

*Con eso hacían sino...*

*Ellos lo curaaban*

*entonces ellos lo decían si esa muchacha va a quedar bien porque*

ella iba a ser  
ellos  
para ser ella bien curada/  
no le avisa nada cuerpo de ellos  
Lo que es bueno curandero le cura a ella  
la muchacha y le avisa bien cuerpo  
Ahí sí le hacen  
/todo para ellos  
Pa´ que le rinda almidón  
pa´ que le salga casabe bueno  
y bueno  
y pa´ que crezca la chagra bueno  
Le ponen dieta señora  
No puede tocar ni caliente  
/como un mes  
o más  
Ahí estaba encerrada/  
ella tiene que salir por el huequito que ellos le hacen  
y sale casi como las dos de la mañana a bañar  
y sale como las tres y media  
o las cuatro  
Entonces ese señor le tocaba curar a ella  
todo  
Ella no podía comer junto de ellos así  
este puerco asado  
sabaleta asado  
o sábalo asado  
este  
cómo es que se llama  
este  
es como lechero mismo  
ni gamitana tampoco  
eeehhh  
/cómo es que se llama ese otro  
barbudo  
Ese es prohibido para ellos  
Cuando ellos comen así algo de eso  
ellos tienen que salir afuera pa´ que ellos no huelan eso

*Y cuando ya se acaba  
ahí ya puede entrar  
Así /ese era dieta de ellos tiempo  
Y  
hasta que yaaa  
alcanza su  
dieta/  
Ahí ya ellos tienen que  
hacer fiesta para ella  
Entonces curandero  
cura ella  
Le avisa bien  
Si que ella guarda mucho dieta  
va a salir /bien a ella  
El único ella no tiene que tocar caliente  
Pero antiguamente cuando ellos lo hacían si señora  
ellos podían echar muuucho masa  
pero sabe como almidón  
bien/ blanco  
Le rinde  
Puede tener asisito almidón/ [indica uniendo las manos y haciendo la forma de una bola]  
pero alcanza mucha gente*

(Entrevista Eva Yucuna, enero 2019)

Después de hacer las transcripciones y leerlas varias veces, me di cuenta de que su estrategia buscaba comprender el cambio que ella había encarnado. En efecto, ella no sólo hizo parte del primer grupo de niñas y niños que fueron llevadas al primer internado<sup>1</sup> que los capuchinos instauraron en la región en 1934 sobre el río Caquetá para hacerle contrapeso al orden impuesto por los caucheros (Laurent FONTAINE, 2003), sino que, además, sus padres habían participado en la cauchería. Dos eventos definitivos en la historia de este territorio. Su primer periodo menstrual le bajó a los trece años y medio, después de haber regresado de estudiar los primeros años de primaria en el internado. Esto generó una gran polémica en su familia: no sabían si hacerle o no las curaciones porque ella ya *había comido de todo* en el internado. Su cuerpo había cambiado definitivamente, ya no era como el de los antiguos.

En ese sentido, lo que su generación vivió fue una reacomodación cultural, luego del contacto definitivo que significó la cauchería a principios del siglo XX y la llegada de los misioneros capuchinos en la década de 1930. Por eso ella, a pesar de estar asociada por su edad con ese saber hacer antiguo y con la tradición que lo sostiene, es una encarnación del cambio histórico mismo. Situación opuesta a la de Kelly, que nace a finales de la década de 1990, cuando se estaba viviendo en el territorio un proceso contrario de afirmación cultural, impulsado por el reconocimiento de derechos que fomentaba la Constitución de 1991. En ese sentido, el proceso

---

<sup>1</sup> El internado de la Pedrera en el río Caquetá, se instauró en 1934 y el internado San Antonio de Padua en el Alto Mirifí en 1949. Estos siguen estando presentes y ofrecen la única opción de escolaridad en bachillerato en la región. El internado de Mirifí ofrece hasta noveno grado de bachillerato y el de Caquetá hasta 11. Las escuelas comunitarias de las comunidades solo ofrecen primaria. Desde que empieza a formalizarse el proceso de reivindicación de derechos a los pueblos indígenas en Colombia, hacia la década de 1970, se empieza a pelear por la etnoeducación y en el marco de estas luchas empieza la primera escuela comunitaria en el Mirifí en la comunidad de Puerto Guayabo. Este proyecto de etnoeducación se firma a finales de la década de 1990. En esas décadas los internados dejan de estar al mando de la iglesia (padres capuchinos y las monjas Lauritas). Ahora son laicas, con profesores contratados que vienen de otras regiones del país (Pacífico, Caribe o de la zona Andina).



ritual que vive Kelly es paralelo, al que insistentemente doña Eva describe para los antiguos, y distante al que ella misma vivió. El relato de Kelly, como aquel ideal relatado por Eva, coinciden en hacer alusión a una reacción colectiva de cuidados por parte de madres, abuelas, padres y brujos frente al descubrimiento de la sangre. A esto le sigue una secuencia de prescripciones que guían las acciones físicas, enmarcando la experiencia en una oscilación entre “un sentido de nosotros como sujetos y objetos”: unas veces como hacedores de mundo, y otras veces meramente modelados por él (JACKSON, 1996). Así, dar cuenta del conocimiento emergente de estas diferentes experiencias me encaminó a definir cómo de cada una iba emanando una capacidad física y moral, productiva y también reproductiva, resultado de la interacción y articulación de todos sus parientes para lograrlo. La primera menstruación y el estado corporal/social derivado de ella dejaba de ser producto de un proceso corporal autónomo (CONKLIN; MORGAN, 1996), convirtiéndose en el resultado del intercambio entretejido de múltiples sustancias, voluntades, pensamientos, rezos, conocimientos, memorias, sentimientos y capacidades de diferentes parientes. Y era esa transformación encarnada la que generaba el nuevo estatus social de mujer adulta, productiva y reproductiva (Fernando SANTOS GRANERO, 2012).

## Aprender con el cuerpo

La mamá dejó a Kelly fuera de la maloca, envuelta en la sabana que la trajo. Kelly espero ahí, afuera de la casita de *yaripa* al lado de la maloca, sola y sin comer nada, mientras su madre se fue en busca de una abuela. En su relato, Kelly se concentra en el consejo que esta abuela le da.

*Ella me dijo*  
*“Ya usted se desarrolló*  
*de aquí pa dentr*  
*De aquí pa´ delante ya usted no es como niña”*  
*ella me dijo*  
*“De aquí para allá usted*  
*normal como mujer”*  
*me dijo*  
*como /grande*  
*mujer*  
*Ya us*  
*ya usted*  
*ya usted botar ese que ya*  
*usted estaba niña*  
*Ya /no piense /estar niña así*  
*con los niños jugando pa´ acá pa´ ya*  
*/No*  
*Ahora de aquí pa´ delante Usted va a pensar/*  
*Cómo es /comida*  
*La chagra está aprendiendo /Todo*  
*Ya*  
*de aquí pa´ lante usted no es niña*  
*ella me dijo*

(Entrevista Kelly Yucuna, abril 2019)

En la narrativa de Eva, ella profundiza sobre el consejo, haciendo énfasis en que, en ese tiempo de los antiguos, el curandero, cuando curaba o rezaba a la niña y predecía cómo ella se iba a manejar, la dejaba para una viejita, que la aconsejaba y era como una maestra, aconsejándole lo que podía hacer con hombres, cómo era que se podía tener hijos. Este consejo, que es un mandato porque viene de una persona mayor, constituye el conjunto de normas que se han ido configurando desde la experiencia de generaciones precedentes. Al transmitirse, asegura el mantenimiento de la tradición, pero a su vez, su renovación. Su influjo depende de la fuerza con la cual es transmitido por la persona que lo da (Entrevista Eva Yucuna, enero 2019). El consejo, en especial en las narrativas de las mujeres de generaciones de los ochenta y noventa, es un momento contundente porque marca la experiencia vivida, organizando la forma de actuar, dándole nombre a lo que está sucediendo (STANG, 2009): *de aquí pa' lante usted no es niña*.

Luego del relato sobre el consejo, Kelly va introduciendo cada uno de los momentos del proceso ritual. La mamá llama al abuelo de Kelly y le hace saber lo sucedido. Él pide tabaco, conjura y sopla el lugar de la maloca donde le guindaron su hamaca y donde le construyeron el encierro con plástico. Una vez que se encuentra aislada al interior de la maloca, su forma de contar el proceso refleja cómo ella queda a merced de sus abuelos, haciendo de esta una experiencia que entreteje los conocimientos, subjetividades y acciones de cada uno de ellos: el abuelo sopla y cura, la abuela la levanta a las dos de la mañana para llevarla a bañar, prepara el brebaje de hojas machucadas y agua para que ella vomite. El abuelo cura los alimentos que ella va comiendo y la abuela los cocina y se los da. Es la abuela quien le da todas las instrucciones de cómo hacer cada cosa: cómo vomitar, cuántas veces, cómo y dónde bañarse, las técnicas corporales que debe implementar para cada situación. Ella además la acompaña. Simultáneamente empiezan a aparecer todos los pequeños cuidados que debe tener y que se convierten en prescripciones: no mirar a los hombres, no mirar a los viejos, no dejarse ver del sol, no tocar el agua, no tocar, ni comer caliente, *no tocar agujita, cuchara o cosa así, ni espejo*, no soplar candela ni cosas calientes, *ni poner mano encima de candela*. Lentamente enumera las curaciones y conjuros que trazan la secuencia del proceso ritual: curación de agua dejada debajo de sol para bañar, curación de pintura wee para el cuerpo, curación de cada nuevo alimento que va ingiriendo después del ayuno, curación de las herramientas asociadas con la transformación de la yuca. Curación y soplo de su mano, rayada de yuca, sacada de almidón, preparación del casabe. Curación de sal para baile de bautizo.

La narrativa de Kelly se va tornando más íntima en la medida que van pasando los días, y las sensaciones frente a la experiencia empiezan a cobrar más fuerza. La soledad, la dependencia de la abuela y el hambre empiezan a dibujar una noción del yo. Este yo no es sujeto de la acción, sino es un yo que se define por las sensaciones físicas, emocionales, por las expectativas, necesidades y consecuencias de lo que va pasando. El tiempo deja de ser lineal y va reconstruyendo la experiencia de acuerdo a retazos de sensaciones, sucesos, acciones dentro de las cuales la incorporación de alimentos adquiere un lugar nodal.

*casabito*

*Y*

*este que*

*/Pura casabe*

*curó primero*

*él me curó*

*Casabito*

*//Bien finitico*

*mi abuela me hizo sin quemar nada*

*y almidón*

*Almidón*

*ese él me curó/*

*Ella*

*ella me dio*

*en una*



se expresa en ellas a través de punzadas o males que se pueden manifestar durante el periodo menstrual e incluso pueden llevarlas a la muerte. A este peligro se suma el de comer cualquier cosa y con eso atentar contra su salud y bienestar tanto en el presente como en el futuro. De ahí la importancia de mantener el aislamiento y la quietud. Actitudes que, además, marcan una ruptura en ese *habitus* de infancia. Intempestivamente, como lo muestran las historias de Kelly, Claudia y Maricel, contemporáneas entre sí, así como las de Gertrudis, Blanca y Lucila, que pertenecen a generaciones ubicadas entre los cincuenta y sesenta años, la joven experimenta una reclusión. Escuchándolas, me di cuenta de que este aislamiento las llevaba a enfrentarse a sí mismas, obligándolas a metabolizar en soledad la conmoción que el descubrimiento de la sangre, la alerta de muerte y el cambio definitivo había causado en cada una. Cada relato, a su manera, daba cuenta de cómo cada una comenzaba a adaptarse a través de su cuerpo y de su mente a la nueva situación, que, aunque transitoria, la abría a un mundo desconocido, en el cual, en realidad, tampoco sabía a ciencia cierta lo que estaba sucediendo o lo que vendría.

La perspectiva de la neurociencia me amplió el panorama para entender la magnitud y profundidad de este proceso de aprendizaje. Dan Siegel (2020) propone que la integración entre el cerebro y todas sus diferentes partes, el cuerpo, las relaciones humanas y no humanas que activan y conectan el interior y el exterior, están en juego en una situación desafiante como esta. Propone que de estos flujos emerge la mente como una realidad corporeizada que integra cualidades como la flexibilidad, la adaptabilidad, la coocurrencia, la estabilidad, la confiabilidad. Jackson (2010), por ejemplo, valora el aislamiento en las prácticas iniciáticas de las jóvenes kuranko por su forma de corporeizar valores como la autodeterminación y la autocontención. Uniendo ambas perspectivas, empecé a entender que el aislamiento permitía la emergencia corporeizada de cualidades necesarias al patrón de movilidad que tienen que asumir en esta forma de organización social. En efecto, atributos como la autodeterminación, la autoconfianza, la adaptabilidad son necesarios para enfrentar el reto de su movilidad dentro de la exogamia. Estos se manifestaban en las distintas trayectorias de vida, de acuerdo con las pruebas que cada una tuvo que enfrentar cuando llegó el momento de salir de su núcleo familiar después de su primera menstruación. María Rossi (2016) y Nieto-Moreno (2018, 2021) han discutido esta capacidad de andar, adaptarse y salir adelante frente a situaciones retadoras de las mujeres indígenas tukano y murui de la Amazonia. Mientras Rossi (2016) enfatiza en el andar como esta capacidad de las mujeres tukano de construir un sentido de pertenencia cuando se hace parte de sociedades patrilineales y virilocales originarias y como una forma de sortear una violencia androcéntrica estructural, Nieto-Moreno lo destaca como una habilidad para tejer territorio y relaciones que desafían el orden jerárquico impuesto por este mismo tipo de violencia. Desde ambas perspectivas, la movilidad emerge como un atributo que constituye el ser mujer y se nombra dentro de las narrativas con el verbo "andar" y el adjetivo de "andariega".

Desde mi perspectiva, esta práctica corporal de aislamiento y quietud que se repite cada periodo menstrual y luego al parir los hijos constituye una forma de reactivar en esa memoria celular esas potentes destrezas de flexibilidad, adaptación, estabilidad, confiabilidad, autoconfianza, autodeterminación que exige de ellas la vida social. Entendí que estos conceptos, aprendidos con el cuerpo, a través del cuerpo, no se podían aprender ni transmitir por palabras sino sólo *sufrir con el cuerpo*, como decía William Yucuna. En efecto, es la vivencia corporal la que permite su asimilación, su introyección en la materialidad de la unidad cuerpo-mente-*habitus* (JACKSON, 2010).

Me di cuenta, entonces, de que estas virtudes cualificaban la presencia, la espacialidad y movilidad de las mujeres. Esta tensión espacial que yuxtapone movimientos de diástole y sístole relacionados con la manifestación del ciclo reproductivo, con sus actividades laborales, con sus relaciones, afectividades, gustos, anhelos y miedos, al mismo tiempo espacializando la tensión entre los sexos. Mariana Gómez, analizando esta ruptura del *habitus* motriz que sigue a la menarca en las mujeres del Chaco a través del confinamiento, considera que esta las repliega en el espacio doméstico espacializando a la vez la división sexual de las tareas y los roles entre los géneros (GÓMEZ, 2012, p. 12). Coincido en que este repliegue y estas destrezas también están asociadas con la espacialización de la división sexual de las tareas y con un encuadramiento de ese espacio doméstico que demanda de ellas una alta efectividad productiva y reproductiva. A esta se suma un patrón de movilidad diseñado por la exogamia, el cual implica para las mujeres, el cambio de su territorio de origen al de sus parejas, ampliando su espectro espacial y la incorporación encarnada de esa alteridad (SANTOS GRANERO, 2012). Este patrón de movilidad, en la actualidad, es más amplio y diverso, de acuerdo con la ampliación del concepto de alteridad, el cual, a la vez que incluye grupos más heterogéneos y territorios más lejanos, también reduce el rango espacial, estrechando las relaciones de parentesco entre generaciones (Cristiane LASMAR, 2005). Este patrón de movilidad espacial es extremo en cualquiera de sus formas porque conlleva un desarraigo, experimentado por todas como una gran tristeza por tener que dejar a sus padres, y como un momento definitivo de asumir su vida adulta. Esto compromete para cada una un costoso proceso de adaptación y ajuste corporal, relacional, emocional, existencial, económico, político, afectivo, cognitivo, que

se pone de manifiesto en sus relatos y adquiere más fuerza en relación con sus descripciones y explicaciones a propósito de sus trayectorias espaciales. Este patrón espacial de movilidad exogámica femenina se sustenta en una movilidad cotidiana relacionada con las tareas y responsabilidades culturalmente naturalizadas como propias al sexo femenino que se reinventan y recrean en esos nuevos territorios, en el marco de unas relaciones androcéntricas coloniales y violentas, generalmente ubicándolas como empleadas domésticas (Jean LANGDON, 1982; Luisa Fernanda SÁNCHEZ, 2012; ROSAS, 2021; NIETO-MORENO, 2018; 2023). Esta espacialidad y movilidad femeninas están atravesadas por una tensión con la movilidad y espacialidad masculinas, expresando el juego de poderes, atracciones, fricciones, reciprocidades que caracterizan las relaciones entre los sexos.

### Control de los sentidos

A pesar de las diferencias generacionales, tanto las narrativas de Kelly, Eva y las demás mujeres coincidían en enfatizar las prohibiciones y las consecuencias corporales de incumplirlas. Fue curioso notar que el centro de estas prohibiciones giraba alrededor del control de los sentidos y, entre ellos, la vista era el primer sentido en verse comprometido: era prohibido mirar a los hombres. La amenaza que recaía sobre el incumplimiento de esta norma es que, a corto plazo, la cara sufre una hinchazón y a largo plazo, la cara se llena de arrugas. La inhibición del sentido de la vista sigue estando hoy en día en estrecha relación con encaminar un control del deseo sexual, el cual se activa, despierta, incentiva por medio de la vista. Curiosamente, el encausamiento de este sentido compromete también la regla de no mirar ningún espejo o superficie que pueda reflejar la propia imagen. Controlar la vista implica, por tanto, ir hacia dentro y establecer una relación consigo misma, mediada por la sensación corporal.

Los sentidos del gusto y el olfato se disciplinan mediante el ayuno, la dieta y los vómitos. Prácticas y tecnologías que, de acuerdo a sus relatos, se experimentan con ansiedad, generando llanto, frustración, rabia. Estas prácticas están asociadas con el interés colectivo de hacer que el cuerpo sea un canal que permita la circulación libre de información, facilitando la apertura de otros canales sensoriales, y a la vez, haciéndolas menos visibles para ciertos animales o entidades peligrosas. Las explicaciones de los brujos recalcan que el ayuno ayuda a limpiar, renovar y cambiar la energía del cuerpo, permitiendo así la asimilación de nuevos conocimientos, al potenciar otros aspectos de la sensibilidad. La amargura de las plantas que ayudan a las micciones vomitivas, dicen ellos, tiene como propósito limpiar el estómago y los órganos de todo aquello acumulado por comidas grasosas o quemadas. Estas tecnologías de limpieza corporal interna confrontan en la práctica a mujeres y hombres con sus instintos primarios de sobrevivencia, obligándolos a trascenderlos, yendo más allá. Los objetivos son la renovación corporal, asegurar una mayor capacidad de asimilación de conocimientos y una mayor receptividad del ambiente del que se hace parte, disponiendo a la persona para ser parte de él.

El sentido del tacto también experimenta una prohibición. No se puede tocar cualquier cosa, como ellas lo advirtieron en sus narrativas, pero, además, a partir del momento en que la joven ha sido curada por el médico tradicional y él ha mirado para qué ella va a ser buena, tampoco puede tocar la yuca, ni la tecnología asociada a su transformación. Blanca Tanimuca, una mujer llegando a sus sesenta años con quien trabajé en el río Mirifí y que en ese momento estaba encargada de cuidar a su nieta que acababa de pasar por su primera menstruación, me explicaba que una vez que le baja a la joven el período, su mano se quema al tocar su sangre o sus genitales. Por eso, parte del propósito de las curaciones, conjuros, dietas y baños que siguen en las semanas o meses siguientes es restaurar esa quemadura. El guardar la dieta especificada por el curandero de acuerdo a las aptitudes propias de cada joven va de la mano de ese proceso de restauración, durante el cual se crean unos cuerpos invisibles a nuestros ojos: guantes y trenzas de algodón. Los guantes ayudarán a que saque mucho y buen almidón, propiedades distintivas de la alta productividad de una mujer bien curada que ha guardado dieta. En las trenzas quedará pegado, guardado el conocimiento que ella recibe, de manera similar a como lo hacen los algodones del pensamiento que les salen a los hombres al nivel de las ciénes durante el *yuruparí* (FRANKY, 2004; CAYÓN, 2013; Dany MAHECHA, 2015). El disciplinamiento de los sentidos como experiencia de aprendizaje y adquisición de conocimiento (Cecilia McCALLUM, 1998; SANTOS GRANERO, 2006) propicia niveles de asociación entre experiencias acumuladas, generando un campo de percepción y la adquisición de distintivas maneras de actuar en él (STANG, 2009), suscitando la encarnación del conocimiento y la agencia específicas al hecho de ser mujer adulta en esta sociedad.

Marceliano Matapí, uno de los brujos del Mirifí, me decía en una entrevista que me dio en su maloca, que ellos, como brujos, cada vez ponen menos estas dietas porque ya las jóvenes no están dispuestas a seguirlas, poniendo en peligro tanto al brujo como a sí mismas. De ahí que cada vez más haya la idea generalizada de que ya no hay mujeres que puedan asumir estos compromisos rituales de intercambio y corresponsabilidad y, por tanto, que tengan estas curaciones.

Las dietas son el medio y la garantía para asegurar el aprendizaje en el Mirití. Guardar dieta va de la mano de guardar el conocimiento que se recibe tanto oral como corporalmente en cada hito del ciclo de vida. Saber guardar dieta es fuente de respeto y estatus. Durante todo el proceso de menarca, la joven está en dieta. Esta comienza con un ayuno radical que dura de dos a tres días, al cual le sigue un paulatino y lento proceso de incorporación de alimentos previamente conjurados por el *brujo de su cabecera*. La narrativa de Kelly describió con delicadeza la lenta secuencia de alimentos que fueron siendo incluidos en su dieta. Su descripción me permitió ir entendiendo cómo el orden en que se va introduciendo cada alimento sigue el orden de las cadenas tróficas que unen a animales-plantas-humanos. Su incorporación está en relación con las propiedades y poderes que plantas y animales tienen dentro de esta cosmogonía. Estas propiedades y poderes están codificados en los cuentos e historias que dominan los mayores y que relatan el origen de cada especie y el porqué de sus propiedades y relaciones. En ese sentido, las curaciones y conjuros que hacen posible la ingestión de estos animales o frutos y que apaciguan los poderes que podrían hacer daño son unas codificaciones específicas de las especies, pero, sobre todo, de la relación interespecies. La ingestión paulatina de cada alimento va replicando las relaciones del ambiente exterior en el interior de ese cuerpo a manera de fractales, conectando así ese cuerpo con todas las redes y flujos de energía interespecies que mantienen vivo el territorio (CAYÓN, 2013). Es como si esto ayudara a que cuerpo y territorio se fusionen en uno solo. Por eso el territorio luego se puede expresar positiva o negativamente a través de los cuerpos por medio de palpitations, tics, sueños, olores, chuzones, fiebres, hinchazones, enfermedades, como lo describe Cayón (2013). El cuerpo se convierte así en eco de las "las vibraciones del mundo", confundiendo en sí mismo el flujo de la vida, como lo propone Leenhardt (1997).

Estos procesos de evitación que recaen sobre los sentidos a través de las dietas, el ayuno y las limpiezas disponen al cuerpo a maximizar la información disponible del ambiente y a hacer del cuerpo su receptáculo. Jackson (2010) propone que el autodomínio del cuerpo que acompaña estos disciplinamientos se expresará más tarde también en un dominio social e intelectual. Propongo que en ese mismo sentido la certeza de interconexión e interdependencia con el ambiente, que se experimenta y se aprehende mediante estos procesos corporales de concientización, ratifica el hecho de que ellos no están separados de la naturaleza, como argumentaba William Yucuna (Diarios de campo 6, 11 de junio de 2019), y por tanto, que la corporeización amalgama esa unión con la naturaleza en dimensiones que son difíciles de entender para nosotros, pero que en sus cuerpos y sistema de conocimiento se expresa en retaliaciones y venganzas por haber, precisamente, incumplido las dietas.

En general, el largo proceso de abstinencia alimentaria es una prueba desafiante que, si se sobrepasa con éxito, irrumpe en la unidad mente-cuerpo-*habitus*, construyendo un nuevo cuerpo alerta, paciente, tolerante, receptivo, interdependiente y conectado con el ambiente al que pertenece. Valores centrales en esta vida social que afianzan una nueva forma de estar en el mundo. Desde esta perspectiva, al igual que en la sociedad kuranko, propongo que más que una voluntad conceptual lo que está en juego en estos procesos de tránsito e iniciación a la vida adulta es "una in-tensión corporal, una disposición habitual hacia el mundo" (JACKSON, 2010, p. 77), en la cual el proceso está dirigido a encausar cuerpos y emociones, moldear mentes, fortalecer, endurecer y enderezar cuerpos, arrancar pereza, rayar debilidades, colar intenciones y sacar a flote virtudes, con el fin de asegurar una madurez corporeizada que contribuya sanamente al buen vivir de la colectividad (Luisa Elvira BELAUNDE, 2005; 2008; 2019).

### **"Bañe hija"**

El cuidadoso énfasis que hay en las narrativas de Eva y de Kelly para describir el momento del baño está presente también en las descripciones de las otras mujeres. Lo curioso es la forma como cada una hace énfasis en ello, de acuerdo a cómo fue su propia experiencia con respecto al baño. Este interés colectivo por resaltar esta fase del ritual me hizo poner atención en el baño como esta técnica corporal que hacía parte constitutiva y encarnada del proceso de devenir una mujer adulta. Esta centralidad del baño además me llevó a prestar mayor atención en esa relación de las niñas y las mujeres con el elemento agua, en todas las etapas del ciclo vital, así como en la cotidianidad.

Al profundizar en las descripciones, varias de las mujeres empezaron a resaltar cómo, desde niñas, habían experimentado unas restricciones en la cantidad de caldo que les servían, en especial de animales como la pava o la guara, reconocidos por ser abundantes en sangre. Si sus madres y padres no habían puesto mucho énfasis en estas restricciones en su infancia, otras recalcaban en las consecuencias de no haber seguido esta regla, o en cómo estaban o no haciéndola seguir a sus hijas. Las explicaciones derivadas de este ejercicio de dieta infantil se asociaban con el hecho de asegurar flujos menstruales cortos y poco abundantes en la adultez.



Esto llamó mucho mi atención. Ahí empecé a notar que el flujo de sangre estaba en relación con la salud reproductiva de la mujer y a su vez con la ingestión, el contacto, rezo y manejo de líquidos en general, y del agua en particular. El primer baño al nacer, en la primera menstruación y luego en el parto se hacen con agua conjurada por *el brujo de cabecera*. Tomar y bañarse con este tipo de agua antes de parir asegura un proceso sin contratiempos.

Bañarse es parte de un ritual cotidiano de limpieza utilizado como forma de defensa y prevención de la enfermedad. Se baña tres veces al día o más, dependiendo del calor y de las actividades desarrolladas. Esta relación prolongada con el agua se agudiza con los procesos corporales que enmarcan la menarca y el puerperio. Durante el proceso de iniciación, no se puede tomar agua hasta que no sea curada, su abstinencia hace parte del ayuno de los primeros días. Esta situación se replica después del parto. En ambos casos es una experiencia desafiante, sobre todo cuando el brujo se tarda en hacer esa curación. Una práctica opuesta, pero paralela y complementaria, son los baños a la madrugada. Idealmente las mujeres, durante la iniciación y durante el embarazo, tienen que ir a la madrugada a la quebrada o río más cercano, meterse en el agua hasta el pecho y estar dentro del agua largo rato, mientras golpean la cabeza con las manos para que les crezca el cabello con fuerza y abundancia. También tienen que hacer círculos en el agua con sus brazos, semejando la técnica corporal aplicada para colar la masa de yuca. Ambas ayudan a fortalecer cualidades materiales y morales distintivas de ser una mujer adulta.

Sin embargo, durante el proceso corporal de la menarca, el baño tiene un objetivo más profundo en este proceso de hacer cuerpos maduros para la vida social. En efecto, en el baño está el secreto de la fuerza y resistencia que les permite cargar canastadas de yuca de 40 kilos o más, una de las principales agencias de las mujeres yukuna-matapí, como lo describe María Clara Van Der Hammen (1992). Belaunde (2005, p.115) aclara como “la fuerza es una agencia central en las relaciones y la agencia de género”, la construcción de esta destreza en las mujeres yine del Perú, se focaliza en la menarca, cuando se aprovecha la blandura del cuerpo para “acomodar” ritualmente los huesos a través de masajes que asegurarán la postura correcta para cargar peso, trabajar con energía y en especial “parir solita, haciendo fuerza” (BELAUNDE, 2005, p. 122). Este proceso coincide con lo que describe Gómez (2012) para las mujeres quom del Chaco, quienes iban volviéndose fuertes a medida que iban avanzando en su ciclo vital. Este proceso de endurecimiento empezaba desde la infancia, cargando ya cierto peso, se fortalecía durante el ritual de iniciación mediante la reclusión y una serie de masajes corporales que las ancianas les hacían a las jóvenes, y continuaba madurando, con la puesta en práctica de la exigente división sexual del trabajo. En el caso de las mujeres yukuna-matapí tanimuka-letuama, el proceso de maduración corporal se logra también cargando peso desde la infancia, pero los masajes son remplazados por el baño, ya que, como le aconseja la madre a su hija, *uno baña para no quedar flojo, para no dormir mucho*.

La práctica del baño envuelve a un cuerpo receptor que “interioriza permanentemente las circunstancias” (SURALLÉS, 2009, p. 36) y propiedades del agua: flujo de corriente, electricidad, conducción, acidez, minerales. Por eso me pareció interesante aventurarme a pensar en los efectos que esta genera en la materialidad del cuerpo: regulación térmica, presión hidrostática externa sobre tejidos elásticos y cavidades que contienen aire como los sistemas respiratorio, cardiovascular y gastrointestinal; equilibrio de la presión sanguínea, estimulación del sistema glandular y nervioso. La percepción y sensación del agua por periodos prolongados de inmersión, sumado a la configuración de una práctica corporal que va deviniendo *habitus*, conllevan la generación de un aprendizaje/conocimiento corporeizado, incorporado, que emerge de la continuidad entre sensación y cognición (SURALLÉS, 2009), caracterizando un modo somático de atención (CSORDAS, 2010) centrado en la resistencia física para poder enfrentar situaciones extremas.

Especialmente las mujeres nacidas en las décadas de los 1980 y 1990, a quienes les costó más seguir esta práctica del baño a la madrugada durante su menarca, porque estaban en el internado o porque, aun estando en casa, ya no siguieron el riguroso proceso, creyeron que la cantaleta de sus madres y abuelas para que se bañaran estaba asociada a esa fuerza física necesaria para cargar sin remilgos pesos pesados, a la posibilidad que les daba de bailar sin cansarse durante dos noches en los bailes rituales y de jugar imparables partidos de fútbol, voleibol, básquetbol en intensas jornadas de torneos escolares e intercomunitarios. Sin embargo, fue sólo cuando se vieron ante el reto de parir que se dieron cuenta de lo que estaba detrás del baño: parir sola y sin sufrimiento. Así le pasó a Maricel Yucuna, una de las mujeres jóvenes con quien trabajé en Mirití, quien, al recordar su primer parto, no sólo recordaba con claridad cómo su mamá la había regañado cuando aparecieron los dolores en su primer parto, sino también cómo, en ese momento entendió en qué consistía el poder de ese baño a la madrugada durante la primera menstruación que tanta pereza le había dado hacer:

*"para esto es que yo te había dicho  
bañe  
bañe  
y usted no me hizo caso  
Mira cómo usted está sufriendo ahorita  
ella me dijo  
Para eso es que ellos  
las mamás de uno  
le dicen  
'bañe hija  
bañe hija'  
y ustedes /ni siquiera le hacen caso a uno  
ella me dijo  
Cuando yo estaba con dolor  
Mire yo como  
Yo bañé y yo no sufrí nada  
Cuántos hijos yo tengo [once hijos]  
ella me dijo  
Y nadie me ha como  
atendido el parto  
ella me dijo  
Yo estoy solita  
ella me dijo*

(Entrevista Maricel Yucuna, octubre 2018)

La fuerza corporal que se consigue a través del baño es una forma de potenciar y configurar una de las agencias más importantes de las mujeres amazónicas: la capacidad de parir autónomamente (BELAUNDE, 2003; 2005; 2018). Esta agencia, en realidad, encarna un conocimiento, un saber hacer que el cuerpo aprehende, incorpora mediante las prácticas y técnicas encaminadas a que este sepa y pueda parir sin sufrimiento. Es decir, manifestar en este plano del mundo una vida humana. Este no es un saber natural dado, sino aprendido; y más que aprendido, incorporado, encarnado. Un saber necesario para sobrevivir en un medio social y natural, donde parir representa un riesgo de muerte. Un saber que expresa la confrontación entre generaciones y los cambios sociales que se han corporeizado.

## **La fuerza de la yuca**

La fuerza de la yuca es la fuerza de la mujer, recalcan insistentemente hombres y mujeres cuando entré a trabajar al río Mirití como joven antropóloga. Lo que he presentado hasta ahora es parte del camino que he andado para construir una comprensión de lo que esto significa para ellas y de lo que para mí ha significado entender otras formas de ser mujer y de estar en el mundo (STANG, 2009, p. 5).

La yuca es una sustancia vital en la vida cotidiana de estas mujeres, así como también en este proceso de convertirse en una mujer adulta. Es una de las primeras sustancias prohibidas una vez empieza el proceso ritual y es el primer alimento que ingieren al terminar el ayuno. A penas avisan sobre su estado corporal queda prohibido tocar toda la tecnología material asociada con su transformación y preparación. Sólo un conjuro especial del brujo, después de varias semanas, rompe esta prohibición en un momento ritual especial en el cual la nueva



mujer vuelve a la chagra, recoge yuca y lo más importante, saca almidón, para preparar su primer casabe. Hacer rendir el almidón en esta primera ocasión y preparar una buena torta de casabe es motivo de celebración familiar. El propósito de este proceso ritual de aprendizaje e incorporación de destrezas es que de poco almidón se puedan hacer suficientes tortas de casabe para poder brindar la comida suficiente a familiares e invitados. Esta agencia se focaliza en transformar el veneno en alimento, y a través de este proceso alquímico, producir un orden social y sensorial que construye reciprocidad, memoria y parentesco (Amy MCLACHLAN, 2011). Es por eso que la fuerza de la yuca expresa el poder de la mujer, el cual en esta organización social de maloca se relaciona con la productividad, la movilidad y el poder parir sin sufrimiento. La productividad responde a un conocimiento sensorial, físico, fisiológico, social y ambiental, que compromete todos los sentidos, posibilitando una alta capacidad receptiva, sintonizada con el ambiente que las rodea y que les permite relacionarse desde la intersubjetividad, intercambiando cuidados e intimidades con parientes, plantas, sustancias y objetos (ROSAS, 2021). Se sintetiza en denominaciones como “madre de comida”, “chagrera”, “animadora” y se reconoce en los roles sociales de maloquera y chagrera principalmente, que implican saber hacer y cuidar chagra, conocer los suelos, cómo y dónde sembrar qué, los ciclos de cada semilla, sus tipologías, las relaciones entre plantas, entre la planta y el suelo, enfermedades, plagas, polinizadores, etc (VAN DER HAMMEN, 1992). Supone también el saber organizar el trabajo para distribuirlo entre varias mujeres, asegurando una buena atención de invitados y anfitriones sobre la base de una amplia producción de comida.

*Waka'apojo i'ijnakaná*, que en yukuna es la expresión utilizada para decir que una mujer está menstruando y que significa literalmente “ir fuera de la casa”, hace explícita la manera como la menstruación le da un atributo específico a la movilidad de las mujeres dentro de esta organización social patrilineal, virilocal y exogámica (ROSAS, 2021; NIETO-MORENO, 2021). Esta forma particular de movilidad emerge de diferentes experiencias de resguardo que se encaminan desde la primera menstruación y que van dirigidas a corporeizar cualidades como la autodeterminación, la autoconfianza, la adaptabilidad. Cualidades imprescindibles para enfrentar el reto que la exogamia supone para las mujeres. Los distintos relatos frente a la menarca y las experiencias de menstruación y parto revelan el conocimiento que se deriva de esta experiencia de aislamiento, así como la manera en que estas cualidades se convierten en agencias concretas que les permiten sortear las pruebas que supuso para cada una salir de su núcleo familiar, y cumplir con su rol de mujer adulta dentro de la exogamia. Así, esta fuerza de la yuca comprende estas cualidades y agencias que caracterizan la movilidad de las mujeres en esta forma de organización social.

Por último, me interesa resaltar que esta fuerza de la yuca encarna un conocimiento estrechamente relacionado con técnicas y tecnologías corporales dirigidas a construir cuerpos que saben parir sin sufrimiento. Es decir, cuerpos que adquieren la disposición física, emocional y espiritual para “parir solita haciendo fuerza” (BELAUNDE, 2003) y para asumir el reto de la maternidad y la crianza en medio de una alteridad social. En ese sentido, la fuerza de la yuca es un conocimiento que asegura la reproducción social, a través de nuevas generaciones.

Estas destrezas constituyentes de la fuerza de la mujer se combinan con aquellas que el internado, más tarde la escuela comunitaria y experiencias laborales informales, han desarrollado en ellas a lo largo de esta historia colonial (ROSAS, 2021). Estas destrezas que también se han ido encarnando a través de sustancias, rezos, se enmarcan en un proyecto civilizador más amplio (SÁNCHEZ, 2012) que ha implicado la sistemática incorporación del blanco (MAHECHA, 2015) y la generación de los cuerpos y subjetividades de las mujeres que acá tuvimos la oportunidad de escuchar. En sus narrativas, la comida del blanco y la ropa ocupan un lugar central que demuestra el cambio sustancial y material que esto significó para sus cuerpos. Las nuevas técnicas y destrezas corporales que se introdujeron para garantizar la preparación, consumo, factura de estas sustancias, abrieron nuevos horizontes y formas de valoración de ellas como fuerza productiva, insertándolas en el mercado laboral, posicionando formas de acceder a las mercancías, al dinero, ampliando los horizontes de movilidad de las mujeres en nuevas formas y expresiones de la exogamia, y también llevándolas a experimentar nuevas formas de experimentar la fertilidad/infertilidad, el parto. Nuevas experiencias que apelan a múltiples formas en que ellas y ellos están resignificando la fuerza de la mujer en esta organización en transformación.

Así, esa fuerza de la yuca que bombea su corazón para circular por sus venas emana de ese cuidadoso proceso de convertirse en mujer. Este “camino de entendimiento” (STANG, 2009) ha buscado dar cuenta de la heterogeneidad de experiencias de las mujeres y de las diversas formas en que se configura esta fuerza en cada una de ellas.

## Referencias

ABU LUGHOD, Lila. “Escribir contra la cultura”. *Andamios*, México D.F., v. 9, n. 19, p. 129-157, 2012.

ÂRHEM, Kaj. "From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon". In: ÂRHEM, Kaj. *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organisation Symbolism and Change*. London, New Brunswick, Nj: The Athlone Press, 2000. p. 54-92.

BELAUNDE, Luisa Elvira. "Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los Yine (Piro)". *Amazonía Peruana*, v. 28-29, p. 125-147, 2003.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, 2005.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Segunda edición. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 2008.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades*. Lima: La Sinistra ensayos, 2018

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Tercera edición. Cusco: Ceques Editores, 2019.

CAYÓN, Luis. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Imprenta Nacional de Colombia, 2013.

CAYÓN, Luis. *The formation of social units among the Tukanoans: New insights into an old issue*. In: VAUPÉS-VANUATU INTERDISCIPLINARY WORKSHOP ON LINGUISTIC DIVERSITY, 2019, Jena, Max-Planck Institute for the Science of Human History. *Anales...* Jena: Max-Planck Institute for the Sciences of Human History/Department of Linguistic and Cultural Evolution, 2019. p. 1-18.

CONKLIN, Beth; MORGAN, Lynn. "Babies, Bodies, and the production of Personhood in North America and a native Amazonian Society". *Ethos* [En línea]. 1996, v. 24, n. 4, p. 657-694. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/640518>. Acceso el 14 junio 2023.

CSORDAS, Thomas. "Modos somáticos de atención". In: CITRO, Silvia. *Cuerpos Plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010. p. 17-59.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. "La escritura de las narrativas orales". In: TRILLOS, María. *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo y Universidad del Atlántico, 2002. p. 1-11.

FONTAINE, Laurent. *Paroles d'échange et règles sociales chez les indiens yucuna d'Amazonie colombienne*. 2001. Doctorat (Anthropologie sociale et ethnologie) – Université de la Sorbonne nouvelle – Paris III. Paris, France.

FONTAINE, Laurent. "El mambe frente al dinero". *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, n. 39, p. 173-201, dic./ene. 2003.

FRANKY, Carlos. *Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuka del bajo Apaporis (Amazonia colombiana)*. 2004. Maestría (Programa de Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Amazonas, Colombia.

GÓMEZ, Mariana. "Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres Qom (Tobas)". In: VAZQUEZ, Vanesa. *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas*. Córdoba: Católicas por el derechos a decidir, 2012. p. 113-148.

HILDEBRAND, Martin von. *Cosmologie et mythologie tanimuka*. 1979. Doctorat (Anthropologie, ethnologie, science de religion) – Université de Paris VII, U.E.R., Paris, France.

HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

JACKSON, Michael. *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Georgetown: Georgetown University Press, 1996.

JACKSON, Michael. "Conocimiento del cuerpo". In: CITRO, Silvia. *Cuerpos Plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010. p. 59-82.

LANGDON, Jean. "Siona women and modernisation. Effects on their status and mobility". In: *Working papers on Women in International Development*. Est Lansing, Michigan: Office of Women in International Development, Michigan State University, 1982.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, Instituto Socioambiental, Núcleo de Transformações Indígenas, 2005.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo Melanesio*. Barcelona: Paidós, 1997.

MAHECHA, Dany. *Masá goro: la crianza de “personas verdaderas” entre los makuna del bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 2015.

MCCALLUM, Cecilia. “O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas”. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 215-245.

MCLACHLAN, Amy. “Bittersweet. The Moral Economy of Taste and Intimacy in an Amazonian Society”. *The Senses & Society*, v. 6, n. 2, p. 156-176, 2011. Disponible en <https://doi.org/10.2752/174589311X12961584845765>.

MERLEAU PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. Londres: Routledge, 1962.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. “‘Yo no me varo’: movilidad, servicio doméstico y agencia en las narrativas de las mujeres murui en Bogotá”. In: CORREAL, Diana Gómez; ROMIO, Silvia; TOBÓN, Marco (Org.). *Más allá del conflicto armado. Memorias, cuerpos y violencias en Perú y Colombia*. 1 ed. Lima y Bogotá: Instituto francés de Estudios Andinos (IFEA) y el Cider de la Universidad de los Andes/Colombia, 2023. p. 445-468.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. “‘Andarilhas’: agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui”. *Cadernos de Campo*, [En línea]. São Paulo, 2021, v. 30, n. 2, e193595. Disponible en <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/193595>. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193595. Acceso el 11/06/2023.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. *Uno de mujer es andariega: Palavras e circulações de mulheres uitoto entre a selva e a cidade*. 2018. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Yurupari: Studies of an Amazonian Foundation Myth*. London: Harvard University Press, 1996.

ROSSI, María. *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. 2016. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

ROSAS, Diana. *“Ir fuera”: menstruación, yururparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná*. 2021. Doctorado (Programa de Doctorado en Antropología Social) – Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Bogotá, Colômbia.

SÁNCHEZ, Luisa Fernanda. *De totumas y estantillos” Proceso migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía Colombiana)*. 2012. Doctorado (École Doctoral 122 Europe Latine – Amérique Latine) – Université de la Sorbonne nouvelle – Paris III, Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine (IHEAL), Paris, France.

SANTOS GRANERO, Fernando. “Beinghood and people-making in native Amazonian. A constructional approach with a perspective coda”. *HAU: Journal of Ethnography Theory*, London, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.

SANTOS GRANERO, Fernando. “Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia”. *Tipiti: Journal for the Anthropology of the Lowland South America* [En línea]. 2006, v. 4, n. 1, p. 57-80. Disponible en <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol4/iss1/4/>. ISSN 2572-3626.

SEEGER, Antony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção de pessoa nas sociedades indígenas”. *Boletim do Museo Nacional*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, nova série, n. 32, p 1-15, 1975.

SIEGEL, Dan. [Summit of neuroscience]. Mayo 2020. *Relational Resilience and Healing*. Summit of Trauma.

STANG, Carla. *A Walk to the River in Amazonia. Ordinary Reality for the Mehinaku Indians*. New York, Oxford: Bergahn Books, 2009.

SURALLÉS, Alexandre. "De la intensidad de los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y método". *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* [En línea]. Buenos Aires, 2009, v. 30, n. 1, p. 29-44. Disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/854>. ISSN 1851-9628. DOI: 10.34096/runa.v30i1.854.

VAN DER HAMMEN, María Clara. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos, 1992.

**Diana Rosas Riaño** ([drosasr@unal.edu.co](mailto:drosasr@unal.edu.co); [diana.rosas.riano@gmail.com](mailto:diana.rosas.riano@gmail.com)) es antropóloga de la UNAL, con Maestría en Estudios Amazónicos de la UNAL Sede Amazonia, PhD En Antropología de la UNAL Sede Bogotá. Ha trabajado como asesora en diferentes ONGs y en el Ministerio de Cultura, apoyando procesos organizativos de pueblos indígenas y afro, especialmente con organizaciones de mujeres. También se ha desempeñado como docente en universidades públicas y privadas, así como investigadora.

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO, DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

ROSAS RIAÑO, Diana. "Aprender con el cuerpo: experiencias encarnadas de la fuerza de la yuca". *Revista Estudios Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 3, e95281, 2023.

#### CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

No se aplica.

#### FINANCIACIÓN

Beca 727 de Colciencias.

#### CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

#### APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica.

#### CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

#### LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

#### HISTORIAL

Recibido el 04/07/2023

Presentado nuevamente el 10/07/2023

Aprobado el 13/07/2023